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. Maciej Jońca (prawo rzymskie i historia prawa)
dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka i historia Kościoła)
dr hab. Ewa Osek (przekłady)
ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (teologia patrystyczna)
ks. dr Marcin Wysocki (teologia patrystyczna)

Redakcja „Vox Patrum”:
ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin, tel. 81 445-30-80
e-mail: voxpatr@kul.pl; www.voxpatrum.pl

VOX PATRUM
ROK XXXVI
65
2016

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Miscellanea patristica
Excellentissimo et Clarissimo Viro
GREGORIO ANDREAE WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI
quintum et septuagesimum vitae annum
ac decem lustra laboris scientifici feliciter agenti
necnon de studiis patristicis Polonorum optime merenti
ab amicis, sodalibus discipulisque oblata

Wydawnictwo KUL
Lublin 2016

Recenzenci
ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik (KUL, Lublin)
ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (Poznań)
ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (Warszawa)
dr Oleksandr Kashchuk (Ukraiński Katolicki Uniwersytet, Lwów)
o. dr hab. Dariusz Kasprzak, prof. UPJPII (Kraków)
ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM (Poznań)
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ, Katowice)
ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO, Opole)
ks. dr Grzegorz Wójcik (WSD, Rzeszów)
ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM (Poznań)
ks. prof. dr hab. Dariusz Zagórski (UMK, Toruń)

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:
Wjazd Chrystusa do Jerozolimy (powitanie w mieście),
jeden z paneli witrażowych z cyklu „Dzieciństwo i publiczna działalność Chrystusa”
(zachodnia fasada katedry w Chartres, Francja, ok. 1150 r.)

© 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

Mamy zaszczyt oddać do rąk Czytelników kolejny, 65. tom „Vox Patrum", dedykowany Jego Ekscelencji Panu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Jerzemu Wojtczakowi-Szyszkowskiemu z Uniwersytetu Warszawskiego, z okazji 75-lecia urodzin i 50-lecia pracy naukowo-dydaktycznej. Na tom składa się: 9 listów gratulacyjnych, *tabula gratulatoria*, *curriculum vitae* Jubilata, a także 37 artykułów oraz 5 przekładów pism patrystycznych, którymi przyjaciele, koledzy, uczniowie i sympatycy z kraju i zagranicy, zajmujący się szeroko rozumianym antykiem chrześcijańskim, pragnęli uczcić Pana Profesora. Mamy nadzieję, że zaprezentowana w tomie, przez krajowych i zagranicznych specjalistów od starożytności chrześcijańskiej, różnorodna problematyka, zainteresuje naszych Czytelników.

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

IN NOMINE DOMINI.

EXCELLENTISSIMO ET CLARISSIMO VIRO

GEORGIO ANDREAE WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI

SCIENTIARUM HUMANARUM DOCTORI HABILITATO
UNIVERSITATIS STUDIORUM VARSAVIENSIS
PROFESSORI ORDINARIO
QUI ETIAM ANTIQUARUM LINGUARUM
ET LITTERARUM CATHEDRAE
IN INSTUTUTO PHILOLOGIAE CLASSICAE
EADEM IN UNIVERSITATE
MODERATORIS OFFICIUM LAUDABILITER EXPLEBAT,
QUI DE PHILOLOGIA CLASSICA PROMOVENDA OPTIME MERUIT,
QUI AD STUDIA HUMANI CIVILISQUE CULTUS
ET IURIS CANONICI MEDII AEVI IN POLONIA PROVEHENDA,
PECULIARI VERO MODO AD OPERA HAGIOGRAPHICA
IN SERMONEM POLONORUM VERTENDA PLURIMUM CONTULIT,
QUI LIBRORUM, DISSERTATIONUM
ET MANUALIUM ACADEMICORUM
NECNON MULTORUM VERSUUM LATINE
CONFECTORUM AUCTOR EVASIT,
VIRO DOCTISSIMO ET ERUDITISSIMO
QUI IN CERTAMINE CAPITOLINO
HONORIFICENTISSIMO ORNATUS EST PRAEMIO,
QUI SOCIETATI INTERNATIONALI
STUDIIS PATRISTICIS PROMOVENDIS,
SOCIETATI SCIENTIARUM VARSAVIENSI,
COMMISSIONI ANTIQUITATI CHRISTIANAE INDAGANDAE,
SOCIETATI SCIENTIARUM
CATHOLICAE UNIVERSITATIS STUDIORUM LUBLINENSIS,
SOCIETATI PHILOLOGAE POLONORUM OPERAM STRENUE DABAT,
VIRO VERE DIGNO, VERE NOBILI,
SANCTAE ROMANAE ECCLESIAE FILIO FIDELISSIMO,
ORDINIS EQUESTRIS
SANCTI SEPULCHRI HIEROSOLYMITANI OFFICIALI MAIORI,
QUI ETIAM PLURIMOS PER ANNOS LOCUMTENENTIS
PRO POLONIA MUNUS EXPLEBAT,
ORDINIS GREGORIANI EQUITIS DIGNITATE INSIGNITO,
SOCIETATIS EQUESTRIS DEIPARAE CLAROMONTANAE SOCIO,
ORDINIS SANCTI PAULI PRIMI EREMITAE CONFRATRI,
HONORIFICO TITULO AMICI EIUSDEM ORDINIS ORNATO,

VIRO PIISSIMO ET PATRIAE AMANTISSIMO,
MEMORIAM EORUM QUI PROPE KATYŃ OCCISI SUNT
CURANTIBUS SERVANDAM
SOCIAM OPERAM PERLIBENTER NAVANTI,
VIRO EGREGIIS DENIQUE VIRTUTIBUS ORNATO,
CHRISTUM CRUCIFIXUM EIUSQUE VULNERA AMORE
ARDENTISSIMO COLENTI,

CUM QUINTUM ET SEPTUAGESIMUM VITAE ANNUM
FELICITER FINIERIT

HOC VOLUMEN GRATISSIMO CORDE SACRUM ESSE VOLUERUNT

AMICI, DISCIPULI, SODALES

DATUM LUBLINI, DIE XX MENSIS SEPTEMBRIS
ANNO DOMINI MMXVI

Impavidus profecto miles [...] qui animum fidei lorica induitur
(S. Bernardus Clarevallensis)

Textum exaravit Rev. Thaddaeus Gacia

Abp Henryk Hoser SAC
Biskup Warszawsko-Praski

Przewielebny Księże Profesorze,

Jubileusz 50 lecia pracy Pana Profesora Jerzego Wojtczaka, jest ważnym wydarzeniem w kręgach znawców kultury klasycznej i jej twórców.

Jubilata znam od 45 lat i śledzę jego karierę akademicką oraz twórcze dokonania. Znakomity znawca łaciny i greki, kultury antycznej i patrologii, posiadł arkana dogłębnej wiedzy filologicznej w kontekście powstawania i rozwoju języków klasycznych, jako słownego wyrazu starożytnego świata.

Jerzy Wojtczak jest również wziętym i doświadczonym dydaktykiem, umiejącym nie tylko przekazać uczniom i słuchaczom zasady językowe, gramatyczne i leksykalne, zarażając ich poznawczą pasją, podając materię lekko i z humorem.

Na swoim koncie ma wielki dorobek naukowy i zastęp wypromowanych uczniów z tytułami akademickimi. Jest jednocześnie autorem oryginalnych tekstów łacińskich pisanych poezją i prozą, oraz tłumaczem dzieł trudnych na elegancką polszczyznę.

Dziękuję Vox PATRUM za inicjatywę zauważenia oraz wyeksponowania tak ważnej rocznicy dla polskiej i nie tylko, humanistyki. Niech przykład Prof. Jerzego Wojtczaka pociągnie młodsze pokolenie do spotkania z filologią klasyczną, mistrzynią życia i mądrości.

+ Henryk Hoser

Ks. Prof. Piotr Szczur
Vox PATRUM,
ul. Chopina 29/5a
20-029 LUBLIN

Floriańska 2A, 03-707 Warszawa, tel. biuro 22 518 15 00, tel. dom 22 518 15 56, fax 22 619 26 78

Prof. dr hab. ANDRZEJ F. DZIUBA
BISKUP ŁOWICKI
PRZEWODNICZĄCY RADY NAUKOWEJ
KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

Łowicz, dnia 24.02.2016 r.

L. dz. 2960/02/2016

Szanowny Panie Profesorze,

Dostojny Jubilacie,

Ciągle oczekiwana jest harmonia nauki i kultury, w których mieści się pełnia szacunku dla godności osoby ludzkiej oraz jej twórczych relacji. W tym dziele człowiek – jako twórca kultury – powinien przyjąć za jej fundament trzy podstawowe wyznaczniki: prawdę, dobro i piękno. Jan Paweł II przypominał, że tutaj szczególny „wkład wnieść powinni przedstawiciele nauk humanistycznych. Chodzi o służbę człowiekowi, którego trzeba bronić w jego tożsamości, godności i wierności moralnej, ponieważ jest on res sacra, jak słusznie stwierdził Seneka" (Madryt, 3.11.1982).

Kultura w Europie ma szczególne konotacje związane ze światem starożytności. Dlatego to poszukiwanie korzeni musi wskazać na bogactwo kultury greckiej i łacińskiej oraz ich szerokie oddziaływanie. To jest pewien kapitał kulturowy i naukowy, który winien być nadal żywotnym i twórczym, co niestety nie zawsze współcześnie napotyka na właściwe zrozumienie.

Prof. dr hab. Jerzy Andrzej Wojtczak-Szyszkowski staje w tym łacińskim dziedzictwie jako wybitny uczony, dydaktyk oraz niestrudzony świadek. Jest jednym z najbardziej płodnych autorów tekstów w języku łacińskim w Polsce. Chodzi tutaj zwłaszcza o przekłady na łacinę i przygotowanie oryginalnych tekstów. To szeroki dział klasycznych tekstów, które stanowią m.in. uroczyste proklamacje, choćby w postaci dyplomów, doktoratów honoris causa.

Zainteresowania naukowe prof. Jerzego A. Wojtczaka-Szyszkowskiego zainicjowane zostały badaniami nad tzw. starą szkołą platońską. Potem doszły studia patrystyczne m.in. nad Laktancjuszem oraz Klemensem z Aleksandrii. To było tworzenie się owego matecznika klasyki w jego umyśle i sercu.

Ważnym wycinkiem pracy naukowo-badawczej Warszawskiego Profesora są studia nad polską hagiografią średniowieczną. Ich owocem są materiały o św. Kindze i św. Stanisławie, biskupie i męczenniku. Trzeba także wskazać studia nad prawem średniowiecznym i związane z tym przekłady Iwo z Chartres i Burcharda z Wormacji.

PL 99-400 Łowicz, Stary Rynek 24/30[E] ; tel.: 46 837 63 40 e-mail: ordynariusz@diecezja.lowicz.pl

Ważnym wkładem w dydaktykę są dwa podręczniki do języka łacińskiego oraz inne materiały pomocnicze do studiów. Trzeba podkreślić, iż u Profesora Jerzego A. Wojtczaka-Szyszkowskiego z nową mocą ożyły klasyczne znaki znane w postaci „Złotej fibula z Praeneste" czy „Lapis Niger". To sprawia, że ten język nadal mówi i oddziałuje twórczo, choć nie bez trudności, na kulturę Europy i świata.

Autor jest znany z licznych przekładów oraz materiałów związanych z problematyką religijną w Polsce, m.in. zakonną i procesami beatyfikacyjnymi czy kanonizacyjnymi oraz korespondencją łacińską. Stał się znaczącym autorytetem i uznanym translatorem, także w Stolicy Apostolskiej i jej dykasteriach.

Zawsze trzeba pamiętać, że istnieje – niemal od dwóch tysięcy lat - wspólna pasja ludzi nauki i Kościoła. Jest to pasja prawdy i człowieka, albo ujmując problem precyzyjniej: pasja prawdy człowieka. Jeśli uczeni są wierni tej pasji, będą ze sobą chętnie współpracować, a także wspólnie z Kościołem jednoczyć swe wysiłki dla dobra człowieka. W tę pasję twórczo wpisuje się prof. dr. hab. Jerzy A. Wojtczak-Szyszkowski.

Oto przykład pozytywnych pobudek do zdobywania wiedzy po to, by siebie doskonalić, a więc wzrastać w mądrości, oraz zdobywaniu wiedzy, by jej owocami dzielić się z innymi. Ta ostatnia postawa jest przejawem służby (diakonii) i miłości miłosiernej. To dynamika rozeznania powołania uczonego oraz oczekiwanych owoców jego posługi, które stają się nadzieją oraz dalszymi wyzwaniami ku przyszłości.

Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski wyraża głęboką wdzięczność i uznanie Dostojnemu Profesorowi za jego niestrudzoną posługę w pracy naukowej oraz dydaktycznej, która już przekroczyła granice złotego jubileuszu. To wielki dar dla nauki i kultury polskiej, tym cenniejszy, że wsparty świadectwem wybitnego humanisty i autorytetu nauki.

Z wyrazami głębokiego szacunku

EPISCOPUS LOVICENSIS · ANDRZEJ F. DZIUBA · SOLI DEO

† Andrzej F. Dziuba

Szanowny Pan
Prof. dr hab. **Jerzy Andrzej Wojtczak-Szyszkowski**
W A R S Z A W A

JAN KOPIEC
BISKUP GLIWICKI

44-100 Gliwice, ul. Łużycka 1 tel. 32 331 64 60;
fax 32 230 78 88 e-mail: bpjan@kuria.gliwice.pl

dnia 25 lutego 2016 r.

Wielce Szanowny Panie Profesorze!

Dobrodziejstwem dla człowieka pozostaje zawsze bliskość ludzi mądrych, bowiem dzieje świata wzmacniane są nieustannie oddziaływaniem osób, które wypracowały w sobie - dojrzalej niż inni ludzie - rozumienie siebie samych oraz otaczającego ich środowiska. Wszystko po to, by móc każdego inspirować ku przybliżaniu Dobra, ale wtedy też trzeba życie poświęcić na pracowite wzbogacanie swojego intelektu, zdobywanie kolejnych umiejętności w posługiwaniu się nią i włączanie się w służbę społeczeństwu.

Takim człowiekiem jest Szanowny Pan Profesor. Znany szeroko w środowisku filologów klasycznych i patrologów, poruszający się swobodnie po dorobku pogańskich pisarzy rzymskich, Ojców Kościoła, jak i średniowiecznych uczonych i myślicieli. Co bardzo cenne, jest Pan Profesor także wydawcą wielu niezwykle interesujących dawnych pomników ducha ludzkiego, pomagających nam wnikać we wnętrze człowieka. Przy tym ciągle aktywny w ruchu naukowym i służący swoimi talentami na różnych drogach innym uczonym, zwłaszcza przedstawicielom młodszego pokolenia. Moje spotkania z Panem Profesorem na wielu szlakach pozostaną na zawsze znakiem obdarowania talentami!

Szczerze cieszę się uhonorowaniem Pana Profesora przez redakcję zasłużonego półrocznika „Vox Patrum" i dołączam się do grona wszystkich, którzy dobrze życzą naszemu Jubilatowi.

JAN KOPIEC EPISCOPUS GLIVICENSIS Crux Christi – spes nostra

+Jan Kopiec

Wielce Szanowny Pan
Prof. dr hab. Jerzy WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI
W a r s z a w a

Petrus Libera Episcopus Plocensis

JESU, IN TE CONFIDO – DEUS CARITAS EST

Płock, dnia 11 lutego 2016 roku

Wspomnienie Matki Bożej z Lourdes

Dostojny Jubilacie !

Szanowny Panie Profesorze !

Litterarum studia adulescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium ac solacium praebent, delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur. Z ogromną radością dołączam do grona osób świętujących Jubileusz Szanownego Pana prof. dr hab. Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego, wybitnego filologa klasycznego w Polsce. Dobrze obrazuje życie Szanownego Jubilata wyżej przytoczona sentencja łacińska, gdyż od swojej młodości aż po wiek dojrzały zajmuje się Pan Profesor badaniami naukowymi nad językiem i literaturą łacińską. Ponieważ nie sposób wymienić wszystkich zasług Dostojnego Jubilata dla środowiska akademickiego i Kościoła w Polsce, więc poprzestanę tylko na tych najważniejszych.

Od wielu lat Dostojny Jubilacie nauczasz języka i literatury łacińskiej na Uniwersytecie Warszawskim starając się przekonać młode pokolenia studentów, że filologia klasyczna, to zanurzenie się w nieprzemijającym dziedzictwie świata antycznego w który Polskę wprowadziło ponad 1000 lat temu chrześcijaństwo i bez którego nie można zrozumieć ani historii ani kultury naszej Ojczyzny. Swoje talenty dydaktyczne dzielisz również z Kościołem polskim nauczając języka łacińskiego w wielu polskich seminariach, czego owocem jest wydany w 1998 roku podręcznik dla uczniów szkół katolickich, studentów wydziałów kościelnych i alumnów *Fides et Litterae*.

Nie sposób nie wspomnieć przy tej okazji, iż jesteś autorem tłumaczeń z języka polskiego na Twoją ukochaną łacinę dokumentów wielu polskich procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych a także tłumaczeń z języka łacińskiego na j. polski wielu dzieł hagiograficznych i innych, z których na szczególną uwagę zasługuje przekład słynnych *Dekretów* Burcharda, biskupa Wormacji. Obecnie zaś, co bardzo sobie cenię jako biskup

ul. Tumska 3, 09-402 Płock, tel. 24/268 04 52, fax 24/262 67 16

płocki, przygotowujesz pierwsze polskie tłumaczenie odzyskanego wiosną 2015 roku z Monachium XII-wiecznego *Pontyfikału Płockiego*, jednej z najstarszych tego typy ksiąg liturgicznych w Polsce.

Drogi Jurku, jak przystało na doskonałego filologa klasycznego, nie poprzestajesz tylko na tłumaczeniach, ale przygotowujesz również w języku Cycerona różne swoje wystąpienia i referaty a także wydałeś kilka tomików własnej poezji łacińskiej (np. *Te decet Hymnus*).

Wreszcie bardzo ważnym obszarem Twojej działalności było kierowanie Zakonem Rycerskim Kanoników Regularnych Stróżów Świętego Grobu Jerozolimskiego w Polsce, którego działalność została przywrócona w naszej Ojczyźnie po upadku komunizmu.

Tak różnorodna działalność naukowa, dydaktyczna, społeczna i kościelna jest możliwa dlatego, iż jesteś nie tylko człowiekiem ogromnej wiedzy, ale również głębokiej wiary katolickiej. *Fides et Litterae* to dwa skrzydła na których Twój duch unosi się ku kontemplacji Boga. Niech więc On sam obdarza zdrowiem i potrzebnymi łaskami oraz będzie nagrodą teraz i w wieczności.

Niech Najwyższy napełni Cię radością i pokojem serca.

Z wdzięcznością i modlitwą

PETRUS LIBERA * EPISCOPUS PLOCENSIS *

† Piotr Libera

† Piotr Libera

Marian Florczyk
Biskup Pomocniczy
Kielecki

Kielce 20.02.2016

Czcigodny ks. prof. Piotr Szczur
Redaktor naczelny „Vox Patrum", KUL, Lublin

Szanowny Księże Profesorze, Redaktorze naczelny,

Kieruję słowa uznania pod adresem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II, że nie zapomina o swoich pracownikach i współpracownikach, a szczególnie o tych, którzy swoją pracą naukową rozsławiają dobre imię Uniwersytetu i przyczyniają się do rozwoju nauki. Wśród tych osób zauważonych i cieszących się wielkim uznaniem i szacunkiem, jest pan profesor Jerzy Wojtczak – Szyszkowski, obchodzący pięćdziesięciolecie pracy naukowo – dydaktycznej, członek grona patrologów polskich skupionych przy KUL. Jest mi bardzo miło, że panu Profesorowi Jerzemu dedykowano jeden z numerów *Vox Patrum*. Radość moja jest tym większa, że Profesor Jerzy jest nie tylko człowiekiem nauki, ale także przyjacielem i autorytetem dla wielu. Takim jest i dla mnie. To człowiek, który z wielką pasją angażuje się w pracę naukową. On jest godnym przykładem do naśladowania. Zgłębiając wiedzę przeszłych i odległych wieków, filologii klasycznej i literatury, odkrywa nie tylko to co dotyczy jego zainteresowania, ale jeszcze coś „więcej". Odkrywa to, co w szeroko pojętej kulturze jest boskie i ludzkie. I ta wiedza, którą przekazuje studentom i innym, jednocześnie kształtuje duchowość i osobowość samego Profesora. Jego człowieczeństwo przybrało cech piękna, dobrego przyjaciela i człowieka zasługującego na uznanie. Oddychając płucami nauki i wiary zdobywa mądrość, a ta jest wielką wartością, której nam dziś bardzo brakuje. Zatem, dołączam się do serdecznych podziękowań i gratulacji panu Profesorowi Jerzemu. Niech nam nadal służy wiedzą naukową, wiarą i mądrością. Ślę wielkie ukłony wobec szanownego pana Profesora Jerzego i gratuluję Redakcji tak szlachetnej inicjatywy. Z błogosławieństwem Bożym.

MARIANUS FLORCZYK
EPISCOPUS AUX. KIELCENSIS

Bp Marian Florczyk

GENERAŁ ZAKONU
ŚW. PAWŁA PIERWSZEGO PUSTELNIKA

JASNA GÓRA
UL. O. A. KORDECKIEGO 2, PL 42-225 CZĘSTOCHOWA
tel. +48 (34) 377 77 77, fax 365 35 31, e-mail: osppe@jasnagora.pl

Częstochowa – Jasna Góra, 2016-03-11.
L.dz. 122 /16

Czcigodnemu Konfratrowi Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika, profesorowi Jerzemu Wojtczak-Szyszkowskiemu, znanemu i cenionemu piewcy filologii klasycznej, miłośnikowi literatury wczesnego chrześcijaństwa, emerytowanemu profesorowi Uniwersytetu Warszawskiego z okazji 50-lecia pracy naukowo-dydaktycznej i z życzeniami Bożego błogosławieństwa oraz opieki Jasnogórskiej Bogurodzicy Dziewicy.

PRZEŁOŻONY GENERALNY ZAKONU PAULINÓW

o. Arnold Chrapkowski

O. Arnold Chrapkowski
GENERAŁ ZAKONU

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

Lublin, 25. 02. 2016 r.

Wielce Szanowny
Prof. dr hab.
Jerzy Wojtczak-Szyszkowski

Wielce Szanowny Panie Profesorze,
Drogi Jubilacie,

mam zaszczyt w imieniu całego środowiska naukowego polskich patrologów złożyć Panu Profesorowi serdeczne życzenia z okazji jubileuszu 75 lat życia i 50 lat pracy naukowej. Pragnę przy tej okazji wyrazić ogromną wdzięczność za wieloletnią, niezwykle owocną działalność naukową i dydaktyczną w zakresie filologii klasycznej, historii literatury wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej oraz historii prawa w okresie średniowiecza.

Na szczególne wyróżnienie zasługują ogromna pasja i niezwykłe kompetencje, z jakimi podchodzi Pan Profesor do kwestii związanych z rozpowszechnianiem i popularyzacją języka łacińskiego i literatury w tym języku zapisanej. Znane i cenione są nie tylko dokonane przez Pana Profesora przekłady tekstów wczesnochrześcijańskich i średniowiecznych, ale także podręcznik i antologia tekstów, wykorzystywane do dydaktyki języka łacińskiego na wielu polskich wydziałach teologicznych i w seminariach duchownych. Wyjątkowy podziw budzi jednak przede wszystkim posiadana przez Czigodnego Jubilata niespotykana w dzisiejszym świecie umiejętność czynnego posługiwania się „lingua maiorum". Trudno w to uwierzyć, ale Pan Profesor w swojej dotychczasowej pracy napisał blisko 4 tysiące stron tekstów po łacinie! Słynne są także poetyckie dokonania Jubilata, obejmujące kilka tomików własnej poezji łacińskiej pisanej w różnych klasycznych metrach.

Specjalne słowa wdzięczności należą się Panu Profesorowi za wytrwałą, pół wieku trwającą pracę ze studentami oraz wypromowanie wielu magistrów i doktorów w zakresie filologii klasycznej, a także za chętne podejmowanie się recenzowania rozpraw doktorskich oraz dorobku habilitacyjnego i profesorskiego wielu polskich patrologów.

Przy okazji pięknego Jubileuszu pragnę wyrazić podziękowanie Panu Profesorowi także za wspaniałe świadectwo życia chrześcijańskiego, przejawiające się w wieloletniej działalności na rzecz Kościoła w Zakonach Rycerskich:

jako Zwierzchnik polskiego Zakonu Rycerskiego Grobu Bożego w Jerozolimie oraz Komandor Rycerstwa Jasnogórskiej Bogarodzicy.

Jeszcze raz dziękuję Jubilatowi za pogodną i życzliwą osobowość, a przede wszystkim za wysoką osobistą kulturę, chciałoby się powiedzieć kulturę klasyczną, którą zna w teorii i reprezentuje w praktyce, kulturę – co należy we współczesnym świecie do rzadkości – łączącą w sposób mądry to, co starożytne, z tym, co chrześcijańskie. Życząc jak najlepszego zdrowia i długich lat twórczej pracy, pragnę zadedykować Drogiemu Panu Profesorowi słowa, które wypowiedział o Bazylim Wielkim jego przyjaciel Grzegorz z Nazjanzu: „Wszyscy ludzie rozumni są zgodni co do tego, że pierwsze miejsce wśród naszych dóbr zajmuje kultura umysłowa. Ale nie tylko ta nasza, szlachetniejsza, która […] troszczy się jedynie o zbawienie i piękno ducha, lecz i kultura pogańska, którą wielu chrześcijan niesłusznie pogardza jako zdradliwą, niebezpieczną i oddalającą od Boga. […] O tyle z niej korzystał, o ile pomagała mu w głoszeniu naszej mądrości chrześcijańskiej” (*Mowa 43 na cześć Bazylego* 11. 13). Powyższa pochwała wielkiego Ojca Kapadockiego odnosi się w pełni do osoby Pana Profesora. Życzę, aby Drogi Jubilat mógł być jak najdłużej świadkiem przenikania się obu wspomnianych kultur, znajdując wdzięcznych wychowanków i naśladowców.

Ad multos annos!

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

Rev. Msgr Canon **WŁADYSŁAW WYSZOWADZKI** DD, PhD K.M. K.C.H.S.
Parish Priest of Christ the King London - Balham
55 Foxbourne Road, London SW17 8EN Tel: 020 86725070, Fax 020 86821770

Londyn 03. 05.

Czcigodny Księże Redaktorze!

Z okazji 50-lecia pracy naukowej i dydaktycznej Profesora Jerzego Wojtczaka – Szyszkowskiego ślę serdeczne gratulacje i życzę, by lata pracy dla dobra Kościoła, nauki i kultury obfitowały nowymi dokonaniami, które będą ubogacać skarbiec polskiej kultury religijnej i humanistycznej i dobrze będą służyć ich promocji w rodzimym środowisku jak również w całym Kościele Powszechnym. Niechaj Bóg błogosławi wszelkim dziełom podejmowanym przez Profesora, niech go zachowuje w zdrowiu i pomnaża efekty wszelkiej jego działalności.

Proszę przyjąć wyrazy należnej czci i głębokiego szacunku.

Ks. Władysław Wyszowadzki

Czcigodny Ksiądz Prof. Dr Hab.
PIOTR SZCZUR
Redaktor Naczelny VOX PATRUM
Ulica Chopina 29
Katolicki Uniwersytet Lubelski
20 - 950 Lublin

TABULA GRATULATORIA*

BLANDZI Seweryn, Instytut Filozofii PAN

BRZUSKA Barbara, Uniwersytet Warszawski

DUBISZ Stanisław, Uniwersytet Warszawski

DWORACKI Sylwester, Uniwersytet Adama Mickiewicza (Poznań)

ECKMANN Augustyn, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

FIGIEL Józef, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

GÓRALSKI Wojciech, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

GRZEŚCZAK Inga, Uniwersytet Warszawski

ILUK Jan, Uniwersytet Gdański

KALINKOWSKI Stanisław, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa); Wyższe Metropolitalne Seminarium Duchowne (Warszawa)

KALINOWSKA Ambrozja Jadwiga, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski (Olsztyn)

KASHCHUK Aleksander, Ukraiński Katolicki Uniwersytet (Lwów)

KOCHAŃCZYK-BONIŃSKA Karolina, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

KOŁOSOWSKI Tadeusz, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

LACHOWICZ Jerzy, Papieski Wydział Teologiczny (Warszawa) – Studium Teologii (Białystok); Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne (Białystok)

LEW Agnieszka, Uniwersytet Warszawski

LEWANDOWSKI Ignacy, Uniwersytet Adama Mickiewicza (Poznań)

ŁUŹNIAK Adam, Papieski Wydział Teologiczny (Wrocław)

MAŁECKI Zdzisław, Wyższe Seminarium Duchowne (Częstochowa)

MEJZNER Mirosław, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

MIERZEJEWSKI Zdzisław, Wyższe Metropolitalne Seminarium Duchowne (Warszawa)

OBRYCKI Kazimierz, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)

OŻÓG Monika, Opole

---

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

PAWŁOWSKA Alina, Uniwersytet w Białymstoku

PIETRAS Henryk, Pontificia Università Gregoriana (Rzym)

POCHWAT Józef, Międzyzakonne Formacyjne Studium Teologiczne

POPIOŁEK Magdalena, Uniwersytet Warszawski

POSZEPCZYŃSKA Maria, Uniwersytet Warszawski

PYTLIK Wincenty, Wyższe Seminarium Duchowne (Pelplin)

SALOMONOWICZ-GÓRSKA Iwona, Uniwersytet Warszawski

SARNOWSKA-TEMERIUSZ Elżbieta, Instytut Badań Literackich PAN

STAROWIEYSKI Marek, Uniwersytet Warszawski; Papieski Wydział Teologiczny (Warszawa)

STRANKOWSKI Marian, Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne (Białystok)

TUREK Waldemar, Pontificia Università Urbaniana (Rzym)

TURZYŃSKI Piotr, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

WÓJCIK Grzegorz, Wyższe Seminarium Duchowne (Rzeszów)

ZAWADZKA Magdalena, Uniwersytet Warszawski

ZMORZANKA Anna, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ŻELAZNY Jan, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II (Kraków)

PROF. DR HAB. JERZY WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI: CURRICULUM VITAE

Jerzy Wojtczak-Szyszkowski, urodzony w Warszawie 2 października 1939 r., absolwent ówczesnego Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Warszawskiego, doktor habilitowany nauk humanistycznych, emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego, przez trzy kadencje pełnił funkcję Kierownika Zakładu Języków i Literatur Antycznych Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego, absolwent Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej, Kawaler Papieskiego Orderu Świętego Grzegorza, Wielki Oficjał Zakonu Rycerskiego Grobu Bożego w Jerozolimie.

Studium filologii klasycznej poszerzył o badania nad pismami Ojców Kościoła i hagiografią polskiego średniowiecza oraz kulturą tego okresu, problematyką niezwykle ważną dla promocji kultury chrześcijańskiej w naszym kraju, zwracając uwagę na szerzący się kult Matki Bożej już u zarania chrześcijaństwa w Polsce. Owocem tego są m.in. przekłady i studia filologiczne nad życiorysami św. Kingi i św. Stanisława Biskupa i Męczennika, publikowane jako książki i w innej formie.

Szczególnie bliska mu jest problematyka związana z kulturą polską, dlatego stara się szerzyć wiedzę na temat kultury polskiego średniowiecza w swoich wykładach i piśmiennictwie. Kultura ta bowiem, mająca swoje korzenie w kulturze łacińskiej, pozostaje w bezpośrednim związku z kulturą europejską w jej najlepszej postaci.

Oryginalne teksty napisane w języku łacińskim przez Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego oraz tłumaczone przez niego na łacinę obejmują blisko 4000 stron, wśród nich na pierwsze miejsce wysuwają się liczne dokumenty i akta związane z procesami beatyfikacyjnymi polskich kandydatów na ołtarze (m.in. był w ścisłym gronie tłumaczy procesu beatyfikacyjnego obecnie już kanonizowanego Arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, Ojca Maksymiliana Marii Kolbego, Błogosławionego Ojca Honorata Koźmińskiego, Błogosławionej Matki Marii Karłowskiej, Błogosławionej Sancji Szymkowiak, Błogosławionej Matki Marii Darowskiej, oraz tłumaczem dokumentów sądowych i innych tekstów). Odznaczony honorowym dyplomem na Certamen Capitolinum, autor ponad 120 prac naukowych i popularno-naukowych różnej objętości, autor podręczników do nauki łaciny, promotor wielu prac magisterskich, 8 prac doktorskich, autor licznych recenzji doktorskich, habilitacyjnych i dorobku osób ubiegających się o tytuł naukowy profesora.

Twórca wielu przekładów również na język polski, m.in. dokumentu związanego z ustanowieniem Orderu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi

Panny przez Papieża Urbana VIII, będącego prawzorem obecnego Orderu Rycerstwa Jasnogórskiej Bogarodzicy.

Jego praca związana z recepcją jednego z najważniejszych dokumentów średniowiecznej kanonistyki przedgracjańskiej przez polskie prawo cywilne tamtego okresu, mianowicie szesnastego rozdziału Dekretu Iwona z Chartres, do której dołączony został dokonany przez niego pierwszy polski przekład tekstu owego dokumentu, ma istotne znaczenie dla wskazania wpływu kanonistyki przedgracjańskiej na polskie prawo cywilne i zwyczajowe w okresie przed ustawodawstwem Kazimierza Wielkiego. W roku 2014 ukazał się przekład i opracowanie trzech rozdziałów słynnego dzieła jednego z najwybitniejszych kanonistów średniowiecza, Burchardta z Wormacji, pod kątem wyjaśnienia stanowiska Kościoła w okresie poprzedzającym spór o inwestyturę.

Członek Association Internationale des Etudes Patristiques, nadto Sekcji Patrystycznej dawniej funkcjonującej przy Komisji do Spraw Nauki Episkopatu Polski, Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim Towarzystwa Naukowego KUL, Członek Zwyczajny Warszawskiego Towarzystwa Naukowego, Polskiego Towarzystwa Filologicznego, Członek honorowy Komitetu Katyńskiego.

W swojej działalności pedagogicznej i naukowej koncentruje się na promocji kultury i doktryny chrześcijańskiej w naszym społeczeństwie, gromadząc również wokół siebie osoby, którym ta kultura jest bliska.

Jego wykłady na różnych uczelniach cieszą się dużą popularnością i gromadzą licznych słuchaczy, którzy w ten sposób przyswajają sobie wiedzę o kulturze chrześcijańskiej naszego narodu w dawnych wiekach, a przez to zyskują impuls do naśladowania wielkich świętych i wybitnych postaci w naszych dziejach. W ostatnich latach zajmuje się również prezentacją tych postaci w środowiskach polonijnych za granicą.

Autor wydanego w 2004 roku zbioru poezji łacińskiej, wydany w roku 2011 zbiór drugi był prezentowany w środowisku naukowym i artystycznym Warszawy 20 października ubiegłego roku. W jednym i drugim zbiorze znajdują się m.in. utwory poświęcone kultowi Matki Bożej Jasnogórskiej. Utwór „Luctus Mariae" znajdujący się w tym zbiorze, do którego napisał muzykę warszawski kompozytor Paweł Łukaszewski, został wykonany w czasie festiwalu pasyjnego „Crucifixus est" w roku 2012. Do innych łacińskich tekstów poetyckich jego pióra zostały napisane liczne utwory przez współczesnych kompozytorów polskich, m.in. na jednym z Festiwali Muzyki Sakralnej w Częstochowie „Gaude Mater Polonia" wykonany został utwór o Jasnogórskiej Bogarodzicy. Istnieje szereg edycji fonograficznych tych utworów, m.in. w roku 2015 ukazała się płyta zawierająca utwory muzyczne skomponowane do napisanych przez niego łacińskich tekstów, obok kompozycji napisanych do tekstów papieża św. Jana Pawła II.

Przez trzynaście lat pełnił funkcję Zwierzchnika Polskiego Zakonu Rycerskiego Grobu Bożego w Jerozolimie, od momentu zaistnienia Zwierzchnictwa i powierzenia mu tej funkcji zabiegał i nadal zabiega o promocję Zakonu na

terenie kraju i dobre imię Zwierzchnictwa w całym Zakonie. W wywiadach prasowych, wystąpieniach telewizyjnych i radiowych zapoznaje społeczeństwo katolickie w Polsce z celami i funkcją Zakonu we współczesnym świecie, nawiązując do jego historii i tradycji, ukazuje doniosłość jego roli i znaczenie działalności jego członków dla podtrzymania obecności Kościoła katolickiego i chrześcijan w Ziemi Świętej.

Znajomość problematyki kościelnej i języka Kościoła, którą posiada prof. J. Wojtczak-Szyszkowski, pomaga mu w rozwiązywaniu wielu problemów różnej natury. Ofiarowuje swój czas, pracę i umiejętności również dla sprawy elitarnego, zatwierdzonego przez papieża św. Jana Pawła II, Rycerstwa Jasnogórskiej Bogarodzicy, w którym działa już od dwudziestu lat. Jako Komandor Rycerstwa Jasnogórskiej Bogarodzicy zabiega o szerzenie kultu Matki Bożej i rodzimych Świętych w środowisku akademickim i naukowym w Polsce. Dzięki Jego działalności idee rycerskie znajdują coraz większy rezonans wśród społeczności katolickiej w Polsce.

ks. Piotr Szczur

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Eirini ARTEMI*

EMBRACING GREEK PHILOSOPHICAL THINKING IN THE FATHERS OF THE 2ND - 5TH CENTURIES

Hellenistic philosophy is the root of Christian theology. Christian theology could not exist without the intellectual curiosity that was unique to ancient Greece[1]. Early Christian Fathers were slow to develop a distinctly Christian philosophy. When they did, their philosophical environment was mainly Stoic, Epicurean, Platonic, Aristotelian and Neo-Platonic. This mind-set directly influenced the historic development of Christian philosophy and theology. In the beginning of Christianity, there was a absolute hostility towards Greek Philosophy. The conflict between the two modes of thought, Greek philosophy and Christianity, is recorded in Paul's encounters with Epicurean and Stoic philosophers in Acts (Acts 17: 18), his diatribe against Greek philosophy in 1 Corinthians (1Cor 1: 18-31) and his warning against philosophy in Colossians (Col 2: 8). However, as Christianity spread throughout the Hellenic world, increasingly church leaders were educated in Greek philosophy. The dominant philosophical traditions of the Greco-Roman world at the time were Stoicism, Platonism, Aristotelism, Epicureanism and later Neoplatonism. These were readily incorporated into Christian ethics and Christian theology[2].

To many of the early Church Fathers, classical philosophy was erroneous for the simple reason that it did not emanate from divine revelation. It was secular and pagan. Also, the first Christian apologists, who defended against Greek pagan theology and Greek philosophy in many forms over the centuries, starting with Paul the Apostle in the early church and Patristic writers such as Origen, Justin Martyr, Tertullian and later Cappadocian Fathers, confidently used philosophical reasoning, and though they attacked philosophers they used their language whenever they could. They thus created the basic method of traditional Christian theology[3].

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

[1] Cf. D. Allen – E.O. Springsted, *Philosophy for Understanding Theology*, Louisville 2007, 17.

[2] Cf. D.W. Graham – J.L. Siebach, *Philosophy and Early Christianity*, "FARMS. Review of Books" 11 (1999) fasc. 2, 212.

[3] Cf. G. Patronos, *Hellenism and Christianity*, Athens 2003, 17.

Generally, the early Church Fathers complained that whereas Greek philosophers may have argued over words, Christianity possessed the Word, true wisdom as revealed by God. So, the early Church Fathers believed that studying Greek thought would contaminate Christian morality and promote heresy. For the early Church Fathers, there would be no compromise between Greek philosophy and Christian revelation. However, there were other Church Fathers who defended the value of studying classical literature and philosophy[4]. The classical Greeks could aid in the moral development of children because the Greeks, though pagan, still embraced a virtuous life. Knowledge of Greek thought helped Christians to explain their beliefs logically and enabled them to argue intelligently with critics of Christianity. It was Clement of Alexandria (c. 150-215) who engaged reason to support faith by trying to make Christianity more intellectually respectable[5]. As Clement once wrote in his *Stromata*: "thus philosophy acted as a schoolmaster to the Greek, preparing them for Christ, as the laws of the Jews prepared them for Christ"[6]. Using the language and techniques of Greek philosophy, Christian intellectuals changed Christianity from a simple ethical creed into a theoretical system. From this "Hellenization of Christianity" Christian theology was born in a linguistic form. Christ was depicted as the divine Logos in human form. Stoicism was incorporated into the belief that all are equal and united in Christ[7].

1. The adaptation of Greek philosophical thought in the data of the Triune God's Revelation. At first, when the early Christians began to explain the distinctive concept of God that had been revealed in the historic Person of Jesus Christ, the Son of God, they do not seem to have been concerned about the methodological issues of human thinking that had been developed in Greek philosophy[8]. Later, as the Christian Fathers pulled together the implications of the self-revelation of Triune God as Father, Son and Holy Spirit – a new realization of the essence and nature of God came into view. Two terms, οὐσία and ὑπόστασις, were adopted by the Christian Church from Greek philosophy. They were terms based on the language and culture of a given society with an academic discipline[9].

Generally, the two major intellectual configurations of history, Hellenism and Christianity are usually treated by most scholars as very important features of the fourth and the fifth centuries. The conditions and processes which

[4] Cf. ibidem, p. 25-43.

[5] Cf. E. Artemi, *Clement's of Alexandria teaching about the cryptic philosophical tradition*, VoxP 34 (2014) t. 62, 61-71.

[6] Clemens Alexandrinus, *Stromata* I 5, 28, PG 8, 717D, transl. E. Artemi.

[7] Cf. J. Zizioulas, *Hellenism and Christianity: The Meeting of Two Worlds*, Athens 2003, 103.

[8] Cf. J.A. Fowler, *The Triune God in Christian Thought and Experience*, Fallbrook 2013, 17.

[9] Cf. E.G. Flett, *Persons*, *Powers and Pluralities. Toward a Trinitarian Theology of Culture*, Cambridge 2011, 224. See Th.F. Torrance, *The Mediation of Christ*, Colorado 1992, 48.

occurred during the three centuries before that and which lead to this dynamic synthesis of Hellenism and Christianity are still difficult to trace.

In Orthodox Patristic Theology, the use of Greek philosophy was concerned mainly with terminology and schemes and less about the acceptance or rejection of Greek religious thinking. Certain Greek Fathers affirmed until the 14th century that Patristic Hellenism was focused on the notion of self-transcendence rather than its earlier focus during the pre-Christian era. So the Fathers wanted to have a smooth path that neither rejected secular wisdom nor elevated it to something to be venerated. The official position of the Church repelled both fanatic monks' contempt for "secular" wisdom, and the excessive admiration by certain scholarly circles, which had upset the established equilibrium and composure of the great Greek Christian Fathers[10].

Greek thinking passed through a creative encounter with Christianity and suffered major transformations, whilst for Christianity, its Hellenization was not eliminated. It was made to change orientation, to obtain information that it had not previously had. For example, in the area of Christology, the purpose of these transformations was to preserve the heritage of Jewish monotheism from misconceptions and polytheism, Neoplatonism etc. In the history of the Church, the spirit of the Greek Fathers, built on the New Testament, offered solutions how to avoid these risks[11].

According to George Martzelos: "the use of contextual representations and images in order that the doctrinal truths to be understood by people with different cultural backgrounds, is often not only legitimate but also necessary. This is a fundamental missionary and educational authority, which is deeply rooted in the history and the life of the Church. But the use of these contextual representations and images [was] limited only to the morphology of the doctrine and leaves intact and unformed its essence"[12]. Mainly, the early Christian Fathers of the 4th and 5th centuries saw in ancient Greek thought elements or germs of divine revelation. But also before them, Origen, Justin Martyr, Tertullian and Clement of Alexandria adopted some terms from Greek philosophy. They viewed Greek philosophy as a useful means for interpreting and sharing their faith. The Cappadocian fathers in particular, and the Alexandrian and several Antiochian theologians formulated the attitude of Orthodox Christianity toward ancient Greek heritage[13]. Early Church Fathers like Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, and John Chrysostom added that the purpose of education should be to develop the human being into a person possessing

[10] Cf. Zizoulas, *Hellenism and Christianity*, p. 99.

[11] Cf. ibidem, p. 111-112.

[12] Cf. G.D. Martzelos, *Theologikos animismos and orthodoxy pneumatology*, "Kath odon" 4 (1993) 105.

[13] Cf. D.J. Constantelos, *Hellenic Paideia and Church Fathers – Educational Principles and Cultural Heritage*, http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8143 [access: 18.12.2015].

faith in a core of values and persistent motivation to apply them in everyday life until the icon of Christ is formed in him or her.

Early Christians came to the conclusion that they too should strive to likewise keep before their eyes those things of beauty, goodness and excellence, such as will inspire them to truth, wisdom, and love of God. Also, they concluded that they should educate their children in that same tradition of the Orthodox Christian Faith and Hellenic (Classical) wisdom. Further, Basil the Great, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, the Theologian, and John Chrysostom became successful men of letters, great theologians and Church leaders. They had studied in Athens, Constantinople, and Antioch – called Athens of East. They had the best education available and became effective social reformers, defenders of Orthodox Christianity, and supporters of Greek learning[14].

2. The friendly and hostile attitude of Church Fathers to Greek philosophy in the 2nd and 3rd centuries. The development of Christian philosophy and apologetics was due on one hand to the hostile attacks of detractors against the apologists and, on the other hand, to the desire for understanding the meanings revealed by this teaching and for reaching a more comprehensive vision of the world and human life. On the other side, Justin Martyr, Tertullian, Clement of Alexandria and Origen, were in favor of the Greek philosophy and distinguished it from the Greek pagan theology. Generally, the apologists and mainly Justin Martyr had as their object the defence of Christianity against the objections raised by intellectual contemporaries in the Greco-Roman world, especially the charge that Christians were atheists and to show that seeds of the divine truth existed in the texts of ancient Greek philosophers. He tended like Clement to associate God's Fatherhood with creativity in a way that is foreign to the New Testament books but had important precedents in Plato. So, Flavius Justinus Martyr (ca. 100-164) admired Plato's philosophy and used some Platonic terms, but not necessarily with Platonic meaning[15].

He underlined that every person as a rational being shares in the "Logos", carrying within himself a "seed", and can perceive glimmers of the truth. Thus, the same Logos who revealed himself as a prophetic figure to the Hebrews of the ancient Law also manifested himself partially, in "seeds of truth", in Greek philosophy. He analyzed Christian teaching as real philosophy. He believed that all truth was God's truth. Borrowing from John's treatment of the Word, Logos in Greek, in his gospel, Justin explained that any truth in Greek or pagan philosophies was the Word or Logos reaching out to sinful humanity[16]. He insisted that Plato's God was the God of the Bible and Socrates was a Christian before Christ, just as Abraham was. He argued that as Moses and

[14] Cf. ibidem.

[15] Cf. V. Adrian, *The Christian Apologist attitude towards philosophy of their time*, DOI: 10.5593/sgemsocial2014/B31/S11.109 [access: 19.01.2016].

[16] Cf. Iustinus Martyr, *Apologia II* 13, 4, PG 6, 465D.

the Old Testament writings were older than the Greek philosophies, any truth the Greeks had was borrowed from the Jewish prophets[17].

Justin, especially in his first Apology, mercilessly criticized pagan religion and its myths, which he considered to be diabolically misleading from the path of truth[18]. So, for him Greek philosophy represented the privileged area of the encounter between paganism, Judaism and Christianity, precisely at the level of the criticism of pagan religion and its false myths[19].

The same thing was supported by Tertullian, some years later. This Latin father defined the same option of Christians with a dignified and elegant sentence that still applies: "Christ, our Lord, has said that he is the truth not a cultural fashion"[20]. The opposition of Tertullian to philosophy was indisputable. For him philosophy was the mother of heresy[21] and the philosophers were the patriarchs of heresy[22]. He deeply opposed Greek philosophy, because Valentinus, one of the Gnostics, belonged to Plato's school[23]; Marcion, another heretic, learned from the Stoics[24]; the idea that the soul dies came from the Epicureans[25]; also the refusal of the resurrection of the body is traced to all the schools of philosophers in general[26]; and the notion of the equality of matter with God springs from the teaching of Zeno[27]. The same subject-matter and the same arguments were used by philosophers and heretics, and for Tertullian heresy was the arch-enemy[28]. Even with this hostile attitude to Greek philosophy, he did not hesitate to claim the support of the philosophers when it suited his purpose. He underlined the point that Zeno agreed with Christian teaching about the Logos. The latter was the Creator of the universe[29]. Also, the Greek philosophers believed that the Spirit was the Creator of the universe[30]. Christians' belief about demons and angels was similar to Socrates' and Plato's

[17] Cf. D. Severance, *Justin Martyr: First Christian Philosopher*, http://www.christianity.com/church /church-history/timeline/1-300/justin-martyr-1st-christian-philosopher-11629596.html [access: 22.02.2016].

[18] Cf. Iustinus Martyr, *Apologia I* 7-10, PG 6, 337A-341B.

[19] Cf. ibidem.

[20] Tertulianus, *De virginibus velandis* I 1-5, PL 2, 889A: "Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit", transl. E. Artemi.

[21] Cf. idem, *De praescriptione haereticorum* VII 1-7, PL 2, 19A.

[22] Cf. idem, *De anima* 3, 1-4, PL 2, 651A-B: "Atque utinam nullas haereses oportuisset existere, ut probabiles quique emicerent, nihil omnino cum philosophis super anima quoque experiremur, patriarchis, ut ita dixerim, haereticorum". See 1Cor 2: 19.

[23] Cf. Tertulianus, *De anima* XVIII 20-30, PL 2, 678A; idem, *De praescriptione haereticorum* VII 9-10, PL 2, 19AB.

[24] Cf. idem, *De praescriptione haereticorum* VII 10-11, PL 2, 19B.

[25] Cf. ibidem VII 12, PL 2, 20A.

[26] Cf. ibidem VII 13-14, PL 2, 20A.

[27] Cf. ibidem VII 14-15, PL 2, 20A.

[28] Cf. R.E. Roberts, *The theology of Tertullian*, London 1924, 63-64.

[29] Cf. Tertulianus, *Apologeticus* XVII 1-5, PL 1, 375A-B.

[30] Cf. ibidem XXI-XXII, PL 1, 391B - 408A; idem, *De anima* V 18-21, PL 2, 653B.

teaching about them[31]. In *De anima*[32], he underlined that Stoics declared almost in Christian terms that the soul was a spiritual essence and at the same time the soul was a corporeal substance. Moreover, the frequency with which Tertullian quoted the philosophers was itself an indication that the subjects with which they dealt were far from being uninteresting or unimportant to him. He even admitted that the Greek philosophers had sometimes thought the same things as Christians[33]. At the same time in *Adversus Praxean* he accepted the "prolations" of the Gnostics for the purpose of his own explanation of the "economy" of the divine nature[34].

Another Christian writer of the 2nd century, who had a positive attitude towards Greek philosophy, was Clement of Alexandria. For him the Scriptures were also amenable to figurative expression, which Gnostics advanced in faith, were capable of understanding[35]. Clement emphasized the permanent importance of philosophy for the fullness of Christian knowledge, explained with special predilection the relation between knowledge and faith, and sharply criticized those who were unwilling to make any use of philosophy[36]. He pronounced definitely against the sophists and against the hedonism of the school of Epicurus. For Clement educated and mature Christians inevitably sought an understanding of God that went beyond a literal reading of the scriptures, catechism and faith and that this development required the application of philosophy[37]. Hence he perceived that the Old Testament and Greek philosophy were two great tributaries of the same stream that led to closeness with God. The aim was to know God as fully as possible.

Clement wrote *the Stromateis* which,

> "contain the truth mixed up with the opinions of philosophy, or rather covered over and hidden, as the edible part of the nut in the shell. For, in my opinion, it is proper that the seeds of truth be kept for the husbandmen of faith"[38].

Clement's work, synthesized Greek philosophical traditions with Christian doctrine and valued gnosis that with communion for all people could be held

---

[31] Cf. idem, *Apologeticus* XXI-XXII, PL 1, 391B - 408A.

[32] Cf. idem, *De anima* V 11-13, PL 2, 653A: "sed etiam Stoicos allego, qui spiritum praedicantes animam, pene nobiscum, qua proxima inter se flatus et spiritus, tamen corpus animam facile persuadebunt". See Roberts, *The theology of Tertullian*, p. 65.

[33] Cf. Roberts, *The theology of Tertullian*, p. 66. See Tertulianus, *De anima* II 39-62, PL 2, 650A-B.

[34] Cf. Tertulianus, *Adversus Praxean* VIII, PL 2, 163A - 164A.

[35] Cf. Artemi, *Clement's of Alexandria teaching*, p. 63; A. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden 2009, 29.

[36] Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 16, 96.

[37] Cf. ibidem I 3, 5.

[38] J. Kayne, *Some Account of the Writings and Opinions of Clement of Alexandria*, London 1835, 115.

by common Christians specially chosen by God[39]. He did not reject gnosticism as such, but was railed against false gnostics and their pernicious apocryphal writings[40]. His writings can be thought as systematic treatises. They consist of introductions to Christian faith and life, and miscellaneous reflections on these subjects, leading up to his conception of the ideal advanced believer – the Gnostic. His writings disclose the amazingly broad scope of his knowledge of both classical and Biblical literature.

Generally, these fathers and writers of the Church lived as Christians. Although some their ideas were influenced by Greek philosophers' teaching, they remained faithful members of the Church. They knew that the only way to union with God – θέωσις – is the Church's way. The simple faith of the baptized Christian contained all the essentials of the highest knowledge; γνῶσις gives to Christian the perfection and the latter became the beloved of Christ.

3. The friendly and hostile attitude of Church Fathers (Cappadocians and Chrysostom) to Greek philosophy in the 4th to 5th centuries. Even though vehemence and debate between Greek thought and Christian faith has never been missing from the stage of history and the experience of Hellenism, a mixture and an equilibrium were achieved during the fourth and fifth centuries because of the intellect of people like Basil the Great, Gregory of Nyssa, Gregory the theologian and others who were trained in the Greek classics and the Holy Scriptures[41]. These champions of the Catholic Faith endeavored to effect reconciliation in their work, while delineating differences.

The 4th century Cappadocian fathers Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa and also John Chrysostom drew a sharp line of demarcation between Greek religion and Greek culture[42]. They were careful with the use of Greek philosophy and they didn't permit the corruption of Christian theology by it[43]. So Gregory the Theologian underlined:

> "Attack the silence of Pythagoras and the Orphic beans, and the novel brag about, the Master said. Attack the ideas of Plato, and the transmigrations and courses of our souls, and the reminiscences, and the unlovely loves of the soul for lovely bodies. Attack the atheism of Epicurus, and his atoms, and his unphilosophic pleasure; or Aristotle's petty Providence, and his artificial system, and his discourses about the mortality of the soul, and the humanitarianism of his doctrine. Attack the superciliousness of the Stoa, or the greed and

[39] Cf. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 10, 6; Artemi, *Clement's of Alexandria teaching*, p. 64.

[40] Cf. C.W. Griggs, *The Origin and Formation of the Corpus of Apocryphal Literature*, in: *Apocryphal Writings and the Latter-day Saints*, ed. C.W. Griggs, Salt Lake City 1986, 35; idem, *Early Egyptian Christianity from its origins to 451 CE*, Leiden 1998, 59.

[41] Cf. Constantelos, *Hellenic Paideia and Church Fathers*, http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8143 [access: 18.12.2015].

[42] Cf. W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Washington 1985, 74.

[43] Cf. A. Theodorou, *History of Dogma*, I/2, Athens 1978, 519.

> vulgarity of the Cynic. Attack the Void and Full (what nonsense), and all the details about the gods and the sacrifices and the idols and demons, whether beneficent or malignant, and all the tricks that people play with divination, evoking of gods, or of souls, and the power of the stars"[44].

Although, Gregory of Nazianzus was usually disrespectful of pagan Greek philosophy or rather theology, many times he expressed his admiration for Greek authors of classical literature:

> "Let us leave such jesting to the legends and the Greeks, who think little of the truth, but they will enchant ear and mind by the charm of their fictions and the daintiness of their style"[45].

And yet he thought that Greek philosophy or works of literature didn't do any harm to man. It depended on the way that they were used by men: "We know that neither fire nor food nor iron nor any other of the elements is of itself most useful or most harmful except according to the will of those who use it"[46], "so from secular literature we have received principles of inquiry and speculation while we have rejected their idolatry"[47].

In his praise of Basil, Nazianzen challenged those who disparaged learning, and one had the sense that many Christians of his day thought secular learning was not appropriate for them[48]. Gregory underlined that Christians should not condemn the heavens, the earth, the air, just as some have wrongly interpreted them and venerate the creatures of God in place of God. They should select from them what would be useful both for life and enjoyment and avoid whatever is dangerous, not opposing creation to the Creator, as the foolish do, but acknowledging the Maker of the world from His works, and as the holy Apostle says, bringing every mind into captivity to Christ[49].

As it is obvious, Gregory considered education as the highest of all human endeavours. He gave such high praise, not only to "our education", that was Christian education, which concerned itself with salvation and spiritual contemplation; but he also praised what he called "external culture" – in other words, non-Christian Greek learning. Some Christians had thought this external culture was dangerous and led away from God. Gregory went on to show why those who thought this external learning was dangerous were in error.

---

[44] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 27, 10, PG 36, 24B - 25A, transl. Ch.G. Browne – J.E. Swallow, NPNF, Series II, vol. 7, http://www.newadvent.org/fathers/310227.htm [access: 29.2.2016].

[45] Idem, *Oratio* 2, 104, PG 35, 504B-C, transl. Browne – Swallow, NPNF Series II, vol. 7, http://www.newadvent.org/fathers/310202.htm [access: 29.2.2016].

[46] Idem, *Oratio* 43, 10, PG 36, 508A, transl. Browne – Swallow, NPNF, Series II, vol. 7, http://www.newadvent.org/fathers/310243.htm [access: 29.2.2016].

[47] Ibidem 43, 11, PG 36, 508C - 509A, transl. Browne – Swallow, NPNF, Series II, vol. 7, http://www.newadvent.org/fathers/310243.htm [access: 29.2.2016].

[48] Cf. ibidem.

[49] Cf. ibidem.

The examples he gave – fire, food, iron – were all things that can be used for good, and he placed the non-Christian learning in this same category. Gregory gave a forceful and eloquent argument for why such learning was appropriate.

Also, in the poem *Nicobuli filii ad patrem* he wrote hymns for the study of classical pagan Greek literature and philosophy for the education of Christian students. He advised Nicobulus to study rhetoric, history, grammar, logic, ethics and literature. Afterwards he should dedicate his thought, his mind and himself to the real God. Also, he should collect from the Greek texts things that were useful for his education and avoid pagan theology. Gregory paralleled the Greek text as roses with thorns. Nicobulus should embrace the roses and avoid their thorns. Gregory pointed to the risk, for Greek literature that offered more thorns than roses[50].

Despite his criticisms of Greek philosophers, on the whole he seemed to follow the policy of Origen, in whose writings he had immersed himself. In Origen's Letter to St. Gregory Thaumaturgus it was underlined that Christians should extract from the philosophy of the Greeks what may serve as a course of study or a preparation for Christianity. Origen spoke of despoiling the Egyptians, carefully extracting from Hellenistic philosophy, that which is true and helpful to the service of the Gospel[51].

Later Nazianzen's apophthegm "Avoid the thorns, pluck the roses"[52] would express his stance toward Greek culture in the Gregorian urge of discrimination and caution. His attitude may be described as critically positive[53]. Gregory had absorbed the teaching of Aristotle on logic; but he understood that the mysteries of God could not be proven by syllogistic reasoning. He was appreciative of Greek παιδεία and of the education he had received; but he firmly resisted the subjugation of Divine revelation to secular criteria[54].

On the other hand, Gregory of Nyssa supported that profane thought and education could be profitable for a Christian, although the bishop of Nyssa thought that the Church shouldn't allow a Greek way of gentile theology for a believer of Christ. This education offered much that could enhance the life and service of Christian and thus be an endowment to the Church:

> "For truly barren is profane education, which is always in labor but never gives birth. For what fruit worthy of such pangs does philosophy show for being so long in labor? Do not all who are full of wind and never come to

[50] Cf. idem, *Carmen 4. Nicobuli filii ad patrem*, PG 37, 1510A - 1511A.

[51] Origenes, *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum* 1-2, PG 11, 88A-D, transl. F. Crombie, ANF, vol. 4, http://www.newadvent.org/fathers/0415.htm [access: 29.2.2016].

[52] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 183, PG 37, 297B. This common expression can be found in Basil's of Caesarea (*Ad adolescents quomodo ex gentilium libris possint fructum capere* III, PG 31, 569D).

[53] Cf. F.W. Norris, *Of Thorns and Roses*, ChH 53 (1984) 455-464.

[54] Cf. S. Papadopoulos, *Gregory the Theologian. The Wounded Eagle of the Orthodoxy*, Athens 1980, 89-98; idem, *Patrologia*, vol. 2, Athens 1990, 497.

> terms miscarry before they come to the light of the knowledge of God, although they could as well become men if they were not altogether hidden in the womb of barren wisdom? […] Indeed, moral and natural philosophy may become at certain times a comrade, friend, and companion of life to the higher way, provided that the offspring of this union introduces nothing of a foreign defilement"[55].

In his work, *the Life of St. Gregory Thaumaturgus*, the brother of St. Basil spoke about the relation between Hellenism and Christianity. He explained that Gregory Thaumaturgus had received an excellent profane education[56] "outside wisdom"[57], "outside philosophy"[58], "outside teaching"[59]. He was not seduced by pagan thoughts of God, but he desired to be a good servant of the true God[60].

Another well-educated father of the Church, St. Basil the Great urged that the pagan classics should be properly selected and intelligently taught and received by students; then, their influence for their formation will be beneficial. Basil's acquaintance with pagan literature was that of an understanding friend, not blind to its worst qualities, but by no means condemning the whole on that account. However, it was clear that Basil recommended the study of pagan Greek literature on ethical and not aesthetic or scientific grounds. The chief value of this study in his mind was to stimulate the practice of virtue and to prepare the reader to understand Holy Scripture. But this emphasis on the ethical side did not exclude a genuine appreciation of the best in pagan Greek literature on Basil's part, and the range and familiarity of his knowledge of the latter revealed in all his works showed that he had drunk deeply from its fountain[61].

Another important father of the Church, John Chrysostom suggested that the secular world can be utilized to realize spiritual truths. In his work *Against the Opponents of the Monastic Life* he spoke with a pagan father whose son had adopted the monastic lifestyle. He stated that he would show the superiority of this course of action to the worldly situation the father wished for his offspring by means of only pagan arguments, not Christian[62] John Chrysostom certainly condemned pagan religion, but not the classical cultural inheritance.

---

[55] Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* II 11-37, PG 44, 329B-D, transl. A.J. Malherbe – E. Ferguson: Gregory of Nyssa, *The life of Moses*, New York 1978, 57. Cf. J. Payton, *Toward a Russian Orthodox Worldview for Post-Soviet Society*, in: *Orthodox Christianity and contemporary Europe: selected papers of the international conference held at the University of Leeds, England, in June 2001*, ed. J. Sutton – W. van den Bercken, Leuven 2003, 311.

[56] Cf. Gregorius Nyssenus, *De vita beati Gregorii Thaumaturgi* IV, PG 46, 900A - 901A.

[57] Ibidem, PG 46, 901A, transl. E. Artemi.

[58] Ibidem, PG 46, 901A-B, transl. E. Artemi.

[59] Ibidem, PG 46, 901B, transl. E. Artemi.

[60] Cf. ibidem, PG 46, 901A.

[61] Cf. Basilius Caesariensis, *Ad adolescents quomodo ex gentilium libris possint fructum capere* III, PG 31, 576C-D.

[62] Cf. Joannes Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* I, PG 47, 321A-D. See

He had said in his *Homily on the Second Epistle to the Thessalonians*:

> "Read, if you want, both our own [books], and those without [meaning pagan books] for they also abound in such examples. […] If you admire the works of philosophers, go even to them. They will instruct thee, relating ancient calamities, as will poets, and orators, and sophists, and all historians. From every side, if you will, you may find examples"[63].

Also, he brought arguments that "pagan philosophers" could as well teach something positive to us, as in the case of Magi:

> "For which of you, for Christ's sake, had made so long a pilgrimage – Magi for their pilgrimage to worship baby Jesus, traveled approximately two years, – you that have received countless benefits, as these barbarians, or rather, these wiser than the wisest philosophers?"[64]

John, patriarch of Constantinople, viewed Greek philosophy critically. He rejected every aspect of the ancient Greek teaching that was not conforming to the teaching of the Church, as the views of God, of the creation of the world and man. He also denied some Greek ideas of morality. He praised Socrates, Diogenes and Thivaios Krati only for their behaviour or ethics in their condemnation of material goods. He did not praise their metaphysical theories and ideas about God. He refuted Aristotelian thought on the accessibility of God, since John always taught that God is inaccessible. Generally, it is underlined that "in Chrysostom's eyes, pagan worship went hand in hand with Greek philosophy to constitute a unified opposition to Christianity, because he considered the philosophers to have provided the logic and justification for the worship of idols"[65].

A few decades after John Chrysostom, in the fifth century, two other very special Church Fathers, Cyril of Alexandria and Isidore of Pelusium, spoke about the relation between Hellenism and Christianity. Cyril, bishop of Alexandria, was initially educated in the classical Greek fashion, but after learning how to read and interpret secular texts, he continued his education by focusing on the Bible, theology, and Christian disciplines. Although the theological education of Cyril was heavily specialized it didn't happen the same with his

---

J.H. Gane, *Fourth Century Christian Education: An Analysis of Basil's Ad Adolescentes*, PhD in the School of Historical Studies, Newcastle 2012, 61-73.

[63] Joannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Thessalonicenses hom*. 2, 1, PG 62, 472A, transl. J.A. Broadus, NPNF, Series I, vol. 13, http://www.newadvent.org/fathers/23052.htm [access: 29.2.2016].

[64] Idem, *In Matthaeum hom.* 7, PG 57, 79C, transl. G. Prevost, NPNF, Series I, vol. 10, http://www.newadvent.org/fathers/200107.htm [access: 29.2.2016].

[65] M.M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Louisville – London 2002, 274; see also Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom*. 3, 3, PG 60, 414B, transl. J. Walker – J. Sheppard – H. Browne, NPNF, Series I, vol. 11, http://www.newadvent.org/fathers/210204.htm [access: 29.2.2016].

philosophical and secular education[66]. If someone studies a number of works by Cyril, he will find that this bishop's knowledge of secular education is general. It is certain that his education was mainly based on philosophical texts and on anthologies of Greek philosophers and poets. He handled Greek philosophy and secular literature with full attention; he neither despised it nor was he their prisoner. Besides, the patriarch of Alexandria did not reject ancient Greek thought as philosophy, but as theology. The motive was obvious. The contrast between Christian theology and Greek philosophy was only when Greek philosophy was presented as theology and Christian teaching as a certain philosophy. The dispute between them required common space that either one was claiming for itself. His rejection of "Greek fake worship as completely useless"[67] occurs as a theological crisis. When Cyril condemned as trash "Greek and avid […] bad thoughts" and exercised "criticism to the frauds of the Greeks"[68] it was clear from the context that he doesn't criticize Greek philosophy, but ancient Greek religiosity.

Generally, the archbishop of Alexandria praised the writings of the Greek authors in the structure and flow of speech, but stressed that their teaching differed from that of Scripture. The full Truth was revealed later. Additionally Cyril expressed his admiration of the Attic language[69], but he had realized that Divine Truth was not presented through beautiful words but by illumination of the Spirit. Only then could he be correct in his theology and not influenced by heretical teachings. He used the language of secular education as a coaching culture in the true Lord's admonition[70]. Cyril of Alexandria understood perfectly the simplicity and poverty of expressive resources that characterized biblical language, but he did not esteem the Holy Bible for the beautiful way of speech, but because in its bosom there was hidden the treasure of Divine Truth[71]. On the other hand, as an Alexandrian theologian, he praised Christian teaching against Greek Philosophy and at the same time he showed himself influenced by Platonic and Neo-Platonic philosophy.

Another Egyptian saint, Isidore of Pelusium expressed a critical acceptance of classical culture and philosophy[72]. He underlined that classical grammar, rhetoric and philosophy had fallen away from the truth. He appreciated Demosthenes and Homer. Isidore had a wide-ranging interest in everything secular and Divine, in everything that concerned the world in which we live and in everything that concerned the Church into which we are baptized. He

---

[66] Cf. E. Artemi, *The usage of the secular literature in the whole work of Cyril of Alexandria*, "Poreia Martyrias" 1 (2010) 114-125.

[67] Cyrillus Alexandrinus, *Commentarium in Joannem* in XII 20, PG 74, 81C-D, transl. E. Artemi.

[68] Ibidem, in VII 30, PG 73, 721C-D, transl. E. Artemi.

[69] Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Julianum* VII, PG 76, 857C.

[70] Cf. ibidem, PG 76, 857D i 860A.

[71] Cf. idem, *In epistulam I ad Corinthios* 4, 19, PG 74, 868B.

[72] Cf. Isidorus Pelusiota, *Epistula.* 65, PG 78, 773B.

spoke about the world and the Church[73]. From the whole work of St. Isidore it becomes obvious that the Egyptian saint had studied ancient literature and was largely influenced by it in language and style. He emulated the mode of expression of Isocrates, Aeschines, and above all, that of the orator Demosthenes[74].

The study of ancient literature by Isidore had a deep effect on him. It seems, indeed, that he had studied several ancient writers, from Homer – as mentioned before – through to the Hellenistic Jew Philo. He had such an ability to grow a subject with command, self-confidence, so as to leave no room for contesting the content of his epistles by the recipients of his letters. He believed, moreover, that the biblical texts had simple vocabulary, because the Divine wisdom was to be understood by all. The content of these texts was inspired by God. In contrast to secular wisdom, the Scriptures used varied vocabulary and complex wording and language[75]. The sophisticated form of language, of secular wisdom can be accepted by the Church if only it is used as a means of expression and interpretation of celestial meaning, and not as presentation of arbitrary ideas[76].

In no way did Isidore accept that secular wisdom could be used in order to distort or to supplant Divine Truth. He didn't condemn secular literature, but he did not attribute to it a great value for Christianity. He estimated that Greek literature had not as great value in the presentation of the Truth as the patristic writings[77]. He did not deny that a Christian could use the works of classical literature especially as tools for expressing his own, i.e. Christian ideas. This view was to be found in other Christian fathers that we have discussed above[78].

In conclusion the fathers' embrace of Greek thinking can be expressed by the words of Werner Jaeger: "the transformation of Hellenistic Greek Paideia into Christian Paideia is the greatest historical theme of this work. If it depended wholly on the will of the writer, his studies would end with a description of the vast historical process by which Christianity was Hellenized and Hellenic civilization became Christianized. It was Greek Paideia, which laid the groundwork for the ardent, centuries-long competition between the Greek spirit and the Christian religion, each trying to master or assimilate the other, and for their final synthesis"[79].

---

[73] Cf. G. Florovsky, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, transl. R. Miller, New York 1987, 191.

[74] Cf. E. Artemi, *Isidore's of Pelusium Teaching for the Triune God and its comparison to the Teaching of Cyril of Alexandria*, Athens 2012, 87.

[75] Cf. Isidorus Pelusiota, *Epistula* 67, PG 78, 1125A.

[76] Cf. idem, *Epistula* 281, PG 78, 1500D.

[77] Cf. Isidorus Pelusiota, *Epistula* 3, PG 78, 457C.

[78] Cf. Artemi, *Isidore's of Pelusium*, p. 89.

[79] W. Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, II: *In Search of the Divine Centre*, transl. G. Highet, New York – Oxford 1981, xi.

***

Greek was the language that Roman aristocrats used to show their culture. The Christians used Greek language and safeguarded a selection of philosophical and poetic texts. They distinguished Greek philosophy from Greek pagan religion. The Christian Fathers had to decide just how much Greek philosophy, they could safely incorporate into their own Christian theological and philosophical ideas[80]. As a final conclusion, we can say that the Greek Church was persuaded that the study of the works of Hellenic authors was both effective and preferable.

Christianity adopted Greek language and thought it existed within a Greek cultural milieu and Hellenic historical setting. As a whole, however, the Fathers of the Greek Church did not seek to borrow either the essence or content from ancient Greek thought, for those they possessed in their sacred Scriptures. The Church Fathers put together the best parts of Greek classical antiquity with the best of the teaching of Christian theology[81]. Nevertheless, in this effort Christian revelation did not escape infiltration by Greek thought, and Greek cultural and intellectual influences became interwoven with Christian faith. It was Christianity's encounter with Hellenism that made the former a cosmopolitan religion. This relationship, not without periodic tensions, prevailed throughout the Byzantine millennium and centuries beyond. Long before modern anthropologists, philosophers, and theologians, these Church fathers confirmed that Greek culture is the outer garment of religion and religion is the heart of culture, and that the two are inseparable. In this manner, the Hellenic heritage of literal texts can be considered a part of our Church's heritage. Christianity embraced Greek classical heritage while rejecting pagan cults[82].

AKCEPTACJA GRECKIEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ U OJCÓW KOŚCIOŁA OD II DO V WIEKU

(Streszczenie)

Ojcowie Kościoła nie byli ani nieprzejednanymi wrogami greckiej myśli ani nie odnosili się z nienawiścią do dzieł starożytnych pisarzy greckich. Bazyli Wielki nie wahał się pokazywać ludzi, o których mowa w dziełach literatury świeckiej, jako przykłady cnoty. Podkreślał on – podobnie jak inni autorzy – że nie wszystko w literaturze antycznej jest godne przejęcia, ale należy zachować to, co jest przydatne dla chrześcijaństwa, pomijając szkodliwą resztę. Cyryl Aleksandryjski nie odrzucał

[80] Cf. *Introductory Readings in Ancient Greek And Roman Philosophy*, ed. C.D.C. Reeve – P. Lee Miller, Indianapolis 2006, 6.

[81] Cf. D.J. Constantelos, *Christian Hellenism. Essays and Studies in Continuity and Change*, New York – Athens 1998, 14.

[82] Cf. A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford – New York 2011, 7.

starożytnej myśli greckiej jako filozofii, ale jedynie jako teologię. Kontrast pomiędzy chrześcijańską teologią i grecką filozofią istniał tylko wtedy, gdy ta ostatnia była przedstawiana jako teologia. Ojcowie greccy szanowali grecki sposób myślenia i grecki język, i używali ich w swoich pismach, ale zwalczali greckie praktyki związane z kultem. Artykuł prezentuje stosunek do filozofii pogańskiej, jej akomodację do myśli chrześcijańskiej oraz idee dotyczące edukacji świeckiej, reprezentowane przez wybranych Ojców i pisarzy wczesnochrześcijańskich z okresu od II do V wieku. Przede wszystkim omawia poglądy Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu, Jana Chryzostoma, Cyryla Aleksandryjskiego oraz Izydora z Peluzjum, gdyż im właśnie udało się zbudować most między hellenizmem i chrześcijaństwem bez ich zmieszania. Cyryl i Izydor reprezentują neutralną postawę pisarzy chrześcijańskich V wieku wobec filozofii pogańskiej.

Key words: Greek philosophy, Paideia, Justin Martyr, Clemens of Alexandria, Tertullian, Basilius of Caesarea, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus, John Chrysostom, Cyril of Alexandria, Isidore of Pelusium, Hellenism, Christianity.

Słowa kluczowe: filozofia grecka, paideia, Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski, Tertulian, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Cyryl Aleksandryjski, Izydor z Peluzjum, hellenizm, chrześcijaństwo.

BIBLIOGRAPHY

Sources

Basilius Caesariensis, *Ad adolescents quomodo ex gentilium libris possint fructum capere*, PG 31, 564A - 587D.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, PG 8, 685-1381, PG 9, 9-601.

Cyrillus Alexandrinus, *Commentarium in Joannem*, PG 73, 9-1056, PG 74, 9-756.

Cyrillus Alexandrinus, *In epistulam I ad Corinthios*, PG 74, 856-952.

Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Julianum*, PG 76, 489-1064.

Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, PG 35-36.

Gregorius Nazianzenus, *Carmen 4. Nicobuli filii ad patrem*, PG 37, 1505A - 1519A.

Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 183, PG 37, 297-300.

Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis*, PG 44, 297-430, transl. A.J. Malherbe – E. Ferguson: Gregory of Nyssa, *The life of Moses*, New York 1978.

Gregorius Nyssenus, *De vita beati Gregorii Thaumaturgi*, PG 46, 893-958.

Isidorus Pelusiota, *Epistulae*, PG 78, 177-1645.

Joannes Chrysostomus, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, PG 47, 319-330.

Joannes Chrysostomus, *In epistulam II ad Thessalonicenses hom.*, PG 62, 467-500, transl. J.A. Broadus, NPNF, Series I, vol. 13, ed. P. Schaff, Buffalo 1889, http://www.newadvent.org/fathers/2305.htm.

Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum homiliae*, PG 57, 13-794, transl. G. Prevost, NPNF, Series I, vol. 10, http://www.newadvent.org/fathers/200107.htm [access: 29.2.2016].

Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos*, PG 60, 391-682, transl. J. Walker – J. Sheppard – H. Browne, NPNF, Series I, vol. 11, http://www.newadvent.org/fathers/210204.htm [access: 29.2.2016].

Iustinus Martyr, *Apologia I*, PG 6, 328-439.
Iustinus Martyr, *Apologia II*, PG 6, 441-470.
Origenes, *Epistula ad Gregorium Thaumaturgum*, PG 11, 88-91.
Tertullianus, *Apologeticus*, PL 1, 257-560.
Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, PL 2, 9-74.
Tertullianus, *Adversus Praxean*, PL 2, 163-196.
Tertullianus, *De anima*, PL 2, 641-752.
Tertullianus, *De virginibus velandis*, PL 2, 887-914.

Literature

Adrian V., *The Christian Apologist attitude towards Philosophy of their time*, DOI: 10.5593/sgemsocial2014/B31/S11.109 [access: 19.01.2016].
Allen D. – Springsted E.O., *Philosophy for Understanding Theology*, Louisville 2007.
Artemi E., *Clement's of Alexandria teaching about the Cryptic Philosophical tradition*, VPatr 34 (2014) t. 62, 61-71.
Artemi E., *The usage of the secular literature in the whole work of Cyril of Alexandria*, "Poreia Martyrias" 1 (2010) 114-125.
Artemi E., *Isidore's of Pelusium Teaching for the Triune God and its comparison to the Teaching of Cyril of Alexandria*, Athens 2012.
Cameron A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford – New York 2011.
Constantelos D.J., *Hellenic Paideia and Church Fathers – Educational Principles and Cultural Heritage*, http://www.goarch.org/ourfaith/ourfaith8143 [access: 18.12.2015].
Constantelos D.J., *Christian Hellenism. Essays and Studies in Continuity and Change*, New York – Athens 1998.
Flett E.G., *Persons, Powers and Pluralities. Toward a Trinitarian Theology of Culture*, Cambridge 2011.
Florovsky G., *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, transl. R. Miller, New York 1987.
Fowler J.A., *The Triune God in Christian Thought and Experience*, Fallbrook 2013.
Gane J.H., *Fourth Century Christian Education: An Analysis of Basil's Ad Adolescentes*, PhD in the School of Historical Studies, Newcastle 2012.
Graham D.W. – Siebach J.L., *Philosophy and Early Christianity*, "FARMS. Review of Books" 11 (1999) fasc. 2, 210-220.
Griggs C.W., *Early Egyptian Christianity from its origins to 451 CE*, Leiden 1998.
Griggs C.W., *The Origin and Formation of the Corpus of Apocryphal Literature*, in: *Apocryphal Writings and the Latter-day Saints*, ed. C.W. Griggs, Salt Lake City 1986.
Itter A., *Esoteric Taching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden 2009.
Jaeger W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Washington 1985.
Jaeger W., *Paideia*: *The Ideals of Greek Culture*, II: *In Search of the Divine Centre*, transl. G. Highet, New York – Oxford 1981.
Kayne J., *Some Account of the writings and Opinions of Clement of Alexandria*, London 1835.
Martzelos G.D., *Theologikos animismos and orthodoxy pneumatology*, "Kath odon" 4 (1993) 95-115.
Mitchell M.M., *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Louisville – London 2002.
Norris F.W., *Of Thorns and Roses*, ChH 53 (1984) 455-464.

Papadopoulos S., *Gregory the Theologian. The Wounded Eagle of the Orthodoxy*, Athens 1980.

Papadopoulos S., *Patrologia*, vol. 2, Athens 1990.

Patronos G., *Hellenism and Christianity*, Athens 2003.

Payton J., *Toward a Russian Orthodox Worldview for Post-Soviet Society*, in: *Orthodox Christianity and contemporary Europe: selected papers of the international conference held at the University of Leeds, England, in June 2001*, ed. J. Sutton – W. van den Bercken, Leuven 2003, 299-318.

Introductory Readings in Ancient Greek And Roman Philosophy, ed. C.D.C. Reeve – P.L. Miller, Indianapolis 2006.

Roberts R.E., *The theology of Tertullian*, London 1924.

Severance D., *Justin Martyr: First Christian Philosopher*, http://www.christianity.com/church/church-history/timeline/1-300/justin-martyr-1st-christian-philosopher-11629596.html [access: 22.02.2016].

Theodorou A., *History of Dogma*, I/2, Athens 1978.

Torrance Th. F., *The Mediation of Christ*, Colorado 1992.

Zizioulas J., *Hellenism and Christianity: The Meeting of Two Worlds*, Athens 2003.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Sac. Marian BENDZA*

NATURA UNITATIS ECCLESIAE ET EVENTA ANNO DOMINI 1054[1]

Sic nominata Magni Schismatis Orientalis eventa, in commune conscientia intelliguntur describendum ac describile historicum *continuum*. Verum est, quia ipsamet eventa plena sunt sindubialis[2] expressionis, quae immaginationem emovere possunt, sed pro realiter longa perspectiva temporalis amotus, in mentibus hodiernorum Lectorum propriam opportunamque positionem non habent. De cetero, natura horum eventorum in certo sensu descriptam situationem vi improvisa evocavit.

Auctor intendit scribere hunc articulum pro reflexione propria super conglomeratum horum eventorum, praesentare ea volens aspectu tamen theologali, praecipue aspectu ecclesiologiae. Sic monstrata reflexio, de natura rei dogmatica, permittet commune cognita eventa praesentare aliomodo, alia luce ea illustrans, in aliarum relationum contexto.

Sed tamen articulus hic de natura rei historicus est, ideo atque reflexio historica non omittenda esse debet, praecipue cum volemus novam qualitatem cogitandi excitare. Hoc modo, quasi in conjunctione theologia – historia Ecclesiastica, possibili fiet nova relectio horum eventorum sensus, qua eo ipso evocabit novam qualitatem cognoscendi intelligendique protagonistarum actiones et, modestis conditionibus hujus articuli permittentibus, necessim correctionem facere nonnullarum, traditione petrificatarum thesum.

Sine dubio, fundamentum talis reflexionis relatio patristica esset. Scriptis de X et XI saeculis, monosignificanter crebriterque revelare permittunt non solum continuum eventorum, sed etiam verum, clausum in eis Misterium Ecclesiae, misterium in saeculis velatum, sed tamen infine revelatum!

Revelationis sucursum nominare possimus documentos, anniversarii causa Eventorum 1054 editos. In mente habeo, exempli modo, *Declarationem communem* (Anno Domini 2004, prima junii), a Papa Joanne Paulo secundo Constantinopolitano Patriarchaque oecumenico Bartolomeo primo, subscriptam.

---

* Sac. professor doctor habilitatus Marian Bendza – Antistes Cathedrae Historiae Ecclesiae Universali et Autocephalicarum Ecclesiarum Orthodoxarum Christianae Accademiae Theologicae in Varsovia; e-mail: mbendza@interia.pl.

[1] Hoc articulus in Latina Nova (Neolatina) scriptus est, primum opus in nova lingua, quae dialectus est Latinitatis.

[2] Sindubialis (neologismus) – dubiis privatus.

Accompanante actui huic congressu, osculum pacis redditum est et gravia verba auscultantur:

> „Nostrae [scilicet Orthodoxae Romanocatholicaeque] relationes formatas esse debent vera, profundaque communione in Christo, communione, quae etsi adhuc non plena – jam nunc incipit inter nos unitatis processum. Ideo cum gaudio magno decretamus, quia uniti sumus traditione inseparabilis Ecclesiae, quae semet concentratur in contextu Misterii Eucharistici”[3].

Jam hoc praesentatum parvum, sed tamen characteristicum fragmentum, monosignificanter refertur ad naturam Ecclesiasticam, relataque hae, pro gravitate documenti et gradus spiritualis subscribentium huncmet Personarum, non est ad ommittendum.

In hoc documento invenimus omnicognitum, sed in certo gradu controversionem expressum, problema nobis generans: „ecclesiasticae inseparabilitatis” Ecclesiae primo millenio Christianitatis. Estne vere hic periodus inseparabilis? In quali gradu?

De harum quaestionum causa utile videatur denue qualitatem hujus unitatis deliberare, praecipue in contextu Ecclesiae, quae est Communionis Electorum ac Vocatorum. Necessis atque videtur, plus profunda cognitio remonstrandarum „rimarum”, progressu historico in Mystico Corpore Christi factarum. Forsitan utile sit in lucem plenam stare factores parvomodo in historiosophica reflexione respectatos, exempli modo praesentia Normanorum et Historiae ecclesiasticae ipsorum significatio. Talimodo solvendum necesse videtur pro amborum Hierarcharum opinione, quia demonstrata supra unitas insufficiens tamen est. Animadverterunt Ei, atque relationes interconfessionales insufficientes demonstrantur, ideo alio modo debemus rem integram deliberare, invalida elementa ut validemus.

Sed tamen, pro formalis principiis theologiae quam viam eligere, novum falsum non gerendo? De unitate Ecclesiae thesis certo gradu tuta non est, se non omnes aspectus doctrinarum confessionum in memoria teneamus.

Fiat punctum initiale reflexionis nostrae eventum chronologice anterius, plenum theologici sensus, id est *Declaratio Communis* (7 decembris AD 1966), signatarii cujus erant Papa Paulus VI et Patriarcha Constantinopolis Athenagoras. Hoc documentum tertio paragrapho annuntiat:

> „Ideo res immense gravis est cognoscere naturam tensionum illis eventis (vel Schismatis Magni) accompanantium [adscriptum expositioque manu mea, M. B.]. Ipsi tensiones adducaverunt progressum eventorum multe longius […] quam auctores eorum nec intendebant, nec providebant”[4].

---

[3] Papa Joannes Paulus II et Constantinopolitanus Patriarcha oecumenicus Bartolomeus I, *Declaratio communis* (AD 2004, prima junii), punctum tertium.

[4] Textus *Declarationis Communis* (7 decembris AD 1966) Papae Pauli VI et Patriarchae Constantinopolis Athenagorae, AAS 58 (1966) 41. Advolvo sacerdoti E. Przekop, *Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987, 49.

Aliis verbis: Magnum Schisma Orientalis non erat intentio membrorum Ecclesiae saeculi XI, ideo facta est…

Hipothetice hanc sententionem possimus multimodo finire, sed haec situatio non facit nos liberos adaequatam conclusionem formare, conclusionem quae non solum statui facto deliberatae rei coherentem esset, sed etiam sicut in speculo reales, documentis testificatas tendentiones plene demonstraret.

Annorum sexagesimorum saeculi passati animadversio sindubiales tensiones Mediaevales (*Declaratio* prior) est nobis designatum magnum progressui cogitationis theologicae decadarum proximarum, cogitationis descriptae in *Declaratione* posteriore:

- Habebantne diversis periodis factae departitiones (vel „rimae" in Corpore Christi) characterem essentialem realitati ecclesiasticae aut non, solum accidentalem?
- Respectantibus tensionibus, possimusne eventa anni 1954[5] tractare stabilem dispartitionem Orientis de Occidente[6], et in consequentia facta hoc tempore ἀναθέματα debita in ambabus confessionibus habere, aut non?

1. Ecclesia in unitate cogitanda de Christo. Videtur, quia gravissimum, ecclesiali aspectu, fragmentum Evangelii est sicut nominata Declaratio Christi, quae est fundamentum existentiae ecclesiasticae, scriptum in Mt 16, 16-18. Hoc fragmentum unum divitissimum fragmentorum theologicorum tractatur pro sua dimensione qualitatis apostolatus, descriptione structuram ecclesiasticam, characteris spiritualis Potestatis demonstratione etc. In hac deliberata pericopa non mancant symboli imaginesque, constructae talimodo, quae atque hodierno tempore ad disputandum theologicum excitant, hac pro situatione controversionem non rare evocant.

E supra citata Declaratione, necessitatum nostrae deliberationis causa, unum solum passum praesentabo: οἰκοδομέσω μου τὴν ἐκκλησίαν – aedificabo societatem meam, societatem convocatorum (Ecclesiam).

Praesumptivum usum primam personam singularis ([*ego*] οἰκοδομέσω) et atque in singulari praesentatum objectum (τὴν ἐκκλησίαν) monstrant, quia in cogitatione Salvatoris existebat una et solum una Ecclesia, quae inspiratione Redemptoris in *continuo progressivo* „subdita est" , secundum verba Declarationis, Potestati Dei, cui gratia atque Ea fiet taliter fortis, ut omnes portae infernales, quasi sinfortes[7], nullam iniuriam Ei faciant. Ideo in cogitatione Christi realiter existabit non solum Ecclesia *una*, sed decisionibus Dei respectantibus, *sola* et *unica*. Ergo: supernaturalis.

---

[5] In homiletico-cathechetica praxi Magnum Schisma Orientale initiale punctum existendi Orthodoxiae in aspectu confessionis tradetur.

[6] Ipso modo ceteram „classici" problematis, S. Runciman et E. Przekop, opinionem dant.

[7] Sinfortes (neologismus) – sufficientibus ad agendum viribus privati.

Hanc supernaturalitatem suggerit atque qualitas hujus *continui progressivi*: Ecclesia erit aedificandum secundum constructionem grammaticalem *futuri exacti* verbi (οἰκοδομέσω). Contentus in radice hujus verbi nomen οἶκος (*domus*) revocat indirecte non solum naturam hujus aedificandi, sed atque aedificandi effectum. Potestate praesentis „in medio Ecclesiae" Christi, Domus Dei, sicut anterior Hierosolymitanis Domus Orationis (*Beit bit*) (cf. Is 56, 7) fiet atque domus constructus omnibus, ubi vel cervis sibi locum inveniet, vel hirundo nidum (Ps 84, 4).

Hic infinitivus οἰκοδομεῖν[8] non est tamen verbum monosignificans, quod confirmat annis vigesimis saeculi passati editus dictionarius *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[9] [*Religio in historia hodiernoque tempore*]. In conclusione articuli super ipsum thema legimus, quia in Novo Testamento aedificatio non res communitatis est, sed attingit *individuum*, quod Verbo Dei perfectionante, spirituali labore solum indirecte realitati transvivendi in societate res fidei influat, concentratum est nam super propriam perfectionem.

Ideo, theologicali sensu, supramonstratum *infinitivum* aliud objectum sequatur, id est „Auctor". Quis Auctor aedificandi est? Unum solum solvere videtur: ipse Dominus Declarator.

Sunt tamen nonnulli theologici Germanici (id est Kögel Cremerque)[10], qui inclinantur aliomodo describere Personam Constructoris. Ipsi, Vetero Testamento testificante, monstrant Auctorem Ecclesiae esse debet solum Deus Pater, Qui atque suos confessores alto gratu activitatis donaturus. Cogitationem suam declaratione Apostoli Gentium confirmant, dicentis quia omnis activitas humana in *principiali* Activitate Aeterna, Activitate Adonai oritur.

Ipse Auctor biblicus in *Epistola ad Ephesios* imaginem domus – Ecclesiae[11] utitur in sensu peculiari: sicut Aedificatio de Deo facta. Videtur tamen, quia hoc aspectus insufficiens est pro omissione activitatis hominis. Quod autem invenimus, simul apud Petrum ac Paulum, qui ipsi, sic praedominati eschatologicis ideis plena conscientia aspectum activitatis omittunt.

Ipsa eschatologica imago praesentabitur praecipue post mortem horum Apostolorum, cum desperate defense muri Templi Hierosolymitanis in memoria Templum Novum evocabunt, solum eschatologico modo participantem in apocalyptica Hierosolyma Nova. Lux autem in ea Agnus erit, „Protopresbyter" autem Sedens in Throno, Qui suam Sanctam Liturgiam festivam coram repraesentantibus humanitatis, 144 milia singnatorum, celebrabit.

---

[8] In *Septuaginta* repetitur circa 360-ties sicut analogicum verbi *bana*.

[9] *Die Religion in Geschichte Und Gegenwart*, 1928, editio secunda, 219. Advolvo P. Bonnard, *Jesus Christ edifiant son Eglise*, Paris, sine anno editionis, 5.

[10] Auctores dictionarii *Biblisch – theologisches Worterbuch der neutestamentlichen Griechish*, [Dictionarius biblico-theologicus Graeae Novotestamentalis], editio secunda, 1928; cf. Bonnard, *Jesus Christ edifiant son Eglise*, p. 6.

[11] Cf. Ph. Vielhauer, *Oikodome, das Bild von Bau in der christlichen Literatur von Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*, [*Oikodome. Imago aedificandi in literatura Christiana de Novo Testamento ad Clementem Alexandrinum*], Heidelberg 1939, 190.

Alteram dimensionem reflexionis apostolicae sanctus Joannes Theologus proponit, eschatologicum aspectum omittendo. Eius apocalyptica imago est una: aedificatio – formatio unitatis cum Agno, cum christianis et cum Patre.

In Declaratione Christi manifestatur atque mandatum unitatis expressum propheta Jeremia: Omnipotens promittit judicium super paganos (Jr 12, 16), quod suggerit solum dimensionem subiectivae unitatis cum Deo et confessoribus amabilem Deo in Israel esse[12].

In hac sermone sine dubio imago Christi inest immanenter – Lapis aedificantibus resolutus (ἀπεδοκιμάσαν)[13], sed Potestate Dei Caput Anguli factus[14]. Pro hac causa Christus Auctoritas sindubialis ecclesiasticorum est, sed non sicut solus Aedificator aut Custos Unitatis. Filius enim semper unus est cum Patre, vivens cum Eo in amore, id est in Spiritu Sancto.

Ideo dicens de supernaturali, incomparabili nulli rei Ecclesia Unica, in memoria teneamus relationes in Sanctissima Trinitate praesentes. Sunt enim ii modus Transdonationis Christi de Patre factae aliis, quamquam inferioribus. Veteris Testamenti associationes permittunt atque comprehendere Declarationem Christi elementum novi et aeterni foederis.

Verum est, quia existans jam in Edeno Proto-Ecclesia formabatur in principali contexto amicabilium relationum Adonai cum primis Parentibus, in praesentia quorum poterat Deus promenari Edeni spacia. Haec situatio evocabat gaudium hominis pro Deitatis Praesentia. Et nullus pudicus, nulla nuditas contactos obstabant… Erant nam homines sine peccato.

Sed tamen Christus Ecclesiam Novam annuntiat, ad struendum qualem invitat. Nam Ipse, adimplens Legem verbaque Prophetarum[15], cum praesentia judaismi Activitatem suam ligat; judaismus nam erit imago continuandi ac adimplendi Dei Plani Salvationis. Ecclesia Ejus erit ideo „supplementum" ac adimplendum Christi sacerdotalis missionis, missionis Templi, quae permittit inventum Abrahae in Petro, *qahal*[16] in Societatem Baptizatorum, Israel

---

[12] Cf. Bonnard, *Jesus Christ edifiant son Eglise*, p. 13.

[13] Verbum Graecum de terminologia juridica derivatur et falsificatis refertur. Antistites Populi Israelis tractabant Messiam falsificatum; suspiciones habens Hunc inaniter agi despicerunt Eum, in se magnam resposibilitatem pro hoc actu ponens. Atqui erat Jesus Deo utilis nimis Edificator Operis Dei. In margine: responbsabilitas moralis repraesentantium Populi Electi, qui stimulati Antistitium Sacerdotium aut Pharisaeorum decisionibus ad turpe agendum minima est in comparatione „functionarii"…

[14] Eam imaginem revocat Jesus indirecte, advolvens Vetero Testamento. Cf. Mt 21, 42; Mc 12, 10-11 aut Luc 20, 17.

[15] Cf. Mt 5, 17. Praesentatio docendi Christi in contextu adimplendi Legis in Ejus Persona ac activitate *Leitmotiv Evangelii secundum Matthaeum* videtur. In Christo omnis mesianistica Prophetia finitur. Possumus dicere, quia hoc modo revelantur duae directiones ecclesiastici progressus: una, cujus fundamentum est christologia et altera, fundata in judaistica Traditione, cujus cetere Hic Jesus fidelissimus Commentator fuit.

[16] In Neolatina nomen *qahal* [societas Judaeorum credentium] indeclinabile est.

in Populum Electum Foederis Novi[17]. Non insignificans est atque usus *futuri exacti*, quae monstrat Voluntatem Constructoris conducere opus suum in optimam finem, simili modo tamen confirmans existentiam qualis *continui*, id est progressus in tempore porrigentis existentiae hujus „organismus fidei", cuius essentia *expressis verbis* patefacta in Salvatore non est. Simili modo in silentio Hic tenet tempus initiandi hujus Struendi.

Possibiliter, „clavis comprehendi" Declarationis Salvatoris de parte Apostolorum (discipulorum)[18] in colligatione cum *quahal* inventa est. Unitas et qualitas organisationis hujus societatis *de natura rei* imago est organisandi Operis Christi. Ideo, etsi exceptionalitas ecclesialis certa est, in sensu organisationis repraesentat Ecclesia exemplificationem qualitatis existentium in Plenitudine Temporis religiosarum formarum.

Hoc modo formata Ecclesia semper ad Christum appellans, absolutam perfectionem in *continuo struendi* numquam attingit. Talis perfectio possibile fiet tum denique in Regno, ubi Jerusalem coeleste, cujus lampas est Agnus (cf. Ap 22, 5), Jerusalem quod fiet salvatis „portus recreationis".

Existat tamen quaestio aperta, minime difficilior prioribus, qualis est relatio inter Antiqui Foederis periodum formandi Ecclesiae et periodum Testamenti Novi. Theologia Romanocatholica, generaliter dicens, assertat clare, quia denique contextus Oblationis Christi et temporis Pentecostes permittit dicere de ecclesiali existentia *par excellence*[19]. Ideo videtur Vetus Testamentum solum typologice tractandum sicut forma praeparativa Testamenti Novi[20].

Talem opinionem comminuit tamen analysis qualitatis *qahal* phaenomeni, existantis millibus annis. Possumusne tale longum periodum solum indictionem tractare? Sine dubio sic. Arca Foederis erit semper typus Sanctissimi et Noe Arca typus consecrationis baptizmalis.

Existant tamen designata semiologica plus importantia quam typologia, exempli modo: cathegoria Populi Dei, autopraesentatio Israelis Gregis Domini, messianica dimensio fidei, theologia spei, regulariter practicata pietas biblica, „custodia institutionalis" Veritatis Dei etc. Hoc tamen elementum, quod haec designata colligit non solum fides est, sed ante omnia conscientia hominis credentis. Ipsa conscientia fundamentum est constructionis Ecclesiae, praecipue tamen educationis dimensione.

---

[17] Cf. Bonnard, *Jesus Christ edifiant son Eglise*, p. 25. Hic Auctor, referens ad praesentatam interpretationem Construendi Christi, nominavit eam „revolutionalem".

[18] Omnis Evangelista Apostolos *discipulos* nominat.

[19] Hodierno tempore Magisterium Romanocatholicum inclinatur praesentare Pentecostes tempus manifestationis jam existentis Ecclesiae, in silentio tamen tenetur tempus initiale hujus existentiae. Declaratio Jesu non poterat esse tempus initiandi, etsi Verbum Dei creavit coelos ac terram, quia Salvator dicit de Ecclesia in futuro. Certissimum solvendum problematis oblatio videtur – in Cruce et in altare…

[20] Cf. J. Laska, *Kościół, Eklezja, Chrystus*, Warszawa 2012, manuscriptum [proprietas Auctoris], 26.

Confessor judaismi in periodo ante Plenitudinem Temporis, conscientiam suam formabat super fundamentum Nationis. Omne membrum, Populo Electo ente cognoscit, quia electio ejus via erat ad absolutam Electionem Dei, omni sabbato synodusque in synagoga supplementum peregrinationum ad Templum. Societas credentium formavit Adonai quamquam directe, rhytmum viae ejus peregrinationibus *sophar* sono ardinans. Adonai, Petra Salvationis monstravit tamen omnibus quidquid majus: Adventum Messiae, adventum Epochae Novae.

In quali gradu „Epochae Novae" erat tamen incognitum mentibus Magistrorum. Ideo attendenda fiebat clara, perspicua omnibus signa, praecipue colligita cum reflexione biblica: Elian, Ignem, Diem illam… Erant attamen multi, qui atque nunc fundamentum vitae religionis in peregrinationibus *sophar* sonique videntur, sed…

Hoc momento ad aures eorum attingit Declaratio: „Tu es Petrus […] et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam" (Mt 16, 18).

Haec imago confessori judaistico in memoriam revenit struendum Templi Davidi – Salomonis, illo tempore restauratum a Herode. Sed veritas apparuitur major quam Templum, major Salomoni[21]…

Declaratio struendi est atque transdonatio dynamismi Christi in movendum hunc processum. In contexto hujus dynamismi incipiebatur novus actus Creationis Hominis Novi ac Novae Realitatis. Haec realitas optime illustrat imago Agni, quae Christus est, Cuique sunt omnia imagine germinis praesentata.

Unitas Ecclesialis est igitur multigrada et multidimensionalis. Ligamentum cum Christo est, ligamentum amoris fidelibus; unitas in Gratia et societas in Verbo; unitas sacramentalis et fides individualis.

Orthodoxa visio hujus unitatis duo aspectus habet: theologicum et canonicum. Theologalis comprehensio unitatis fundamentum suum in confessione Trinitatis Doctrinae, formatam conciliariter[22] dum septem primis conciliis generalibus invenit. Concorditer magisterio sancti Pauli, praesens in omni mundo visibilis Ecclesia „organismus" est constructus de „autocephalicis unitis", autonomicis societatibus confessorum, Ecclesiis localibus, quae omnes invicem plenitudinem (*pleromam*) constituent in fundamento amoris.

Importans signum hujus unitatis est atque κοινωνία sacramentalis, supporta acceptatione integraliter comprehensi Revelationis et atque realisatione vitae Ecclesialis in societate (convocatio synodorum liturgicarum, concilia etc.)[23]. Haec reflexio ad biblicam imaginem ecclesiologicam refertur:

- Unus Dominus, una fides, unum Baptisma – Eph 4, 5;
- Etsi nos aut Angelus de coelo nuntiaverit vobis aliud Evengelium quam nosmetipsi, anathema sit – Ga 1, 8.

Unum est enim Magisterium Domini, Evangelium.

---

[21] Ibidem, p. 27.

[22] Principium *sobornosti* – conciliationitatis.

[23] In conceptione Romanocatholica praecipue unitas confessionis fidei et unitas sacramentalis explicitur.

Confirmatio hujus traditionis in sermone sancti Irenaei invenimus: vera et catholica Ecclesia unam ipsamque fidem in mundo integro conservat[24].

Unitas in sacramentali dimensione fortiter dirigitur ad spiritualitatem. Sit confirmatio hujus rei avvolutum: „Accipite Spiritum Sanctum. Quorum remiseritis peccata, remissa sunt eis, quorum retinueritis, retenta sunt (J 20, 22-23)[25]. Hanc situationem confirmat atque sanctus Hilarius: uno dono sacramentali omnes uniti sumus[26].

Possumus ideo dicere, quia visibilis unitas „retorsio" est internae, invisibilis unitatis in Spiritu Sancto. Illa unitas ligas nos praecipue cum Christo, cum sororibus fratribusque, et vincula hujus unitatis irrompibilia videntur.

Effectu „contrapositionis" duorum conceptionum – ecclesiologiae sacramentalis (praecipue in Eucharistica dimensione)[27] et ecclesiologiae universalis[28] *communio* cum Christo videtur in Ejus Coena et Oblatione. Eucharistia, coronatio initiationis christianae est enim fundamentum Ecclesialis Existendi, etsi vita sacramentalis in conditionibus ecclesiasiticis fiet sui generis *novum*, praecipue in contextu dimensionis integritatis. Ecclesia enim semper continuanda, semper manens in Eucharistia[29], semper „fortificata" Christi unitate.

In memoria atque teneamus gravis significatio dimensionis antropologicae, *expressis verbis* concretizatae in deliberato passu Mt 16, 18: spatium ecclesialis struendi est homo. Petrus – petra repraesentare videtur omne genus humanum, cui in certo modo transdonatum est privilegium misterii constructionis.

Eo modo Christus in primo plano stat quaestionem personae, persona enim conducere ad finem cogitationem operis Christi debeat. Advolvens ad Boëtium[30], persona rationalis naturae individuae substantia, id est unica forma existendi naturae rationalis. Latinum adiectivum *individuus* significat unicum separatum, sed ante omnia unicum autonomicum. Ideo Christus, construens Suam Ecclesiam facit Eam „proprietatem" suam, etsi transdonavit hominibus

---

[24] Cf. Irenaeus, *Adversus haereses* I 1, 10.

[25] Secundum Vulgatam Novam papae Pauli Sexti.

[26] Cf. Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Psalmos* 1, 21, 5.

[27] Videtur res necessitas advolvere commentario Romanocatholico de initio XX saeculi: [Talimodo status unitatis] „consequentia est naturae societatis visibilis, quod est Ecclesiae. Sacramenta Sancta sunt enim visibilia media sactificationis, et quis digne ea utitur, certus essere potest, quia in actu accipiendi ea, Deus dat ei Gratiam invisibilem; se autem diversa genera mediorum hujus non existerentur, nemo sciisset qua uti debet et sine dubio utilibilis esset omnia aut, in contrario, omnia tractravisset rem tote indifferentem. Exempli causa non gravis esset forma visibilis aut informa actus accipiendi Corporis Domini Jesu in Sanctissimo Sacramento" (Cf. J. Tylka, *Dogmatyka katolicka* [Internet versio sine datibus editionis: www.opoka (20 X 2014)].

[28] Primis saeculis Ecclesiologiam eucharisticam praesentabant Patres et Doctores Ecclesiae Orientalis, exempli gratia sanctus Ignatius Antiochenus. Repraesentantem cogitationis occidentalis putare possumus sanctum Hipolitum Romanum Ciprianumve de Carthagine.

[29] Cf. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, 164.

[30] Boëtius (480-524), philosophus Romanus; suam famam definitionem *personae* includit in opere *De persona Christi* (PL 64, 1343).

possibilitatem desideratae autonomisationis, quae procedit de personalistica individualitate aut atque de tendentionibus separatisticis.

Sic vidimus, unitati ecclesialis contrastitur „unitas autonomica", „unitas entium autonomicorum". In contacto cum mysterio Christi fictica paradoxis unitatis in separatione fiat realitas logica: persona autonomica jus habet interagere cum mysterio Unitatis Dei, participat enim hoc modo in Trinounitate possibilem faciens modum progressus sui. Ne obliviscamur atque, quia realitas Trinitatis summa existentia est, atque ipsa characterizans se autonomicam. Dicimusne de Hipostasi Patris, Hipostasi Filii aut Hipostasi Spiritus Sancti? Ideo ecclesialis participatio in Mysterio Dei autonomismus characterizat, praeter quo Deus creat cum credentibus unitatem, permittens iis personalem libertem et transparentionem electionum conservare.

Ideo, in libera rationalisque autonomia personae qualitas „trigradualis unitatis" interpretatur. Interpretata est unitas, unicitas et exceptionalitas Ecclesiae omnes tres jussu Dei non separabiles, sed coëxistantes modo accibile simul Deo et homini.

Accuratio qualitatis autonomicae unitatis hujus non insignificans est pro fluctuationibus dynamismoque ecclesialium. Dicere potitur, quia electiones hominum declarantur non solum in adveniendo aut abeundo, sed atque in egoismo. Tan qualitatem electionum invenimus ideo *de natura rei* in „organismis ecclesiasticis", et hae electiones querelas et discussiones evocant super themate modi functionandi Ecclesiae. Nemo scit, quid gravissimus esset: oratio laborve charitativus, forsitan docendum? Omnes tres videntur in essentia sua et vere sunt atque elementa constructiva, sed Jesus admonit: Miseros semper inter vobis habetis, sed Me non semper (Mt 26, 11; cf. atque: Mc 14, 7; J 12, 8). Hoc significat, quia nostra communio cum Christo potest dirrompi, cum malo effectu atque hominis existentiae in Ecclesiastico aspectu, dum pauperes et ligata cum eis actio charitativa, sine dubio pretiosa et gravis, praesentabit clare suan „inessentialitatem" pro realitate Ecclesiali, non tan essentialem quam vita sacramentalis aut annuntiandum Doctrinam Domini. Quod magis, haec praesentatio demonstrat atque characteristicam realitati existentiae humanae possibilitas decisionalis: ab- aut reveniendi.

Ideo continuum Ecclesiae significatur facticis fluctuationibus. Liberum arbitrium potem simili modo causare declaratio pro Christo aut electio rerum Ei contrariarum. Vos atque abire voletis? – demandare videtur Deus. Et haec quaestio semper repetens verificator dynamismi vitae christianae est, sublimiterque characterisans momenta vivendi Ecclesiae „extra Christum", cum „orationem tenet" egoismus, aversatio, inamabilitas, aut spiritualis amotus de Spiritu Christi[31].

[31] Breve, etsi verisimiliter non de omnibus Christianis idem sentitum descriptum realitatis Ecclesiae inest in S. Runciman libro *Schizma Wschodnia*: „Tactus et moderatio sunt in optimo casu rare videtae in ecclesiasticis circulis, et se deerint pro ignorantia, effectus possunt tragici esse" (*Schizma*

Scimus tamen, quia unitas semper renovabilis est in Spiritu quia, sicut dicit sac. H. Paprocki[32] fluit ea de Unitate Dei; Ecclesia non est enim multitudo personarum in earum separatione, sed in unitate Gratiae Dei, vivens in multitudine rationabilium creaturarum, ante hanc gratiam genua flectantium.

Qualis ideo est dimensio unitatis ecclesiasticae in aspectu doctrinali?

Videtur, quia ipsa est cathegoria absoluta, praecipue in contextu unae fidei, unius Baptismatis, unae Eucharistiae, et ante omnia Unius Christi. Una est atque Veritas et Unum Regnum, descriptum Veritate. Sic contextualisata Ecclesia est unicum phaenomenum unicae, indivisae, sed autonomicis „elementis" constructae societatis, ubi Deus est omnis in omnibus. Ecclesia, effectu indirecti „tactus" manus Salvatoris, in duobus fundamentis construitur – in amore Dei et in amore proximi, ut eo modo Haec fiat realitas tan soteriologica, quam eschatologica.

Unitas et „unicitas" speciali modo campus est agendi Christi colligati cum Patre, de Quo accepit omniam potestatem in coelo et in terra (cf. Mt 28, 18). Hic Christus in Sacramentis realisat mandatam Ei Patre missionem intercessionis sacerdotalis Gratiae.

Principium unitatis est atque Spiritus Sanctus – Ecclesia est enim societas convocata de Spiritu, semper agentis et adjuvantis curriculum ecclesiasticorum eventorum[33]. Gratia Ei prophetia, ascesis, mystica, charismata coronant realitatem ecclesiasticam, significans atque autenticas vias salutis sanctificationisque[34].

Unus est conflatus unius Spiritus, gratia Cui creata est Scriptura. Scripturae Sanctae auctor (vel melius redactor), nullam rem accepit praeter propriam formationem educationis, aptabilis tamen Spiritu Sancto factus ad vere annuntiandum Veritatem Dei.

Spiritus Sanctus creat atque Corpus Christi – Ecclesiam visibilem, colligatam cum Ecclesia Invisibili, conagens cum Ea in realitate sacramentali et continuans Christi Struendum. Sicut dicit sac. Paprocki: „in descensione Spiritus, existata Ecclesia sicut Corpus", et atque Spiritus conditio plenitudinis vitae in Deo est[35].

Gratia Spiritui una est atque fides.

Unum baptisma…

Et una spes Eschatonis.

Wschodnia, Warszawa 1963, 20). Simul Auctor hujus characteristicae, ac ejus Receptor faciliter conspicit, quia haec verba apta sunt ad characterisandum eventa Anni Domini 1054.

[32] In articulo *Granice Kościoła*, [Internet versio sine datibus editionis: www.prawosławie.pl (20 XII 2014)].

[33] Sed atque Hic potest simul cum Christo esse repudiates…

[34] Cf. Paprocki, *Granice Kościoła* [pro Internet versione desunt numeri paginarum].

[35] Ibidem.

2. Unitas ecclesialis in *continuo* progressu. Persona humana praesens participansque in Mysterio Dei, fundamentum generat existentiae Ecclesiae visibilis in dimensione temporali, ubi divitiae realitatis Doctrinae „collidunt" cum conditionibus terrenis.

Antea, probabiliter jam apostolicis temporibus, sed certissime de IV saeculo, historiam Ecclesiasticam praedominantur fluctuationes humanae. Dominanta historiae fiunt non solum individuum peccatum, sed atque spectacularia et effectu gravia eventa, frequenter non coexistentia cum vita Ecclesiastica (exempli gratia translocatio sedis Caesareae de Roma ad Bosphor)[36]. Eventa hae causabant non solum mutationes in mentalitate, sed generabant legendares quamquam interpretationes, legitimizantes talem, et non alium, hominibus generatum rerum statum.

Cursus primae decadis saeculorum historiae Christianae, in postera historiographia[37] characterisatus est „Christianitatem indivisam". Generaliter hac res inacceptabilis videtur, quia praesentata eventa confirmant tote aliam situationem: jam temporibus apostolicis facta divisio erat vis progressiva Ecclesiae. Vis hac revelavit suam praesentiam in secunda millenario Christianitatis, quando ceterum cognita de Christo elementa autonomisationis personalisticae fiunt quasi fundamenta vitae ecclesiasticae. Hoc modo theologia reveniendi ad Deum et laborandi super „deflationem" fluctuationis substituebatur certamine *sacri* contra *mundialem*, humanum. Figurative dicens, in initio XI saeculi humilitas et *Kenoza* Christi contactibilis fiebatur tendentionibus facilitatis propitii curaque sui et suae familiae.

Hoc modo fluctuationes principaliter concentrabantur super primatum ambarum Sedium et qualitatem relationes earum in contextu conservationis et praesentationis unitatis.

Verum est, quia hoc primum millennium, „pietatis pneumatologicae" causa non disponabat tali gradu, quam millennium proximum, possibilitate ad separandum. Sine dubio, factor principalis unitatis hujus erat colligatio visibilis dimensionis Ecclesiae cum indiviso judaismo[38] et principaliter tractata unitas cum visibili apocrisarii Petri et repraesentantis Christi in terra, id est cum Papa[39]. Secundo millennio, praecipue post assedium Constantinopolis

[36] In Latina nova *Bosphor* indeclinabile est.

[37] Praecipue in historiographica vetus-catholica.

[38] Cujus confessores ceterum, in circumjecto pagana viventes, sentiebantur se sicut „separati" de aliis, facti Electionis causa, et praecipue monoteismi practicatae fidei.

[39] Hujus repraesentationis fundamentum erat conditiones historiae laicae: importantissimi Patriarchati facti sunt patriarchati capitales, quamquam altera tres (in pentarchiae aspectu) sancticati sunt apostolica in iis praesentia, et Hierosolymam superavit atque praesentia Christi Ipsius. In margine addemus, quia Patriarchatus Hierosolimitanis de temporibus patriarchae Focii et Papae Nicolai non consideratus erat in catholicismo Romano Matrem patriarchatorum, mutatis nominibus Hierosolymis in Aeliam Capitolinam. Pro nulla existentia Hierosolymis impossibilis factus est atque Patriarchatus Hierosolymis. Hoc non significat, res clara, negationem Urbis Sanctae locum agendi Domini, sed magis juridicum, non ideologicum punctum videndi.

anno 1204, ultimum assedium et destructionem ejus in 1453 significata fiebant elementa hostilitatis, resentimentorum, interrompentes prior existentem ideam unitatis Orientis cum Occidente.

Sicut videtur, constituens elementum Ecclesiasticum, unitas, conservata erat simili gradu primo ac secundo millenio, tamen actiones antropologicae efficiebant „personalistica dominante separationis", colligata de natura rei cum persona humana. Haec situatio generavit novam qualitatem conditionum.

Maxime visibilis et nos delectans conditio est „politica" separatistica Orientis de Occidente, dirigans ad „schisma" patriarchae Cerularii, „signum ultimum" existentium de saeculis tendentionum. Talis status consideretur „praeparationem" status posterioris, status polarisationis extremalis.

Atque analysis generalis permittit videre Ecclesiam Orientis Ecclesiam Caesari, dum Ecclesia Romana Ecclesia Papae videtur. Ab initio existendi harum diversarum conceptionum Ecclesiologicarum stat sicut factor principalis translatio anno 330 sedem Imperii ad Constantinopolem, situatum in liminibus duorum continentorum, transfiguratum posterior in urbem maxima significatione strategica et oeconomica[40].

Regio occidentalis transmutata tamen est in campus invasionis alienorum aut in locum commovendi alienarum idearum aut novae methodologiae theologicae. Hoc modo situatio confrontationis constituta est: magnalia versus antiquitatis ambitionis vestigia. Naturalis consequentia erat orientalis oscillatio.

Oscillatio haec postulat seriosum valde in reflexione theologica tractandum, se Constantinopolis, locus quattuor conciliorum superat ambitione Romam antiquam[41], sine dubio ipsa debet atque in dimensione ecclesiologica accipere possibilitates datas ei decisionum politicarum via.

Finitum in 381 anno Concilium Constantinopolitanum Primum, in canone tertio decidit tamen, quia sedes in Bosphor pro traditionis, lungae historiae ac qualitas agendi causa, occupare debet secundum, post Romam, locum, non primum[42]. Talis tractatio non sublationis novam sedem causa, sed pro confirmatione conditiones historicas, facta est. Primatus Veteris Romae confirmavit atque canon 28 Concilii Chalcedonensis cum additione tamen, quia privilegia divisa esse debent uno modo de ambabus Sedes[43].

Talis situatio jam in initio generat problemata doctrinalia et lites culturales, liturgicae et organisationis super practicas religiosas, celibatum etc… Distantiam majorisabant distinctiae linguisticae[44] et ante omnia quasi „classica" discussio de *Filioque*…

---

[40] Cf. Przekop, *Rzym – Konstantynopol*, p. 17.

[41] In memoria teneamus, quia Romae nullum in antiquitate concilium oecumenicum locum suum tenebat.

[42] Cf. Runciman, *Schizma Wschodnia*, p. 22. Cf. atque Przekop, *Rzym – Konstantynopol*, p. 17.

[43] Cf. Przekop, *Roma*, p. 17.

[44] Praecipue criticabantur linguas slavonicas, quas usantur in actione missionaria.

Lites hae frequenter mutabantur in diversas formas concurrentionem Papae Romani cum Patriarcha Constantinopolitano. Concurrentio haec erat „signum magnum" historiae Christianitatis Europensis, sed non tangebat essentiam Ecclesiae. Et haec essentia erat unitas.

Ipsa declarabantur cetere in dimensione visibili: sancti Cirillus et Methodius missi de Caesare Byzantino ad Slaviam subdiderunt se atque jurisdictioni Papae, et Bruno de Querfurt, suam missionem inter Pietsingis realisans, commodum accepit de principe ruso, baptizato in ordine graeco…

Possumus dicere, quia praesentata supra idea unitatis, existit independenter de iis difractionibus et quasi apud eas, quamquam graves hae erant, existens partim sicut eventa, partim sicut tendentiones, quae non solum risas, sed atque disrumptiones in Mystico Corpore Christi generabant. Non erat hoc tamen schisma, ne quidem discidium, sed difficultates in continuandi prioris status relationum interconfessionalium, quae non erant harum relationum disrumptio[45].

Conscientia in themate discidii semper praeerat inter confessoribus jam ab initio XI saeculi. Hi confessores viderunt atque colligantem eos unitatem monolithum nullum et nullam sculpturam una indivisa massa auri factam. Confirmationem talis status rei invenimus in conservato documento chartophylacis byzantini, Nicetae de Nicaea, cujus titulus characteristicus est nimis: *Quibus temporibus et quarum criminationum causa a Constantinopolitana Ecclesia sejunxerit se Romanorum Ecclesia*[46].

In hoc satis amplo opere auctor ejus monstrat diversas formas schismatum discidiorumque, facta praecise in primo millenario Christianitatis. Monstremus gravissima eorum:

a) Tempore Leonis Magni „rursus sciderunt se Romani, et ab imperio Constantinopolitano, et ab ejus Ecclesia, abjecta subiectione atque unione foedusque injerunt cum Francis, deficiente simul universa Italia. […] Denique pseudo patriarcham Anastasium anathemati subjecit Gregorius"[47]. Hoc modo auctor praesentat discussionem dogmaticam de monophisitismo et commandatum in hac causa documentum cum destinatione ad Patriarcham Constantinopolis *Tomum ad Flavianum.* Patriarcha Flavianus in concordia erat cum Papa in Christo duas naturas sed unam Personam esse, quamquam contrastabat tali statu rei abbas Eutiches, qui in effectu revocatus de officio est. Eo ipso „situatio belli" initiabatur. Caesar Theodosius convocavit anno 499 concilium ad

[45] Hoc modo, se dicimus de separatione Acatii aut schismate Focii non soleamus criteria contemporanea, exempli gratia de tempore Renascimenti uti. Decisio sacerdotis Martini Luther aut aliorum reformatorum omittebat essentiam Ecclesiasticam, se concentrans in modelis antea incognitis, de ipsis reformatoribus factis. Fundamentum ideae unitatis erat eo tempore primatus Papae Romanae. Bella cum primato non erat initiata – hunc problema dissolvabantur discussione.

[46] Textus conservatus solum in linqua Latina, PG 120, 713-720. Etsi documentum grave est, auctoritas ejus tamen est dubitalis. Certissime, quia hoc opus non fidele caesari chartophilace Niceta Chomiate (1155-1215) scriptum est, sed verisimilius de alio historico (aut aliis historicis) Occidentali.

[47] Ibidem, PG 120, 716.

Ephesium, antistes cujus patriarcha Dioscurus erat. In consequentia Flavianus revocatus de officio, in tribus diebus torturatus.

Papa Leo I praesentavit hoc tempore formulas dogmaticas praecisiores formulis de Ecclesia Orientali praeparatis, super quales laborabat Cirillus Alexandrinus, describens Personam Christi duobus terminis: ὑπόστασις (φύσις) – *caro*. Sed Leo Magnus tria termina usus est: *Verbum* (Persona Dei) et duae naturae – *divina* ac *humana*. Talis status doctrinalis praesentatus est in *Tomo*, fundamenta declarationis cujus solum scripturisticis et principaliter tractatis dogmaticis formulis de Tertuliano ad Augustinum de Hippone confirmantur.

b) Tempore Caesaris Zenonis separatio Acatii[48] occursit. Ipsa erat continuatio discussionum monophisiticarum. Separatio haec duravit anni 484-519, et causae ejus erant diversae, praecipue tamen resistantia contra partem Cristianitatis Orientalis ante acceptationem canones quarti Concilii Oecumenici. Documentum grave de hoc periodo *Henoticon* aut *Actus Unitatis* est, ubi legimus, quia fundamenta fidei Christianae solum in primorum trium conciliorum decretis inerant, anathema tamen omnibus alio modo cogitantibus.

Conjunctio Orthodoxiae cum monophysitis significabat contrapositionem coram Papa Romano, sed „schisma" finita est brevi tempore, dum Caesar Justinianus declarationes concilii Chalcedonensis accepit.

c) „Sub Photio, Constantinopoleos patriarcha, magnum erat schisma, multaeque Romanis crimina indictae fuerunt"[49].

d) Post longius tempus, dum dominavit Monomachus et patriarcha Constantinopolitanensis, Cerularius facta est in Oriente tota separatio, cum rememorabantur priores conflicti cum Latinis, qui in vendictae actu nomen Papae de sancto *Dyptycho* demoverunt[50].

De patriarcha Fotio multa jam opera scripta sunt, ideo in articulo additamentale sufficit solum breviter de ipso scribere, sed thema quaestiones Cerularii tenor reflexionis nostrae.

Generalibus analysis factis, imaginem idealem construere possimus: ecce optimus Papa et pessimus Patriarcha Byzantinus. Papa nullam bellum convocat, Patriarcha tamen in malanimitate sua semper hostem Romae videtur. Posteri omnia intelligens, solum problemata unionis in mentibus habentes, suis temporibus magis magisque ea cognoscere cupiunt.

Omnes tamen non negare debent, quia tamen de ambobus partibus „conflicti", nec deerant horribilia, nec non miscomprehensiones. Operum praetium atque est, quia periodus primi millenii, tempus formationis et creationis reflexionem dogmaticam debeamus nominare. Hoc tempore melioris cognoscendi Deum multis ac diversisque modis operam dabant theologi christologicas praecipue quaestiones, fundamenta fidei optime ut cognoscere. Homo errabilis

[48] Cf. ibidem.

[49] Ibidem, PG 120, 717.

[50] Cf. ibidem.

est, ideo non mancabant illo tempore errores, sed sine iis impossibile videtur realisandum viam ad Veritatem.

Nonminus, cum analysim facimus epistolarum aut aliorum documentorum epochae facitur, reales fractiones negare non potitur. Operum praetium tamen videtur quaestio de qualitate sindubialium fractionum.

Mundocognitus expertus in causis Orthodoxiae, prof. D. Obolensky, in diversis occasionibus repetebat, quia essentialis causa fractionum erat aspirationes in ambobus partibus conflicti. Papae Romani, dirigentes optimum illo tempore progressum Reformae Gregorianae, prioribus probis observatis et Oriente acceptatis, operam dabant non solum voce consultativa servire, sed etiam dominare cogitationem orientalem aequo modo aspectu fidei ac mentalitatis. Oriens autem, suam certam *prosperity* atque in sensu theologico transvivens, non videbat necessitatem ejurandi primatum.

Vellim tamen vi magna accentare praesentatas relationes *par excellence* schisma non esse, schisma comprehensa sicut fractio credentium motusque autonomisans aut tendentio creandi organismum separatum ecclesiali charactere. Nullus protagonista, in his eventis participans, erat schismaticus, quia omnes uno Baptismate significati erant, nullique volebant fractiones generare, ignem eventualium litium privato modo in silentio extinguere.

Non insignificans est atque factus existendi hujus fractionis sine dubio *de facto* (pro qualitate mentalitatis confessorum), sed non *de jure*, quia nullum schisma in canonico sensu existerint[51].

Ad illustrandum hanc quaestionem utile videtur paene incognita, bella Graeca scripta *Epistola Dominici patriarchae Venetiarum ad patriarcham Antiochenum*[52]. Revocatio hujus documenti permittet nobis recognitionem causae alio modo praesentatam, quam in scriptis creatis de Papis, Patriarchis antiquitatis aut Caesaribus. Patriarcha Venetorum honorabili modo fungebatur, antistite *de facto* ente parvae, quamquam gravis, cum magna historia, dioecesiae.

Epistola, mentionem cujus fecimus, initiatur introductione, in qua descriptio ejus characteris contenta est:

> „Admonemus, omnis desiderii ac reverentiae voto, cum proposito fidelissimi obsequi, nostrae reverentia et amicitia honorari et coli Ecclesiam Tuam, quae nostrae matris Romanae Ecclesiae soror esse cognoscitur[53], atque fundatoris

---

[51] Gravis est atque factus, ambas partes se geresse tranquiliter et in moderatione.

[52] Cf. *Epistola Dominici patriarchae Venetiarum ad patriarcham Antiochenum*, PG 120, 751-756. Romanocatholicus patriarchatus Venetiae, quia sic nomen obligatum est atque hodierno tempore, generatus fuit anno 774 non grandem dioecesem. Pro gravi significatione urbis, episcopi Venetiani cathedrae Sancti Marci honoratum privilegium tituli patriarchalis acceperunt, quo tamen initio XI saeculi repositur. Anno 1091 generata erat dioecesis Castello, quae anno 1451 colligata de VI saeculo existanti patriarchato Grado est, generans hoc modo unum organismum administrativum, restituens atque usum tituli patriarchae.

[53] Ἀδελφὴ γνωρίζεται.

sui meritis, Patri videlicet apostolorum omissis[54], fama pietatis tuae, fide ac opere plene ipsam se ubique proclamans, cogit nos humilem tibi reverentiam reddere, necnon te per viam Domi incedente, vestigia tua sequi"[55].

Patriarcha Venetianorum alio loco tamen admonet:

„Attamen hoc paternitati vestrae facere non possumus, quod a clero Constantinopolitano sanctam Romanam Ecclesiam vituperare audivimus. […] Itaque redargui debent a vestra paternitate, qui adeo impudenter Sacris Apostolicisque sanctionibus contradicunt; et in quo aedificare arbitrabitur, non solum aedificata destruunt, sed ad fundamentum ipsum effodiunt. Frustra quippe beatissimi Petrus et Paulus in Italia praedicarunt, si Occidentali Ecclesia, beatitudine sempiternae vitae privatum, ad quam nemo perveniet nisi particeps fuerit Corporis et Sanguinis Christi, sicut Ipse contestatus est: «Nisi comederitis carnem Filii Hominis et Sanguinem Ejus biberitis, non habueritis vitam in vobis» (J 6, 53)"[56].

Patriarcha Venetianus hac occasione profundum magisterium de patriarchatis praesentat. Secundum Traditionem non pares ei sunt, quia:

- Romae Alexandriaeque archipresbyter est Papa;
- In Constantinopoli et Jerusalem – archiepiscopus;

Antiochiam omittit, quia huc scribit[57]…

Patriarchati non multi debere esse, solum quinque, quia tanti sunt sensus hominum[58]. Caput enim Mystici Corporis, multis membris compositi, semper Christus est.

Qua de causa tamen „archiepiscopus Constatinopoleos" titulum patriarchae utitur? Quia sedet ad dexteram venerabilissimi Papae (μακαρίτου Πάπας) et simili modo quam primo diacono titulus archidiaconi datur, ita primo post Papam Romanum episcopo titulus Patriarchae reservatur. Haec situatio permittit ei atque docere et bona consilia dare. Non est enim possibile sextum patriarchatum creare.

Fideles vestri, sanctissime Orthodoxorum patriarcha frequenter *malelaudantes* (κακοδόξοι) nominatur, quod certe offendit eos, quia a malis hominibus affluit, dum declaratio patriarchae de Lido maxime positiva Orthodoxisque aperta est. Hoc debet confirmare praesentatam supra opinionem *Epistolae*, quia doctrina Orthodoxorum recta, acceptabilis aliis atque Christianis

[54] Patriarcha dicit hic de sancto Petro, qui initiator fuit existendi patriarchati Antiochenis, ipsum quem Ecclesia Occidentalis putat esse initiatorem existentiae Sedis Apostolicae.

[55] *Epistola Dominici* 1, PG 120, 752. Non debemus tractare hanc proclamationem in ironico sensu, hoc documentum est enim testimonium epoches cum omnibus ejus conditionibus, mentalitate, traditione, theologica methodologia… Ideo non est certe scriptum polemicum.

[56] Ibidem, PG 120, 753.

[57] Cf. ibidem 3, PG 120, 757. Animadvertemus raram in reflexione scientifica explicationem situs quinque Patriarchatorum: quattuor in Oriente, unus in Occidente…

[58] Cf. ibidem 4, PG 120, 753.

est. Ambo ceterum Ecclesiae hereditates sancti Petri ac Pauli sunt. Et quo ab Apostolico datum et manibus cordibusque eorum ad perfectionem conductum, vere pietati serviendum est.

In monstrata expositione non deest sublima diplomatio aut cura de conservatione rectae relationis inter Orientem et Occidentem. Videtur tamen, quia „moderata positio partum conflicti" non de bona voluntate participantium facta, sed de contextu historico: in meridiana Europa Normani timorem excitabant[59].

Normani, populus nordicus, disponabant enim excellente arte struendi navium, assicurantium iis longae expeditiones adeo ad Grenlandiam[60] Islandiamque. Eorum possibilitates practicae permittebant iis novas regiones recultivare, et eorum pugnabilitas – ad statum equitum conduci. Hic status saeculo decimo inter eis initiatum est[61].

Verum est, quia illo tempore activitas Normanorum finitur in Normandia (Rouen), sed non id significabat, quia Europa traquilliter vivere potuit, praesertim cum in hac regione creata erat fortis „congregatio equitum Normanorum", quae jam dirigebatur mediaevalibus principiis codicis honoribilis et alta qualitate vitae spiritualis.

Sed hi equites semper in memoria tanebant repraesentantes status defensorum (offensorum?) esse, ideo in brevi tempore novam expeditionem deliberaverunt, eorum Victoria super Angliam commemorata, cujus Gulielmo Conquestore duce annexionem fecerunt. Bene exercitatus militium exercitus contra Siciliam motus est. Dux eorum Robertus Guiscardus[62] (circa 1016-1085) erat.

Hic filius de Normandia equitis, anno 1046 servitionem suam initiavit simul cum fratribus contra Byzantium, aes militare Lombardis pagantibus, bellum gerens. Post mortem vetustiorum fratrum, anno 1057 dux conquerentium meridianam Italiam militum Normanorum factus est. Anno 1059, in Melphi synodo, foedus cum Papa Nicolao factus, suam servitionem vasalim ei proponit. Annis currentibus Calabriam occupavit, non multis annis fortitudinem hereditatibus suis gerens, Byzantinam Siciliam attingit, ubi de societate locali cum gaudio acceptatus est.

Securitas Europae ita majus illo tempore incerta erat, quia periculorum existentia adjuvata generali situatione ecclesiastica videbatur. Hostilis habitus Caesaris Germanici Henrici Quarti obligavit Gregorium Septimum papam ad concordiam, factam cum Roberto anno 1080. Hic factus clare permisit facilem

---

[59] Informationes de Normanis secundum meum novum, ad editionem praeparatum librum *Historia Ecclesiae Orthodoxae in Graecia*, p. 68-70 (manuscriptum, proprietas Auctori).

[60] Nota bene, illo tempore Grenlandia erat florens insula, nulla glacie coperta. Hyperglacialis periodus cathastrophicum initium in XVI saeculo habebat.

[61] Defensiva dimensio hujus status praecipue in relatione ad Sedem Apostolicam et ad mulieres videbatur. Quod refertur Apostolicae Sedi, non solum ordines equitum agebantur in exemptione, id est sub sola directione jussuum Papae, quem omnis equites de natura rei debeant defendere. In lumine hoc modo intelligibili traditione, actio Roberti videtur minime „misclarum".

[62] Gallofrance Guiscardi nomen „astutus", „expertus" significat.

viam equitis hujus ad sedem Caesaris Byzantini. Normani nam brevi tempore jam in Thessalia videbuntur.

Hoc periodo principalem partem ludit Argyrus (1000-1068), Lombardus gentilis generalisque Byzantinus, filius heroici Lombardi Melos, qui post perditam bataliam sub Cannae (1018) cum familia sua ad Constantinopolem capto bellico transportatus et ad carcerem designatus. Post annos viginti Apuliam revenit, ubi vi debitus in invasione Byzantina contra Siciliam participit.

Pro heroico ejus habitu seditionis contra Byzantinos in meridiana Italia comprimendi tempore, Caesar Constantinus IX dignitatem capitani Italiae eum nominat.

Ad bonam comprehensionem facti hujus rememorandus dualis character potestatis capitani (*katepani* – sic, originalis versio) est: haec erat simul militaris, conjuncta cum actionibus Caesaris, ac administrativa, magis separata.

Dux astutus occasionem bene sentiens, pro Papae Leonis IX intentionibus (qui postulabat totalem dimotum Normanos, radicem omnium malorum, de Apenina Peninsula), mediator Ejus cum Caesare factus ad foedus cum iis conduxit, bellum contra Normanos instigans.

Tamen pro simili foedere anterius facto, deleto tote iconoclasmi tempore, patriarcha Michael Caelurarius acerbis verbis contrastetit belli propositionem.

Quamquam, anno 1053 proba communis expeditionis facta est, quae tamen specialiter militibus Papae calamitas militaris videbatur, ipseque Papa post perditam bataliam in Civitavecchia Normanis ad servitudinem captus est.

Habitus Argyri in contexto eventorum anii proximi perplexus videtur, quamquam possumus de eo auscultare frequenter, quia in scriptis epochae notus est. Verisimiliter contactus cum legatis Papae, qui in vinculis manebat, volens participare in probis concordialibus, iis recommendationes suas dedit ut simul Constantinopolem adveniant.

Inaspectatum gerendum ejus animadvertit episcopus Petrus Theopolitanus, futurus patriarcha, epistolam[63] ad Michaelem Cerularium scribens:

> „Quanta inimicus maligne perpetraverit in sancto tuo[64], quamque versutiam excogitaverint qui oderunt te[65], levantes caput in medio tuae Ecclesiae, abunde docuerunt nos sacra litterae tuae, divinissime sancte domine (θεοειδεστάτε δεσπότα). Et magna nos hoc in re tenuit admiratio, qui non valeamus intelligere, unde motus aut quid volens Italus Argyrus, tantopere deflererit a via[66] et sacra invaserit, homo non sacratus. Quid enim, inquit, commune cani et balneo[67], ut ille laicorum numero constitutus, sacerdotum negotus sese ingerat et scripta ejusmodi, sicut significasti falsa excogitet atque conficiat? […]. Idque,

[63] *Epistola Petri Theopoleos, totus orientis patriarchae dissertatio, eo tempore scripta, qua advenit Italus Argyrus ut nostra reprehenderet*, PG 120, 785-816.

[64] Templum Hagia Sophia.

[65] Patriarcham Michaelem.

[66] De Constantinopoli ad Italiam Meridianam.

[67] Verisimiliter proverbium Byzantinum.

cum papa vitam cum morte commutarit, verum sit Deo gratia, qui comprehendit sapientes in astutia eorum (1Cor 3, 19)"[68].

Attamen, sicut videtur, rapida praesentia Argyri in sede Caesaris nimis patriarcham Cerularium peragitavit:

„Numquam diabolus absistit insidii contra nos et machinis adversus genus humanus, beatissime, sed subinde varias in vitam excitat calamitates et innumera quotidie contra homines commoverent commenta, per ea omnino nos quassare ac dejicere moliens. […] Nunc vero postquam tum amota sunt mandata, tum orthodoxae fidei fontes copiose et ubertim ad fines terrae defluunt: homines quosdam exsecrandos, impios! […] [Atque homines quidam] a papa missos se esse, verum Argyrii dolosis suggestionibus cinsiliisque ad imperialem urbem venerunt, ubi ingentium scandalorum causas tam in aliis quam adversus ipsam pietatem dare conati sunt"[69].

3. Eucharistia fundamentum ecclesialis unitatis. Prius quam sopra scripta eventa facta sunt, atque „pars Romanocatholica" probas concordiae geruit. Cognitus jam nobis, quamquam anonymus Patriarcha Venetianorum, praeferens unitatem in diversitate et harmoniam in multitudine, non haesitat tamen verba acuta dicere: Tacere non possumus auscultans, quia sacerdotes Constantinopoleos contemptionem adversus Ecclesiam Romanam habere solent (ὀνειδίζεσθαι). Fons „contemptionis hujus" et atque magnae litis erat quaestio materiae Sacramenti Eucharistici, id est qualitas usi in hoc sacramento panis.

Sacramentalis contextus permittit responsum alio modo generare, quam priores doctores facere solebant. Assertant nam ipsi, quia controversiones inter Orientem ac Occidentem creavit problema panis azymorum (in Occidente) et panis fermentati (in Oriente), attamen hae controversiones magnae non erant et significabant non multe.

Rationem habent tamen, sicut videtur, ii, qui profundum theologicum sensum in discussionibus monstrant: hae discussiones tetigit jam problema Sanctissimi Sacramenti, fontis principalis Salutis, fundamenti ecclesialis unitatis, et quod gravius, „substantiae" existendi visibilis dimensionis Ecclesiae, quae agitur modo sacerdotis hujus mundi et totae naturae, semper tamen in contextu Invisibilis Societatis Hominum Salvatorum.

Existentia societatis Ecclesiae miraculum videtur, quia haec societas est ipsa Corpus Christi, ubi Salvator in suis membris sic manet, ut ii maneant in Eo[70]. Hoc modo Invisibile concretisatur in Visibili, sacramentali ac vero Corpore Domini, in cibo Aeternitatis. In hoc contextu quaestio qualitatis Panis insignificans non videri posset.

---

[68] *Epistola Petri Theopoleos*, PG 120, 796.

[69] Cerularius, *Epistola secunda ad Petrum, patriarcham Antiochenum*, PG 120, 816.

[70] Cf. A. Schmemann, *Eucharystia*, Białystok 1997, 16.

Eucharistia est atque symbolum unitatis in una, sola Ecclesia, ideo authentica videtur declaratio Patriarchae Venetorum:

> „Ubi nos unitatem Catholicae Ecclesiae servare, sive quolibet schismatice cupientes, maxime azymorum consuetudinem, non solum apostolica, sed ipsam Domini retinemus traditionem. […] Nam fermenti et farinae commistio, qua Orientis utuntur Ecclesiae incarnati Verbi declarat substantiam, simplex vero massa azymarum, quam Romana tenet Ecclesia, puritatem humanae carnis, quam placuit divinitati sibi unire, citra controversiam repraesentat”[71].

Caput hujus Corporis est Christus, sua castitas indubitalis est. Sed membra taliter multa? Hae peccabilitate characterisantur, sunt enim impura, nullo modo tamen influens Sanctitati Capitis. Caput Ecclesiae, Christus, est supra naturam membrorum, id est hominum et integram mundi naturam.

Ideo orientalis *praxis* uti panem fermentatum patriarchae de Lido non placuit: se Orthodoxi de Christo suam praxim acceperunt, qua de causa contra Eum et contra suos Patres Ecclesiales, qui assertabant materiam Eucharisticam panem azymorum et non fermentatum esse, agunt?[72]

Patriarcha Cerularius obstupuit hanc situationem videns, certus enim erat Orthodoxiam veram magisterium de Trinitate tenuisse, simul ac de Incarnatione Salvatoris nostri, Jesu Christi. Ideo consultum committenti dedit: in uno tamen claudicas, id est in quaestione panis azymi, quod est ei discordialis doctrina[73].

Usus panem azymum de catholicis Romanis cum Traditione Veteris Testamenti colligitur; azyma tamen non solum huic Traditione sunt, sed ante omnia usata de Christo materia sacramenti erant, Qui suam Ultimam Coenam et primam insaguinabilem oblationem in Coenaculo obtulit, hoc modo sensum paradygmati eucharistici mundo aperiens. Haec materia eucharistica omnibus Hebraeis cognita, de natura rei fundamentum Oblationis Gloriae Novae factum est. Hebraei antiqui in azymis signum Providentiae viderunt memorationemque fugae de Egypto, signum spei miraculorumque Exodui accompanentium. Ideo, qui Coenae Eucharisticae participat, eo ipso atque azymis Foederis participet.

Tamen patriarcham Cerularium hac assertatio non persuasit. Azyma erant nam ei materia morta, animaque privata, quomodo ideo poterint ea materia Novae Paschae fieri? Solum farina et aqua addita possunt Corpus Christi gerere! Frustra Venetianus revocatus ad romanocatholicam theologiam est, frustra omnipotentiam Dei – Christi monstrabat. Patriarchae Cerulario oblatio semper opus Spiritus Sancti erat, Qui ante sabbatum sanctificavit oblationem Missae et Crucis. Tres enim viventes sunt, dans vitam communicantibus: Spiritus, Aqua et Sanguis (cf. 1J 5, 8)[74].

---

[71] *Epistola Dominici* 3, PG 120, 753.

[72] Cf. ibidem.

[73] Cf. Cerularius, *Epistola ad Joannem Tranensem in Apulia sive ad ipsum papam Leonem IX* (latinisata cardinale Humberto, episcopo Silvae Candidae), PG 120, 763-764.

[74] Cf. *Epistola Dominici* 9, PG 120, 764.

Praesentatio controversionum illo tempore scripto documento res gravis videtur. Scripta nam antiqua facilior adjutorium nobis dabunt ut melior intelligamus fundamenta discussionum, consensus rationes et viam ad eum. Eucharistia enim spatium vitae Ecclesialis est et meditatio super eam permittit plenius „duobus pulminibus Orientis ac Occidentis perspirare".

4. Anathema in controversione. Eventa descripta cacumini eorum cum adventu legatorum Papae attetigerunt. Ipsi legati voluerunt praesentare negativum habitum Apostolicae Sedis, quamquam Leo IX jam mortuus erat.

In dispositione eorum documentum papale erat, quasi bullae excommunicantis, de facto epistola centesima, monosignificanter auctoritatem Orthodoxiae deprimens[75].

Principaliter Papa accusat Orientem pro scandalis, dum quasi omnis pagina Bibliae nos de pace admonet et ad tranquillitatem invitat. „Fratres et coheredes mei, relinquo vobis ex patrimonio vestro sortem, temporalem videlicet pacem", pacem integram et incontaminatam[76].

Digne ideo confundetur haeresio impia, quae demolitur hanc insecabilem et indivisibilem unitatem Ecclesiae. Discedet ergo omnis perfidus corvus, omnes milvi, vultures! Sola columba ad aream redeat, et super caput Domini Jesu manens, totam tute unificabit Ecclesiam[77].

Ecclesia sola enim semper una vocatur, id est numquam dividitur aut secatur. Semper perfecta, hoc est plena, numquam minuitur aut evacuatur. Semper immaculat, numquam corrumpitur aut maculatur[78].

Splendida, quasi idealis imago Ecclesiae magis quam prior paesentata admonet ad unitatem magisque hanc unitatem characterizat. Semper – numquam, controversio – concordia fideles membra perfectionis, id est pleromae, creant. Simili modo, omni haeretico astuto et sine plena dignitate Christiani contra hanc pleromam stante, solum corvi nomen dignus est, in nullo tamen casu nomen columbae.

> „Qui enim pectus columbae, velut humores mali solebat premere et ad nauseam jugiter provocare, alicujus accessionis vel occasionis impulsu egressi, vel ejecti […] comprobantur eam relevare"[79].

In conspectu Papae omnis Orthodoxus non solum superbus arrogansque est, sed factus membrum Antichristi praecursorque ejus effecti non cesset „zizaniorum pestes in medium tritici spargere et messem, cum caeleste praeparatum horreum, quantum in eo est, atterere"[80].

---

[75] Cf. Leo IX, *Epistola* 100. *Ad Michaelem Constantinopolitanum*, PL 143, 744-769.

[76] Cf. ibidem 1, PL 143, 744.

[77] Cf. ibidem 3, PL 143, 745.

[78] Cf. ibidem.

[79] Ibidem 4, PL 143, 746.

[80] Ibidem.

In papali oratione non absunt accenti eschatologici. Michael Cerularius, ad quem scribit, signum enim est „ultimae horae", quae premonstrat adventum antichristi. Periculosum tempus, pejus omnium advenit, cum multi antichristi, id est patriarchae orientales agere voluerunt[81].

Ecclesialis dimensio magisterii Papae divitior quam prior descripta imago videtur. Ecce cui haeresi similis est Orthodoxia:

„Quemadmodum enim Simoniaci donum Dei vendunt,
Ut Valesii hospites suos castrant et non solum ad clericatum, sed insuper ad episcopatum promorent;
Ut Ariani rebaptizant in nomine Sanctae Trinitatis baptizatos Latinos
Donatistae decernunt extra Graecorum Ecclesiam Christi;
Ut Nicolaitae[82] carnales nuptias concedunt"[83].

Non desunt atque „accusata graviora":

- Mulieres vel in menstruis, vel partu periclitantes communicare non volunt, impuram sentiens;
- Comam capitis et barbam, veluti Nazareni[84] nutrientes, non radunt[85].

In consequentia solum *anathema* debeat finire hanc epistolam. Ecce ejus verba:

„Quare non ejusdem sanctae et primae apostolicae sedis insignem injuriam, et vim non ferentes, et catholicam fidem multis modis demergi posse suspicantes, praejudicatione sanctae et individuae Trinitatis, et throni apostolici, cujus nos sumus apocrisiarii, et omnium orthodoxorum patrum, et septem synodorum, et universa Catholica Ecclesia anathemati, quod Dominus noster, piissimus Papa eidem Michaeli et illius sequacibus, si suaderi nolunt, decrevit, hunc in modum subscribimus"[86].

Hac epistola accepta, Patriarcha Cerularius simul iratus et tremens est. Sentiens omnia pessima, scripsit ad Petrum, episcopum Antiochiae, quia illo tempore apparerunt in Constantinopole „seniores de Roma", plenipotentiam habentes, de Papa docti, Orthodoxiam male cognoscentes. Statim post adventum suum ad unionem fidei inducebant, contra Francos ad expeditionem nos adhortabantes. Hoc audiente hanc epistolam simul cum ejus transvectione in Graecam reddimus Imperatori ut post assignationem nobis reddatur[87].

---

[81] Cf. 1J, 2. In memoria teneamus: Apostolus Joannis amabat et semper revelabat Deum ἀγάπεν…

[82] Nicolaitae – secta commemorata jam in Novo Testamento, cujus fundator Nicolaus de Antiochia probabiliter erat, (unus de Septem, solus non judaica origine); secta gnostica. Carnales nuptiae modus erat realisationis principii Nicolaiti: exerci carnem.

[83] Leo IX, *Epistola* 100, PL 143, 744.

[84] Nazarenus – persona votata Deo, quae nullam „artificialem hygienam" observat, secundum principiis Nazareati.

[85] Cf. Leo IX, *Epistola* 100, PL 143, 744.

[86] Ibidem, PL 143, 744D.

[87] Cf. Cerularius, *Epistola ad Petrum de Antiochia* 3, PG 120, 784.

Traductorem epistolae hujus peritus est cognitus jam nobis Argyrus, qui in brevi tempore opus suum ad finem, non tote bene adduxit, non gratiarum actionem Patriarchae sed ironiam ejus meritus est. „Magnus hic magister – dixit Patriarcha – fidelis religioni suae, qui male sentit de Urbe et Imperio [Byzantino], atque hoc casu mores suas conservans pecuniam accepit, sibimet eas destinandas"[88].

Hoc facto Argyrus contentus non est – in brevi tempore atque cum legatis quasi synodum convocat[89]. Advenientes hierarchae secundum Michaelem parva significatione erant, et unus eorum atque dignitate sua privatus est banitionique in quinque annis datus[90].

Descriptio reliquorum eventorum de 16 die mensis julii AD 1054, papae jussu, cardinale Humberto in opere ejus *Brevis et succinta commemoratio*[91] publicata, cognita est omnibus.

***

Generalis cogitatio theologorum Orthodoxiae super descripta facta, belli actum videre vult. Nonnulli eorum affirmant *anathema* non contra Orthodoxiam jactum est, sed contra patriarcham ac Caesarem et eorum sequaces. Factum est, quia *argumenta contra* erant acerba nimis et simpliciter potuerunt offendere personas, quae non imaginabat sibi consequentiones agendi. Sed… Rememoratas in initio articuli apocrisiario Petri et Patriarcha Constantinopoleos subscriptas *Declarationes*, controversiones alia luce revelant…

NATURE OF THE ECCLESIASTIC UNITY AND 1054 EVENTS

(Summary)

This article above could be called as a supplement to the History of the Church – it has been written not to present in a narrative way the common-known course of the East-West Schism which began in the 11th century, but to give some remarks and to present some little known details, which could be helped to create a new dimension of reflexion, and even of discussion on problems included in this article.

The event of the 1054th in modern historiography are treated as absolutely end of the "Church unity indivisibility period". This point of view does not divide the Author of this article, so he decided to present a new- quality-reflexion, thanks of it the described events could be recognized as the consequence of earlier revealing trends.

[88] Cf. ibidem.

[89] Legitime fecit, partiarcha ens et baptizatus.

[90] Cf. Cerularius, *Epistola ad Petrum de Antiochia* 5, PG 120, 785. Informatio videtur non tote rectam…

[91] Cf. Humbertus de Silva Candida, *Brevis et succinta commemoratio*, PL 143, 1001-1004.

The Author also shows, that the Church unity is not so clear, because in the Church History you can meet some separatist tendencies. It is but very important, that no one of them could foil the principal ecclesiastical hallmark, the Unity. This Unity could situate the reality of Church in the God's Plan of Salvation, making it independent from human decisions, disagreement cases or arrogance.

The unity reflexion based both on the biblical and patristic analysis, permit us in new way treat the events of 1054th. Their "schismatic" character, especially in context of the patristic texts seems to by rather a heated discussion, in which both interested parts desire in cooperation to respond their epoch challenge. It was, after all, the great epoch of the Gregorian Roman Catholicism reform and of "theological Byzantine golden age".

So it should be better, when we treat the Schism simple as a division, and in the rough Hierarchy's declarations we find signs of Church responsibility. This way of thinking is justified by creating Normans' power and increasing problems with Caesaropapism tendencies.

The conclusion of this article is clear: in consequence of the 1054th events "Byzantine Golden age" was about to be broken, but the Church Unity remained untouched…

NATURA JEDNOŚCI EKLEZJALNEJ A WYDARZENIA ROKU 1054

(Streszczenie)

Niniejszy artykuł ma charakter uzupełniający, nie został więc napisany celem narratywnego przedstawienia powszechnie już znanego przebiegu Wielkiej Schizmy Wschodniej, lecz aby przy pomocy kilku uwag i ekspozycji kilku mniej znanych szczegółów umożliwić nowy wymiar refleksji, a może wręcz dyskusji nad zagadnieniami, stanowiącymi treść niniejszej pozycji.

Wydarzenia roku 1054 w historiografii uchodzą za jednoznaczne zakończenie „okresu niepodzielnej jedności eklezjalnej". Celem więc niniejszego artykułu była refleksja nad jakością tej jedności i konstatacja, iż opisane wydarzenia można uznać za konsekwencję tendencji obecnych już wcześniej.

Z drugiej wszakże strony Autor wykazuje, iż jedność Eklezji to nie brak tendencji separatystycznych, lecz że nie są one w stanie zniweczyć tego jednego z najistotniejszych znamion rzeczywistości eklezjalnej, jakim jest jedność. Sytuuje ona Eklezję w Bożym Planie Zbawienia, uniezależniając ją od ludzkich decyzji, od przypadków niezgody czy pychy.

Refleksja nad jednością, poparta analiza biblijną i patrystyczną, pozwala też w inny sposób odnieść się do wydarzeń roku 1054. Ich „schizmatyckość" w świetle tekstów z epoki, jawi się raczej jako gorąca dyskusja obu zainteresowanych stron, które pragną wspólnie, w sposób duchowy odpowiedzieć na wyzwania ich epoki, epoki reformy gregoriańskiej po stronie rzymskokatolickiej czy „złotego wieku Bizancjum", także teologii zapewniającemu odpowiedni rozwój.Można więc uznać, iż lepiej nazwać „Schizmę" po prostu podziałem,

a ostre wypowiedzi hierarchów uznać za wyraz troski o właściwy kształt Eklezji, zwłaszcza w kontekście rodzącej się potęgi Normanów czy narastających tendencji cezaropapistycznych.

Autor nie ukrywa w konkluzji, iż na okresie „złotego wieku Bizancjum" pojawiła się pierwsza, poważniejsza rysa, jednak jedności kościelnej nic nie jest w stanie naruszyć…

Key words: the Church History, the Orthodox Church, Ecclesiology, Great East-West Schism.

Verba – claves: Historia Ecclesiastica, Orthodoxia, ecclesiologia, Grande Scisma Orientale.

Słowa kluczowe: Historia Kościelna, Prawosławie, eklezjologia, Wielka Schizma Wschodnia.

BIBLIOGRAPHIA

Fontes

Cerularius, *Epistola ad Joannem Tranensem in Apulia sive ad ipsum papam Leonem IX* (latinisata cardinale Humberto, episcopo Silvae Candidae), PG 120, 755-782.

Cerularius, *Epistola ad Petrum de Antiochia*, PG 120, 781-796.

Cerularius, *Epistola secunda ad Petrum, patriarcham Antiochenum*, PG 120, 815-820.

Epistola Dominici patriarchae Venetiarum ad patriarcham Antiochenum, PG 120, 751-756.

Epistola Petri Theopoleos, totius Orientis patriarchae dissertatio, eo tempore scripta, qua advenit Italus Argyrus ut nostra reprehenderet, PG 120, 795-816.

Humbertus de Silva Candida, *Brevis et succinta commemoratio*, PL 143, 1002-1004.

Leo IX, *Adversus Graecorum calumnias* (false titulatum *Dialogus inter Romanum et Contantinopolitanum*), PL 143, 744-769.

Leo IX, *Epistula* 19, PL 143, 758.

Leo IX, *Epistula* 20, PL 143, 764.

Leo IX, *Epistola* 100. *Ad Michaelem Constantinopolitanum*, PL 143, 744-769.

Leo de Ochrida, *Epistola ad Joannem Episcopum Tranesensem*, PG 120, 836-838.

Nicetas Chartophylax Nicaenus, *Quibus temporibus et quarum criminationum causa a Constantinopolitana Ecclesia sejunxerit se Romanorum Ecclesia*, PG 120, 713-720.

Gravissima elaborata

Gay J., *L'Italie Meridionale et l'Empire Byzantine (867-1071)*, Paris 1904.

Haldon J., *Warfare, State and Society in the Bizantine World 565-1204*, Oxford 1999.

Przekop E., *Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987.

Runciman S., *Schizma Wschodnia*, tłum. Jan Gawroński, Warszawa 1963.

Schmemann A., *Eucharystia*, Białystok 1997.

Tomczak R., *Eklezjogeneza w interpretacji współczesnych polskich teologów*, „Studia Paradyskie" 16 (2006) 179-195.

Sławomir BRALEWSKI*

WOKÓŁ SOBORU NICEJSKIEGO (325): NA KANWIE MONOGRAFII AUTORSTWA HENRYKA PIETRASA SJ

Sobór zwołany przez cesarza Konstantyna Wielkiego do Nicei w roku 325 od wielu lat wciąż budzi żywe zainteresowanie badaczy na całym świecie[1]. Na tym tle dorobek polskiej nauki wygląda dość skromnie[2]. Z tym większym uznaniem trzeba odnotować pojawienie się w języku polskim publikacji na temat soboru w Nicei, której autorem jest Henryk Pietras[3], uznany patrolog,

* 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] Por. m.in. C.J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux,* trad. H. Leclerq, t. 1, Paris 1907, 335-632; A. d'Alès, *Le dogme de Nicée*, Paris 1926; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Paris 1963; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; G.C. Stead, *Divine Substance*, Oxford 1977; T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, London 1981; C. Luibhéid, *The Council of Nicea*, Galway 1982; R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, London 1987; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004, 11-104, gdzie auor zebrał bogatą literaturę na s. 436-464; J. Behr, *The Nicene Faith*, Crestwood – New York 2004; T.C. Ferguson, *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, Leiden – Boston 2005, 1-170 (bibliografia: s. 171-177); K. Anatolios, *Retrieving Nicaea.The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Michigan 2011.

[2] Por. J. Woliński, *Sobór Nicejski zwrotnym punktem w nauczaniu patrystyki*, VoxP 9 (1989) t. 16, 191-211; J. Gliściński, *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992; J. Słomka, *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 3 (1994) 323-338; M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994, 17-33; J. Słomka, *Symbol Nicejski*, w: *Wolność w prawdzie. Księga Jubileuszowa Instytutu Teologicznego w Łodzi*, red. S. Skobel, Łódź 1997, 125-140; S. Bralewski, *Polityka Konstantyna Wielkiego wobec Arian po soborze w Nicei: nagły zwrot czy kontynuacja?*, VoxP 18 (1998) t. 34-35, 335-355; H. Pietras, *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceo da parte di Constantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica*, „Gregorianum" 82/1 (2001) 5-35; S. Longosz, *Liczba uczestników I Soboru Nicejskiego (325) w relacji Ojców Kościoła IV w.*, w: *Ku prawdzie w miłości. Księga Pamiątkowa ks. bpa J. Śrutwy*, red. S. Koczwara, Lublin 2002, 71-86; H. Pietras, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie soboru Nicejskiego*, VoxP 26 (2006) t. 64, 531-547; D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Poznań 2007, 141-158; J. Grzywaczewski, *Okoliczności zwołania Soboru Nicejskiego*, VoxP 34 (2014) t. 62, 139-168.

[3] Por. H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013.

o poważnym dorobku naukowym, autor licznych publikacji, także o zasięgu międzynarodowym, współautor serii wydawniczych poświęconych soborom[4] i synodom[5]. Wspomniana monografia jest unikatowym na gruncie polskim dziełem w całości poświęconym pierwszemu soborowi. Książka została oparta na artykułach wcześniej już publikowanych[6], ale – jak sam Autor informuje we wstępie – szereg kwestii przemyślał na nowo. H. Pietras zestawił w niej teksty dotyczące początków kontrowersji ariańskiej, a także dokumenty związane z samym soborem, na które składają się ułożone tam credo czy kanony oraz dokumenty posoborowe czyli publikowane po zakończeniu obrad listy. Z wyjątkiem kanonów wszystkie zacytowane teksty zostały zaprezentowane w oryginale i tłumaczeniu polskim. Autor nie zadowolił się samym ich zestawieniem, ale dokonał ich gruntownej, solidnej analizy, dociekając przy tym przyczyn zwołania soboru i wskazując na jego dokonania.

H. Pietras, badając źródła dotyczące kontrowersji ariańskiej, postawił wiele tez, których prawdziwości starał się dowieść. Przeprowadził ciekawą analizę teologiczną poglądów Ariusza, opierając się nie tylko na jego spuściźnie, ale też wykorzystując teksty Tertuliana, Orygenesa, Justyna czy Dionizego Aleksandryjskiego. Badacz zwrócił uwagę, że przyjęło się nazywać kontrowersję ariańską sporem trynitarnym, w odróżnieniu od późniejszych kontrowersji chrystologicznych. W jego przekonaniu taki obraz narzucił prawdopodobnie Atanazy, który mówił przede wszystkim o relacji Ojca do Syna, i który był odpowiedzialny za ukształtowanie wyobrażeń o arianizmie. Uczestnicy synodu w Antiochii (324/325) wskazywali na dyskusję dotyczącą samego Zbawiciela, „a nie Jego relacji pochodzenia od Ojca", tak więc spór, zdaniem Pietrasa, miał bardziej charakter chrystologiczny niż trynitarny[7].

Autor dowodził też, że fragment Księgi Przysłów (8, 22-25), uważany powszechnie przez badaczy za kluczowy dla toczonej wówczas dysputy teologicznej, nie miał tak zasadniczego znaczenia, jak mu się przypisuje. Pojawia się bowiem w niej rzadko. Badacz doszukał się jedynie jego dwukrotnego użycia: raz w *Liście Euzebiusza z Nikomedii do Paulina z Tyru*[8] oraz drugi raz w *Liście Ariusza do Euzebiusza z Nikomedii*[9]. Na podstawie ustępu *Listu Aleksandra*

[4] Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1-4, Kraków 2001-2004.

[5] Por. *Synody i Kolekcje Praw*, Kraków 2006-.

[6] Por. Pietras, *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceo*, s. 5-35; tenże, *Początek „kontrowersji ariańskiej"*, Zeszyty Naukowe UJ, Studia Religiologica 39, Kraków 2006, 57-79; tenże, *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie soboru Nicejskiego*, s. 531-547; tenże, *List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii oraz list soborowy do Egipcjan (325) – falsyfikaty nieznane Atanazemu?*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 855-869.

[7] Por. tenże, *Sobór Nicejski*, s. 132.

[8] Por. *Epistula Eusebii Nicomediensis ad Paulinum Tyronensis*, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, w: Theodoretus Cyrensis, HE I 6, 1-8, GCS NF 5, Berlin – New York 2009, 27-29. Zob. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 63.

[9] Por. *Epistula Arii presbiteri ad Eusebium Nicomediensis*, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, w: Theodoretus Cyrensis, HE I 5, 1-4, GCS NF 5, 26-27. Zob. też Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 74.

z Aleksandrii do Aleksandra z Konstantynopola[10], gdzie mowa jest o tym, że Ariusz i jego zwolennicy zestawili ze sobą cytaty z Pisma Świętego, mówiące o uniżeniu Zbawiciela (np. Flp 2, 6-10), co posłużyło im do negowania Jego bóstwa, H. Pietras doszedł do wniosku, że to te teksty biblijne były zasadnicze dla nauczania Ariusza[11]. Analizując źródła dotyczące początków kontrowersji ariańskiej, Badacz zwrócił uwagę, że Ariusz kładł nacisk na zmienność z natury Syna, który z własnej woli pozostawał niezmiennie dobrym. Właściwa Mu była bowiem możliwość wyboru dobra i zła. Zmienność Logosu wynikała z konsekwencji Jego zrodzenia, typowej dla wszystkich bytów zrodzonych[12].

Zdaniem Autora nie ma dowodów na to, wbrew powszechnemu przekonaniu, że Ariusz był uczniem Lucjana z Antiochii. Nazwanie przezeń Euzebiusza z Nikomedii „prawdziwym kollucjanistą (συλλουκιανιστὰ ἀληθῶς Εὐσέβιε)”[13] może być jedynie komplementem dotyczącym adresata, gdyż nie mówi nic na temat relacji samego Ariusza z Lucjanem[14]. Badacz słusznie też konstatuje, że list Ariusza do Aleksandra poprzedzał chronologicznie potępienie herezjarchy i podpisanych pod listem sygnatariuszy, bowiem jako potępieni zostali oni wymienieni w liście Aleksandra do wszystkich biskupów niemal w tej samej kolejności, w jakiej podpisali się pod listem Ariusza[15].

Najważniejsze tezy postawione przez Autora dotyczą samego soboru w Nicei. Według niego sobór nie został zwołany przez cesarza Konstantyna z powodu arianizmu, lecz z racji jubileuszu dwudziestolecia jego rządów. Jak ujął to Autor:

> „[władca] przy tej podniosłej okazji zamierzał ogłosić uroczyście pojednanie wszystkich zwaśnionych stron, kalendarz paschalny oraz podstawową formułę wiary chrześcijańskiej”[16].

W przekonaniu H. Pietrasa kontrowersja ariańska rozpoczęła się w stosunkowo krótkim okresie przed zwycięstwem Konstantyna nad Licyniuszem, najprawdopodobniej ok. roku 323, a nie w 318 czy 320, „jak chcą zwolennicy twierdzenia, że przed rokiem 325 arianizm urósł do rangi najważniejszego problemu w Kościele”[17]. Kontrowersja nie zdążyła zatem rozprzestrzenić się na tyle, by stać się konfliktem ogólnokościelnym. Tak więc, kiedy zainteresował się nią cesarz, miała charakter lokalny. Sam władca uważał ją za pozbawioną większego znaczenia błahostkę. Badacz przypuszcza, że Konstantyn musiał znać sprawę z drugiej ręki i wskazuje na Euzebiusza z Nikomedii jako

[10] Por. *Epistula Alexandri Alexandrini ad Alexandrum Constantinopolitanum*, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, w: Theodoretus Cyrensis, HE I 4, 1-61, GCS NF 5, 8-25.

[11] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 69 i 107.

[12] Por. tamże, s. 24, 44-45 i 73-74.

[13] Por. *Epistula Arii presbiteri ad Eusebium Nicomediensis*, GCS NF 5, 27.

[14] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 60 i 107.

[15] Por. tamże, s. 33.

[16] Tamże, s. 137.

[17] Tamże, s. 68.

biskupa siedziby cesarskiej, w której władca przebywał, i Hozjusza z Kordoby, zaufanego doradcę w kwestiach kościelnych, jako na tych duchownych, którzy prawdopodobnie mieli w zasadniczy sposób wpływać na opinię władcy[18].

H. Pietras neguje[19] informacje podane przez Epifaniusza z Salaminy[20] i Filostorgiusza[21] na temat podróży przedsięwziętych przez Ariusza do Palestyny i Bitynii, zanim jeszcze Konstantyn wysłał *List do Aleksandra z Aleksandrii i Ariusza*. Patrolog zastanawia się, czy gdyby wcześniej odbył się synod w Nikomedii w sprawie Ariusza albo Aleksander zdążył wysłać listy w sprawie herezjarchy, to czy cesarz mógłby o tym nie wiedzieć? Zdaniem Badacza, gdyby było inaczej, wtedy problem stałby się ogólnokościelny, a cesarski list winien być skierowany wówczas do Aleksandra, biskupa Aleksandrii i Euzebiusza, biskupa Nikomedii. H. Pietras nie bierze jednak pod uwagę, że Konstantyn miał za sobą nieudane doświadczenie zażegnania schizmy donacjańskiej, kiedy to władca od początku swego zaangażowania stanął po stronie przeciwników donatystów, co jednak nie przyniosło oczekiwanego przez niego rezultatu i nie doprowadziło do przywrócenia pokoju w Kościele afrykańskim[22]. Tym razem więc cesarz podjął próbę wygaszenia rozprzestrzeniającego się konfliktu u jego źródła, nie rozumiejąc jego istoty, ale mając nadzieję, że autorytet monarszy weźmie górę nad ambicjami duchownych. Tym bardziej że, jak wskazuje sam Autor i niewątpliwie ma rację, cesarski list był tylko formalnie adresowany do Aleksandra i Ariusza[23], a w rzeczywistości miał charakter listu okólnego, skierowanego do większej ilości adresatów[24]. Z treści listu wynika, że byli nimi biskupi Wschodu, do których władca także apelował o zaniechanie sporów[25]. Jeśli więc cesarz nadał wspomnianemu pismu charakter okólny, to spór w jego przekonaniu nie był lokalny. H. Pietras żywi też wątpliwości co do dużej liczby listów słanych przez skłócone strony, w tym przez Euzebiusza z Nikomedii[26], konstatując, że zachował się tylko jeden z nich, wysłany do Paulina z Tyru, a zamieszczony przez Teodoreta z Cyru w jego *Historii kościelnej*[27].

Datując początki kontrowersji ariańskiej na rok 323, Badacz przygotowywał jedną z zasadniczych tez zaprezentowanych we wspomnianej książce – nie tylko o lokalnym charakterze, lecz także o niewielkim znaczeniu sporu

[18] Por. tamże, s. 110.

[19] Por. tamże, s. 61.

[20] Por. Epiphanius, *Panarion* 69, 4, ed. K. Hall – J. Dummer, GCS 37, Berlin – New York 2009, 109.

[21] Por. Philostorgius, HE I 7a, ed. J. Bidez – F. Winkelmann, GCS 21, Berlin 1981[3], 8.

[22] Por. S. Bralewski, *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 427-448.

[23] Por. *Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium*, ed. F. Winkelmann, w: Eusebius, *Vita Constantini* II 64-72, GCS 7, Berlin – New York 2008, 74-79.

[24] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 99 i 104.

[25] Por. *Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium*, w: Eusebius, *Vita Constantini* II 67, GCS 7, 74.

[26] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 61-62.

[27] Por. *Epistula Eusebii Nicomediensis ad Paulinum Tyronensis*, GCS NF 5, 27-29.

pomiędzy Aleksandrem i Ariuszem. Zajmując się nim H. Pietras wymiennie używa pojęcia: kontrowersja ariańska, spór i arianizm. Wydaje się to nieuzasadnione. Trudno mówić o arianizmie w tym czasie[28]. Niewątpliwie bardzo poważnym problemem był natomiast spór, który rozpętał się wokół nauczania Ariusza. O jego brzemiennych skutkach wspominał sam Euzebiusz, a także cesarz Konstantyn, uważając jego konsekwencje za bardziej dotkliwe dla Kościoła i pomyślności swego panowania niż schizma donacjańska, co władca wyraził dobitnie w *Liście do Aleksandra i Ariusza*[29], a na co zwrócił uwagę także krakowski Patrolog[30].

Przede wszystkim wydaje się, że Euzebiusz przywiązywał dużo większą wagę do kontrowersji ariańskiej niż sugeruje to H. Pietras. Biskup Cezarei pisał bowiem w *Vita Constantini* o „poważnym zamieszaniu, które zagroziło pokojowi Kościoła (ἀμφί ταραχής οὐ σμικρᾶς τὰς ἐκκλησίας διαλαβούσης)”[31], o „klęsce czy nieszczęściu (πληγή)”[32], jakim dla cesarza był wspomniany konflikt, wzniecony przez ducha zawiści, który wywołał wśród biskupów „niezgodę i kłótnie o Boskie dogmaty”[33]. W końcu jednak konstatuje:

> „Wskutek tego, jakby od małej iskierki, wybuchł ogromny pożar. Rozpoczął się w Kościele aleksandryjskim jak od czubka głowy, po czym ogarnął cały Egipt i Libię, docierając aż do Tebaidy. Ostatecznie spustoszył także pozostałe prowincje i miasta Cesarstwa tak, że nie tylko przełożeni Kościołów walczyli z sobą w wojnie na słowa, lecz także cały lud zupełnie się podzielił, jedni przystępując do tej frakcji, a drudzy do tamtej. W teatrze tych wydarzeń rzeczy doszły do takiego stopnia zepsucia i skandalu, że wśród niewierzących czcigodne doktryny natchnionej nauki były wyszydzane, przytaczane jak najbardziej niestosowne żarty”[34].

H. Pietras uważa jednak, że uwagi poczynione przez biskupa Cezarei nie dotyczą początku kontrowersji, ale jej późniejszego przebiegu. W przekonaniu

[28] Por. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 105-130.

[29] Por. *Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium*, w: Eusebius, *Vita Constantini* II 68, GCS 7, 75.

[30] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 105.

[31] Por. Eusebius, *Vita Constantini* II 61, 2, ed. F. Winkelmann, GCS 7, 72, tłum. T. Wnętrzak: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŹMT 44, Kraków 2007, 161.

[32] Por. tamże.

[33] Por. tamże II 61, 4, GCS 7, 72: „συμβάλλει δῆτα τους ἐπισκόπος, στάσιν ἐμβαλὼν ἐρεσχελίας θείων προφάσει δόγματος”.

[34] Tamże II 61, 4-5, GCS 7, 72-73: „κἄπειθ᾽ ὡς ἀπό μικροῦ σπινθῆρος μέγα πῦρ ἐξεκάετο, ἄκρας μὲν ὥσπερ ἀπὸ κορυφῆς ἀρξάμενον τῆς ᾽Αλεξανδρέον ἐκκλεσίας, διαδραμὸν δὲ τὴν σύμπασαν Αἴγυπτόν τε καὶ Λιβύην τήν τ᾽ ἐπέκεινα Θεβαΐδα, ἤδη δὲ καὶ τὰς λοιπὰς ἐπενέμετο ἐπαρχίας τε καὶ πόλεις, ὥστ᾽ οὐ μόνους ἦν ἰδεῖν τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν προέδρους λόγοις διαπληκτιζομένους, ἀλλὰ καὶ τὰ πλήθη κατατεμνόμενα, τῶν μὲν ὡς τούσδη τῶν δὲ θατέροις ἐπικλινομένων. Τοσοῦτον δὲ διήλαυνεν ἀτοπίας ἡ τῶν γινομένων θέα, ὥστ᾽ ἤδη ἐν αὐτοῖς μέσοις τοῖς τῶν ἀπίστον θεάτροις τὰ σεμνὰ τῆς ἐνθέου διδασκαλίας τὴν αἰσχίστην ὑπομένειν χλεύην”, ŹMT 44, 161.

Badacza Euzebiusz zastosował tu swego rodzaju skrót myślowy[35]. Trzeba jednak pamiętać, że Euzebiusz z Cezarei zmarł ok. 340 roku, a spór wokół nauczania Ariusza został wyciszony przez cesarza Konstantyna zmarłego trzy lata wcześniej. Eskalacja kontrowersji ariańskiej nastąpiła zaś już po śmierci obydwu[36]. W kolejnym zaś rozdziale swego dzieła biskup Cezarei jeszcze raz podkreślał, że konflikt szybko zyskał wymiar powszechny:

> „Uczestnicy sporu w Aleksandrii wysłali emisariuszy do biskupów innych prowincji, którzy znów rozdzielili się na różne stronnictwa w duchu podob-nej niezgody"[37].

Dalsza relacja Euzebiusza bezpośrednio następująca po przytoczonych opiniach dowodzi, że opisana przez niego sytuacja w Kościele miała miejsce zanim cesarz wysłał Hozjusza z misją do Aleksandrii. Pisał bowiem biskup Cezarei: „Gdy tylko cesarz został poinformowany o tych faktach…"[38].

W liście formalnie adresowanym do Aleksandra i Ariusza, w rzeczywistości jednak skierowanym do biskupów Wschodu, cesarz Konstantyn uznał panującą między nimi niezgodę za cięższą od tej, którą rozpętali donatyści[39]. Władca wskazywał ponadto, że prowadzony spór zaangażował „wielką część ludu Bożego (τοσοῦτον τοῦ θεοῦ λαόν)"[40]. Pietras potwierdza to w dalszej części wywodu:

> „Zawoalowana treść listu nasuwa myśl – jak widzieliśmy – że był on w rzeczywistości poświęcony szerszym sprawom, i że skierowany był do Antiochii, na tamtejszy synod. Może niekoniecznie akurat do Antiochii, ale że chodzi o coś więcej niż spór dwóch duchownych z Aleksandrii, raczej rzuca się w oczy"[41].

Pietras cytuje też Euzebiusza, który wskazując na niepowodzenie misji Hozjusza, konstatował:

> „zajadłość walczących stron nieustannie rosła, a napór zła dosięgał już wszystkich prowincji Wschodu"[42].

---

[35] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 99.

[36] Por. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, s. 105-130.

[37] Eusebius, *Vita Constantini* II 62, GCS 7, 73: „οἱ μὲν γὰρ ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας διεπρεσβεύοντο πρὸς τοὺς κατ᾽ ἐπαρχίαν ἐπισκόπους, οἱ δ᾽ εἰς θάτερον τεμνόμενοι μέρος τῆς ὁμοιας ἐκοινώνουν στάσεως", ŹMT 44, 162.

[38] Tamże II 63, GCS 7, 73: „Ταῦτα δὲ πυθόμενος Βασιλεὺς...", ŹMT 44, 162.

[39] Por. *Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium*, w: Eusebius, *Vita Constantini* II 68, GCS 7, 75.

[40] Por. tamże II 71, 1, GCS 7, 76, ŹMT 44, 165.

[41] Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 117.

[42] Eusebius, *Vita Constantini* II 73, GCS 7, 79: „ὡς αὐξηθῆναι μὲν ἐπὶ μεῖζον τὴν τῶν διαμαχομένων ἔριν, χωρῆσαι δ᾽ εἰς ἁπάσας τὰς ἀνατολικὰς ἐπαρχίας τοῦ κακοῦ τὴν νομήν", ŹMT 44, 167.

Wyraźnie więc widać, że kontrowersja zwana ariańską przestała mieć charakter lokalny i to zanim cesarz wysłał Hozjusza z misją do Aleksandrii. Wbrew wyrażonym wcześniej opiniom Autor wspomnianej monografii wydaje się mieć tego świadomość, kiedy pisze,

> „że cesarz wierzył w powodzenie misji Hozjusza, czyli w porozumienie między Aleksandrem i Ariuszem i w uspokojenie nastrojów na Wschodzie”[43].

W innym zaś miejscu Pietras wyraża przekonanie, że Konstantyn był świadom, iż spór Aleksandra z Ariuszem spowodował rozdarcie w Kościele:

> „i to zdaje się, że nie tylko w Kościele lokalnym w Aleksandrii, ale i na całym Wschodzie”[44].

Mimo to jednak kilka stron dalej Badacz nadal utrzymuje, że we wrześniu lub październiku 324 r. cesarz uważał kontrowersję ariańską za spór lokalny[45].

Zdaniem Autora *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza* dowodzi, że władca uważał przedmiot sporu za błahy, a sam konflikt za wewnętrzny problem Kościoła aleksandryjskiego, w którym spowodował poważny zamęt[46]. Konstatuje dalej:

> „Pozostaje faktem, że problemem dla cesarza był gorszący spór, burzący jedność Kościoła, a nie kwestie doktrynalne”[47].

I tu Autor ma niewątpliwie rację. H. Pietras, analizując fragment *Listu Konstantyna do Aleksandra i Ariusza*, wskazuje, że w literaturze przedmiotu nadanie tak małej rangi przedmiotowi sporu tłumaczy się powszechnie ignorancją Konstantyna na temat chrześcijaństwa. Badacz doszedł przy tym do wniosku, że władca „rzeczywiście uważa ten spór za mało ważny”[48], jednak w analizowanym tekście cesarz nazwał konflikt sporem „o rzeczy małe i naprawdę pozbawione znaczenia (μικρῶν καὶ λίαν ἐλαχίστων)”[49], „o błahe i puste słowa (ὀλίγας καὶ ματαίας ῥημάτων)”[50] czy sporem „o kwestię trywialną i zupełnie niepotrzebną (μικρῶν οὕτω καὶ μηδαμῶς ἀναγκαίων)”[51]. Konstantyn nie postrzegał zatem samego sporu za mało ważny, a jedynie tak oceniał jego materię. Spór był bowiem brzemienny w skutki – skłócił wielką część ludu Bożego, doprowadził do rozdarcia Kościoła i wzbudził wrogość jednych braci przeciw drugim. Zaniechanie kłótni przez winowajców miało przywrócić,

---

[43] Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 119.

[44] Tamże, s. 117.

[45] Por. tamże, s. 126.

[46] Por. tamże, s. 61 i 105-106.

[47] Tamże, s. 117.

[48] Tamże, s. 110.

[49] *Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium*, w: Eusebius, *Vita Constantini* II 71, 1, GCS 7, 76, ŹMT 44, 165.

[50] Tamże II 71, 3, GCS 7, 77, tłum. własne.

[51] Tamże, ŹMT 44, 166.

w przekonaniu władcy, jedność całemu ludowi[52]. Nieco dalej wskazywał władca, że nie zazna spokoju dopóki lud Boży będzie podzielony „przez nieuzasadnioną i szkodliwą niezgodę (ἀδίκῳ καὶ βλαβερᾷ φιλονεικίᾳ)”[53].

Kolejną kwestią budzącą wątpliwości jest nie tyle teza o zwołaniu soboru do Nicei z innych powodów niż kontrowersja ariańska, co przytaczane przez Autora na jej uzasadnienie argumenty. H. Pietras zwrócił uwagę, że Euzebiusz z Cezarei w *Vita Constantini* wskazywał na trzy sprawy, które nurtowały cesarza przed soborem w Nicei. Były wśród nich: spór Aleksandra z Ariuszem, schizma melecjańska oraz kwestia daty Wielkanocy[54]. Według interpretacji Badacza Euzebiusz poświęcił pierwszej z nich jedną linijkę, drugiej jedno zdanie, a ostatniej cały rozdział i na dodatek uznał brak jej uregulowania za „najcięższą chorobę”[55].

Autor zwrócił uwagę, że w swoim liście skierowanym do Kościołów po soborze w Nicei[56] cesarz Konstantyn wspomniał o dwóch kwestiach wypracowanych w czasie obrad: jedności w wierze oraz ustalaniu wspólnej dla całego Kościoła daty Paschy, podczas gdy o arianizmie i potępieniu arian nie było tam mowy[57]. Badacz nie bierze jednak pod uwagę, że dla wspomnianego władcy, zabiegającego o jedność Kościoła, kwestia arianizmu nigdy nie istniała, a zamieszanie wokół sporu biskupa Aleksandra z Ariuszem zostało ostatecznie wyciszone na soborze w Nicei, dzięki przyjętemu na nim credo[58]. W przekonaniu H. Pietrasa treść *Listu władcy do Kościołów* odpowiada przekazowi Euzebiusza z Cezarei, wedle którego powodem zwołania soboru była kwestia jedności wiary i ustalenie daty Wielkanocy[59]. Natomiast Atanazy, „tylekroć” powtarzający informację o potępieniu Ariusza w Nicei, „nie przedstawił żadnego soborowego tekstu na poparcie swych słów”[60]. Biskup Aleksandrii nigdy nie zacytował *Listu Konstantyna do Kościoła Aleksandrii*[61] czy też *Listu soboru w Nicei do Egipcjan*[62], wspominających o potępieniu Ariusza i jego zwolenników, toteż Badacz uznał je za sfałszowane. Sądzi On bowiem, że listy owe, obydwa skierowane do Kościoła w Aleksandrii, winien był znać Atanazy, tym bardziej że był biskupem

[52] Por. tamże II 71, 8, GCS 7, 78.

[53] Tamże II 72, 1, GCS 7, 78, ŹMT 44, 167.

[54] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 96-97.

[55] Por. tamże, s. 97.

[56] Por. *Epistula Constantini imperatoris ad omnes ecclesias*, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, Leipzig – Berlin 1934, 54-57 (Urkunde 26).

[57] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 207.

[58] Por. S. Bralewski, *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej*, Labarum VIII, Poznań 2009, passim.

[59] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 207-208.

[60] Tamże, s. 208.

[61] Por. *Epistula Constantini imperatoris ad ecclesiam Alexandrinam*, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, s. 52-54 (Urkunde 25).

[62] Por. *Epistula concilii Nicaeni ad ecclesiam Alexandrinam et episcopos Aegypti, Libyae et Pentapolis*, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, s. 47-51 (Urkunde 23).

tegoż miasta. Uważa, że gdyby były autentyczne, bardzo przydałyby się mu w walce z arianami i melecjanami. Ponieważ nigdy z nich nie skorzystał ani nawet o nich nie wspomniał, to znaczy, że nie był świadom ich istnienia. Tak więc Autor przypuszcza, że obydwa powstały już po śmierci Atanazego najprawdopodobniej po roku 373, ale przed dekretem Teodozjusza o wierze nicejskiej wydanym 10 stycznia 381 roku[63]. Zdaniem H. Pietrasa jednak nie ma powodu wątpić, że w Nicei dyskutowano także sprawę Ariusza[64].

W obydwu listach znajdują się ostre frazy skierowane przeciwko Ariuszowi i jego nauce, co może zaskakiwać, zważywszy na neutralność cesarza, manifestowaną już w *Liście do Aleksandra i Ariusza*, oraz na zróżnicowanie duchownych zgromadzonych w Nicei, jeśli chodzi o ich poglądy teologiczne. Trzeba jednak pamiętać, że Ariusz nie zaakceptował kompromisowego credo z trudem wypracowanego pod patronatem władcy w Nicei i wtedy stał się dla Konstantyna błędnowiercą, tym, który „uległ mocy szatańskiej"[65]. Podobnie na temat Ariusza wypowiadał się cesarz w datowanym na rok 333[66] *Liście do biskupów i ludu*, w którym ogłaszał bardzo surowe prawo skierowane przeciwko Ariuszowi i jego zwolennikom, zapowiadając karę śmierci dla ukrywających przed spaleniem dzieła napisane przez Ariusza[67]. Ostatni z wymienionych listów zamieścił Atanazy w swoim dziele *O dekretach Soboru Nicejskiego*[68] i dokument ten choćby z tego względu trzeba uważać za wiarygodny. Jeśli osiem lat po soborze, na mniej więcej dwa lata przed oficjalną rehabilitacją Ariusza na synodzie w Jerozolimie (335), cesarz zajmował tak radykalne stanowisko, potępiając Ariusza, to musiał mieć ku temu solidną podstawę w decyzji zgromadzonych w Nicei. Gdyby sobór nie potępił Ariusza, podtrzymując wcześniejszą anatemę rzuconą nań przez Aleksandra, biskupa Aleksandrii, cesarz nie miałby powodu, aby wydawać przeciwko niemu tak surowe prawo. Samo potępienie Ariusza w Aleksandrii przed soborem w Nicei nie byłoby do tego wystarczającym powodem, jak sugeruje to H. Pietras w odpowiedzi na recenzję Wojciecha Stawiszyńskiego[69]. Znamienne, że sam Atanazy, choć nie cytował dwóch pierwszych z wymienionych listów, to w *Apologii przeciw*

---

[63] Por. *Codex Theodosianus* XVI 5, 6, ŹMT 71 [tekst łacińsko-polski, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, wstęp M. Stachura, tłum. A. Caba], Kraków 2014 = SCL 7, 43-44. Zob. też Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 209.

[64] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 120 i 208.

[65] *Epistula Constantini imperatoris ad ecclesiam Alexandrinam*, ed. Opitz, III, s. 53, tłum. S.J. Kazikowski: *List cesarza*, w: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 90.

[66] Por. H.-G. Opitz, *Komentarz*, w: Athanasius, *Werke*, III, s. 38.

[67] Por. *Lex lata Constantini Augusti de Arii damnatione*, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, s. 37-38.

[68] Por. Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi*, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, s. 37-38.

[69] Por. W. Stawiszyński (recenzja książki): *H. Pietras, Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze, Kraków 2013*, VoxP 34 (2014) t. 61, 570-571; H. Pietras, *Odpowiedź na recenzję W. Stawiszyńskiego*, VoxP 35 (2015) t. 63, 564.

arianom pisał o potępieniu przez Sobór Nicejski herezji oraz arian i przyjęciu do jedności kościelnej melecjan, co wyraźnie współgrało z ich treścią[70].

Patrolog zwraca też uwagę, że podobnie jak w przypadku potępienia Ariusza i jego zwolenników Atanazy nie przytacza też żadnego soborowego tekstu dotyczącego przyjęcia melecjan do wspólnoty Kościoła. Nie twierdzi jednak na tej podstawie, że kwestia ta nie została przez sobór rozstrzygnięta[71]. Odwrotnie też, mimo że Badacz dostrzegł podobieństwo rozwiązań proponowanych wobec melecjan w *Liście Soboru Nicejskiego do Egipcjan* z rozporządzeniami zamieszczonymi w ósmym kanonie tegoż soboru, dotyczącymi tych, „którzy zwą się czystymi", utożsamianymi przez Patrologa zarówno z montanistami, donatystami, nowacjanami, jak i melecjanami[72], a Atanazy nie powoływał się również na treść owego kanonu w walce z tymi ostatnimi, nie stało się to dla H. Pietrasa powodem do twierdzenia, że kanon ów został sfałszowany. Skoro tę normę prawną można wiązać z melecjanami, Atanazy, jak się wydaje, równie dobrze mógłby powoływać się na *List Soboru do Egipcjan*, jak i właśnie na nią. Jeśli tego nie robił, to prawdopodobnie dlatego, że nie podobała mu się decyzja dotycząca przyjęcia melecjan do wspólnoty Kościoła, podjęta przez zgromadzonych w Nicei. W przekonaniu samego Badacza Atanazy zadowolony z niej nie był[73]. Toteż z jednej strony przynamniej niektórym z nich blokował dostęp do kościołów, jak wskazywal Hermiasz Sozomen[74], a z drugiej z innymi postępował wedle wytycznych zawartych we wspomnianym liście[75]. H. Pietras sądzi jednak, że to nie Atanazy realizował wytyczne listu w relacjach z melecjanami, ale wypracowana przez niego praktyka postępowania z nimi znalazła odzwierciedlenie w tymże[76]. Teza ta wydaje się jednak nie mieć należytego uzasadnienia, tak jak i ta dotycząca sfałszowania wspomnianych listów.

Zasadniczym argumentem, jakim Badacz szermuje na poparcie lansowanego przez siebie twierdzenia o zwołaniu soboru do Nicei z innych powodów niż kontrowersja ariańska, jest, jego zdaniem, zaniechanie zimą w czasach Imperium Romanum żeglugi na Morzu Śródziemnym. Dowodzi to, wedle Badacza, niemożliwości zwołania soboru po zakończeniu misji Hozjusza, który mógł z niej wrócić dopiero późną wiosną 325 r., a wtedy nie było już możliwości zebrania biskupów z całego cesarstwa w czerwcu. Problem w tym,

---

[70] Por. Athanasius, *Apologia contra arianos* 59, 3, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, s. 139.

[71] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 208.

[72] Por. tamże, s. 201. Także w moim przekonaniu ósmy kanon z Nicei dotyczył wszystkich rygorystów określających się mianem czystych. Zob. S. Bralewski, *Did the bishops ordered by Emperor Constantine the Great to gather at Nicea discuss the Donatist schism?*, w: *Saint Emperor Constantine and Christianity*, ed. D. Bojović, vol. 1, Niš 2013, 209-211.

[73] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 201-202.

[74] Por. Sozomenus, HE II 22, 1, ed. J. Bidez – G.C. Hansen, GCS NF 4, Berlin 1995, 78.

[75] Por. A. Martin, *Les conditions de la readmission du clergé mélitien par le concile de Nicée*, „Ancient Society" 20 (1989) 281-290.

[76] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 202.

że zdania na temat zamknięcia żeglugi zimą są podzielone[77]. Można bowiem wskazać na liczne przypadki żeglowania o tej porze roku i to nawet całymi flotami. Trzeba było wszak zaopatrywać wielkie miasta w zboże przez cały rok, nawet zimą. Konieczność podjęcia podróży sprawiała, że zimowa pora roku nie powstrzymywała przed żeglugą duchownych, czego dowodzą przykłady Grzegorza z Nazjanzu czy Synezjusza. Trafnie rzecz ujął Stanisław Ducin:

> „Wydaje się, że to nie pora roku, lecz aktualny stan pogodowy wyznaczał czas żeglugi zarówno Rzymianom, jak i dużo lepiej rozwiniętej nawigacji greckiej. […] W starożytności podobnie, jak w epokach późniejszych, zawsze musiało nastąpić skonfrontowanie dwóch podstawowych czynników: celu żeglugi i ewentualnych zysków oraz związanego z nimi ryzyka"[78].

Tak więc nie można wykluczyć, że przy dobrej pogodzie Hozjusz takie ryzyko mógł podjąć[79].

Pamiętać jednak trzeba po pierwsze, że sama misja Hozjusza trwała dłuższy czas, skoro uczestniczył on w Aleksandrii w obradach synodu; a po drugie, że Hozjusz, stając po stronie Aleksandra a przeciw Ariuszowi, sprzeniewierzył się cesarzowi, który oczekiwał od niego pojednania zwaśnionych. Nie miał więc powodu, żeby nadmiernie spieszyć się z powrotem na dwór cesarski. Gdyby jednak założyć, że powrócił tam jeszcze przed synodem w Antiochii, któremu najprawdopodobniej przewodniczył[80], co mógłby uczynić tylko jako legat cesarski, to czy władca, znając jego poglądy, kolejny raz powierzyłby mu misję pojednania zwaśnionych? Wydaje się, że nie. Tak więc prawdopodobnie Hozjusz przybył do Antiochii bezpośrednio z Aleksandrii. Na synodzie antiocheńskim nie tylko uchwalono antyariańskie credo, ale też poinformowano o wielkim zgromadzeniu, jakie miało odbyć się w Ancyrze. Trudno przypuszczać, aby Hozjusz miał w tej sprawie samowolnie podjąć decyzję. Musiała być ona wcześniej uzgodniona z władcą, a zatem bardzo realne jest, że sobór został zwołany zanim biskup Kordoby wyruszył do Egiptu.

Jeśli zatem prawdopodobne jest, że to nie kwestia ariańska zadecydowała o konwokacji soboru, z jakich powodów mógł zostać zwołany? Przyczyny podane przez Autora trzeba brać również pod uwagę, ale w moim przekonaniu zasadniczym motywem, którym mógł kierować się władca, był zamiar położenia kresu schizmie donacjańskiej. W tej to sprawie bez powodzenia organizował już synody, najpierw rzymski (313), a potem generalny dla zachodniej części Imperium w Arles (314). Z *Listu do Aleksandra i Ariusza* wyraźnie wynika,

---

[77] Por. J. Rougé, *La navigation hivernale sous l'Empire romain*, REA 54 (1952) 316-325.

[78] S. Ducin, *Sztuka nawigacji w starożytnej Grecji i Rzymie*, Lublin 1997, 66.

[79] Zwracał na to uwagę W. Stawiszyński w recenzji omawianej książki H. Pietrasa (VoxP 34:2014, t. 61, 567-569), jednak jej Autor pozostał przy swoim zdaniu. Por. H. Pietras, *Odpowiedź na recenzję W. Stawiszyńskiego*, s. 563-564.

[80] Por. H. Chadwick, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325*, JTS 9 (1958) 292-304.

że cesarz zamierzał przy pomocy biskupów Wschodu „dostarczyć lekarstwo na błędy" donatystów[81], a można przypuszczać, że uświadomiono mu, iż obok nich jedność Kościoła rozbijali także inni rygoryści, jak melecjanie czy nowacjanie. Do podobnych wniosków doszedł H. Pietras, wskazując, że cesarza niepokoiła zarówno schizma donacjańska, jak i melecjańska[82]. W każdym razie Konstantyn uznał donatystów za winnych schizmy w Kościele kartagińskim. Odwoływał się do coraz to nowych autorytetów wskazywanych przez donatystów z nadzieją, że w końcu zaakceptują wydany w ich sprawie wyrok. Oczekiwał tego zarówno po niewielkim liczebnie synodzie w Rzymie (313), jak i po znacznie większym synodzie w Arles (314). Następnie spodziewał się, bo takie nadzieje dawali mu donatyści, że uznają oni w swojej sprawie autorytet monarszy. Dlatego sam rozsądził toczony przez nich spór w Mediolanie (316), jednak i tym razem nie udało się zakończyć schizmy. W końcu wobec oporu *pars Donati* Konstantyn zarządził represje skierowane przeciwko jej zwolennikom (317), aby po kilku latach z nich zrezygnować, uznając ich nieskuteczność (321). Czy po wojnie z Licyniuszem, kiedy zjednoczył cesarstwo pod swoją władzą, Konstantyn mógł zrezygnować z dalszych wysiłków zakończenia schizmy w Afryce, skoro tak bardzo mu na tym wcześniej zależało? Jak się wydaje, do przywrócenia pokoju wśród tamtejszych chrześcijan cesarz zamierzał wykorzystać tym razem autorytet zgromadzenia biskupów całego Kościoła, co odpowiadało pewnej logice dotychczasowego postępowania wobec donatystów – odwoływania się w ich sprawie do kolejnych autorytetów[83]. Sam Autor zresztą doszedł do wniosku, że dla Konstantyna przyczyna schizmy donacjańskiej była poważniejsza od przyczyny kontrowersji ariańskiej, gdyż pierwsza dotyczyła praktyki dyscyplinarnej Kościoła, bezpośrednio związanej z kultem, druga natomiast nie dotyczyła kwestii praktycznych, a jedynie doktrynalnych, czego władca nie potrafił zrozumieć[84]. Niewątpliwie inną ważną dla cesarza sprawą, której bez wspólnej decyzji wschodnich i zachodnich biskupów ustalić się nie dało, była data obchodzenia Wielkanocy, o czym przekonał się władca (na co zwrócił uwagę H. Pietras), prawdopodobnie próbując nakłonić zebranych przez siebie biskupów do jej ujednolicenia na synodzie w Arles w 314 roku. Ci jednak nic konkretnego w tej materii nie postanowili, a jedynie wyrazili wolę, by wszystkie Kościoły obchodziły Wielkanoc w tym samym dniu[85]. Bez wschodnich biskupów tak ważnej sprawy nie dało się skutecznie rozwiązać.

Jeśli chodzi o datę rozpoczęcia soboru, Autor opowiada się za 19 czerwca, gdyż za takim datowaniem z jednej strony przemawia cesarski list, informujący

---

[81] Por. *Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium*, w: Eusebius, *Vita Constantini* II 66-68, 1-2, GCS 7, 74-75, ŹMT 44, 163-164.

[82] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 118.

[83] Por. Bralewski, *Czy cesarz Konstantyn Wielki*, s. 427-448; tenże, *Did the bishops*, s. 203-211.

[84] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 106.

[85] Por. tamże, s. 124.

biskupów o przeniesieniu obrad z Ancyry do Nicei, który zachował się w wersji syryjskiej[86], z drugiej natomiast świadectwo soboru w Chalcedonie[87]. Data wskazana przez Sokratesa z Konstantynopola – 20 maja[88], wydaje się Pietrasowi nazbyt wczesną, by mogli zdążyć na nią biskupi z całego cesarstwa, wyruszający po Wielkanocy, tym bardziej że tę w roku 325 obchodzono 18 kwietnia. Badacz dowodzi, że decyzja o zwołaniu soboru musiała zapaść przed misją Hozjusza z Kordoby, gdyż po jej zakończeniu nie było wystarczającego czasu, aby zgromadzić biskupów już w czerwcu na obradach, tym bardziej, że zimą nie żeglowano, a Hozjusz wyruszył w drogę do Aleksandrii późną jesienią. Ponieważ Konstantyn oczekiwał, że biskup Kordoby pojedna zwaśnionych, nie mógł więc w tej sprawie zwoływać biskupów z całego cesarstwa. Skoro zatem do konwokacji soboru nie doszło z powodu arianizmu, to i uchwały wspomnianego zgromadzenia nie mogły mieć charakteru antyariańskiego. W przekonaniu Badacza taki fałszywy obraz soboru narzucili historycy kościelni piszący ponad sto lat po jego obradach: Sokrates z Konstantynopola, Hermiasz Sozomen i Teodoret z Cyru, którzy kierowali się relacją Atanazego z Aleksandrii, skrajnie antyariańską[89].

Autor przyjmuje całkowicie za wiarygodną relację Euzebiusza z Cezarei na temat soboru, dowodząc, że po pierwsze był on współczesny wydarzeniom, a poza tym jego relacja nie została oprotestowana przez innych uczestników owego zgromadzenia, a przede wszystkim niechętnego mu Atanazego z Aleksandrii. Dlatego uważa on relację Euzebiusza za bardziej wiarygodną od relacji wspomnianych historyków[90]. Euzebiusz natomiast w liście skierowanym do wiernych swego Kościoła bezpośrednio po zakończeniu soboru, choć nadmienia o dyskusjach doktrynalnych prowadzonych na soborze na temat wyznania wiary, „ani jednym słowem nie wspomina o potępieniu Ariusza”[91]. List ten dołączył do swego dzieła Atanazy[92] nie podważając jego wiarygodności. Dlaczego jednak Euzebiusz w liście poświęconym przyjętej na soborze formule wiary miałby wspominać o potępieniu przez zgromadzonych Ariusza? Tym bardziej że cesarz, organizator obrad biskupów, dążył do pojednania zwaśnionych w oparciu o wypracowany w sprawach wiary kompromis i nie zamierzał nikogo odrzucać. Ariusz zaś owego kompromisu nie zaakceptował, przeto pozostał poza wspólnotą Kościoła, z której został już wcześniej wyłączony przez swojego biskupa Aleksandra.

---

[86] Por. *Epistula Constantini imperatoris ad episcopos* (syriace), ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, s. 41 (Urkunde 20).

[87] Por. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II: *Concilium Universale Chalcedonense* 3, 2, ed. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1936, 264.

[88] Por. Socrates, HE I 13, 13, ed. G.C. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 51.

[89] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 137-138.

[90] Por. tamże, s. 138.

[91] Tamże, s. 191.

[92] Por. Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi* 3, 5, ed. Opitz, III, s. 3.

H. Pietras nie ma wątpliwości, że wyrażenie ὁμοούσιος podsunął na soborze cesarz, co zresztą sugerował Euzebiusz z Cezarei[93], gdyż żeby wpaść na ten pomysł, trzeba było, zdaniem Badacza, nie znać się na teologii, który to warunek cesarz spełniał w całej rozciągłości. W przekonaniu Autora nie można bowiem wskazać nikogo, kto byłby orędownikiem tego terminu[94]. Co prawda z relacji Sozomena wynika, że zaakceptował owo wyrażenie Aleksander z Aleksandrii, ale uczynił to nie bez wahania[95]. Pietras widzi w tym jednak posunięcie taktyczne, gdyż Aleksander nie używał go w swych pisemnych wypowiedziach[96]. Badacz podkreśla, że jedynie Euzebiusz pozytywnie wypowiedział się o tym wyrażeniu w liście do wiernych swego Kościoła po soborze w Nicei, podczas gdy Atanazy z Aleksandrii, sztandarowa postać związana z soborem w Nicei, miał zacząć posługiwać się tym terminem dopiero 25 lat po soborze. Co prawda Euzebiusz wspomniał, że terminem ὁμοούσιος posługiwali się w dawnych czasach niektórzy uczeni, wybitni biskupi i pisarze, kiedy wykładali naukę o Ojcu i Synu – Słowie Bożym, ale nie są oni dzisiaj znani[97]. Nawet na synodzie w Sardyce nie wspomniano nicejskiego wyznania wiary, a kluczowe pojęcie nicejskiego credo οὐσία określono jako heretyckie[98]. Autor zauważył także, że w prowadzonej dyskusji teologicznej obawiano się konotacji materialnych wyrażenia ὁμοούσιος[99].

W końcu H. Pietras widzi legendę w informacji o ułożeniu na soborze konstantynopolitańskim credo i opowiada się za hipotezą celowego fałszerstwa, służącego wymuszeniu na Rzymie uznania dla Konstantynopola w Kościele. W instytucji tej liczyła się bowiem nie tylko sukcesja apostolska, ale także miejsce w tradycji soborowej. Dlatego, Jego zdaniem, starano się wzmocnić rangę miasta jakimś argumentem kościelnym, a tym miało być credo nicejskie uzupełnione o konieczny dopisek o Duchu Świętym przeciwko macedonianom, przez co wprowadzano Konstantynopol do ekskluzywnego klubu najważniejszych miast chrześcijaństwa, już nie tylko ze względu na stołeczność, ale i soborowość[100].

H. Pietras wydaje się być niekonsekwentny, jeśli chodzi o czas, w którym Atanazy, biskup Aleksandrii, sformułował swoją opinię o antyariańskim charakterze soboru w Nicei i potępieniu na nim arian. Jak podkreśla Patrolog, skromne wiadomości na temat soboru Atanazy zawarł we wspomnianym już dziele *O dekretach Soboru Nicejskiego* (350)[101], a znana powszechnie relacja

[93] Por. *Epistula Eusebii Caesariensis ad Caesarienses*, ed. G.C. Hansen, w: Socrates, HE I 8, 35-54, GCS NF 1, 23-27.

[94] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 170.

[95] Por. Sozomenus, HE I 15, 5-6, GCS NF 4, 33.

[96] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 171.

[97] Por. tamże, s. 175.

[98] Por. tamże, s. 185.

[99] Por. tamże, s. 32.

[100] Por. tamże, s. 186-188.

[101] Por. Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi*, ed. Opitz, III, s. 1-45.

Atanazego z obrad soboru w Nicei pochodzi dopiero z roku 370[102]. Wedle Badacza list synodu aleksandryjskiego z roku 338/339[103],

> „który odbywał się pod przewodnictwem Atanazego, mówi tylko, że Atanazy na Soborze Nicejskim wypowiadał się przeciwko Ariuszowi. […] Nie uznano za stosowne nadmienić, że w Nicei z poparciem cesarza miano by potępić Ariusza"[104].

Wedle H. Pietrasa wskazywał na to dopiero dwa lata późniejszy list synodu rzymskiego[105], który jednak, w przekonaniu Badacza, odzwierciedlał „aktualne zdanie Atanazego"[106]. Czyli biskup Aleksandrii już w roku 340 dowodził potępienia arian przez sobór w Nicei, a więc 15 lat po nicejskich obradach. W innym miejscu swej monografii[107] Patrolog cytuje *Apologię przeciw arianom*, w której Atanazy mówi wprost o potępieniu arian na Soborze Nicejskim (Ἀρειανοὶ ἐξεβλήθησαν)[108]. Wspomniane dzieło datuje się ok. roku 357[109], a więc i to świadectwo znacznie poprzedza rok 370.

Generalnie jednak trudno zgodzić się z tezą stawianą przez H. Pietrasa, zaprzeczającą potępieniu Ariusza na soborze w Nicei. Przy czym Autor stawia znak równości między potępieniem Ariusza a antyariańskim charakterem soboru. Niewątpliwie Badacz ma rację, dowodząc, że sobór antyariański nie był, w pierwszym przypadku jednak się myli, gdyż źródła dowodzą rzeczy przeciwnej. Zgadzam się z Autorem co do tego, że credo nicejskie było kompromisem, którego oczekiwał cesarz od biskupów[110]. Myślę, iż mimo doprecyzowywania terminu ὁμοούσιος, o czym wspomina Euzebiusz, nie został on ściśle zdefiniowany, bo przecież władca, sugerując, że kwestia okryta jest tajemnicą przez samego Boga, przerwał dyskusję[111]. Uczestnicy soboru musieli zatem różnorako rozumieć owo wyrażenie. Rozbieżne opinie nie dawały nadziei na uzgodnienie stanowisk. Dalsze prowadzenie dysputy groziło zaś poważnym rozłamem. Z punktu widzenia władcy jedynie pozostawienie zgromadzonym możliwości w miarę swobodnej jego interpretacji mogło zapewnić pokój. Dzięki temu prawie wszyscy byli skłonni, acz z oporami, podpisać się pod credo. Z kompromisami jednak tak bywa, że nie zadowalają żadnej ze stron. Trudno się zatem dziwić, że przez wiele lat podchodzono z dystansem

---

[102] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 191-192.

[103] Por. *Epistula synodi Alexandriae*, ŹMT 37 [tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. J. Ożóg], Kraków 2006 = SCL 1, 93-109.

[104] Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 192.

[105] Por. *Epistula Iulii papae*, SCL 1 [tekst grecko-polski, tłum. J. Ożóg], 110-123.

[106] Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 192.

[107] Por. tamże, s. 201.

[108] Athanasius, *Apologia contra arianos* 59, 3, ed. Opitz, III, s. 139.

[109] Por. Opitz, *Komentarz*, w: Athanasius, *Werke*, III, s. 87; SWP 57.

[110] Por. Bralewski, *Polityka Konstantyna Wielkiego wobec Arian*, s. 335-355.

[111] Por. *Epistula Eusebii Caesariensis ad Caesarienses*, w: Socrates, HE I 8, 42-43, GCS NF 1, 25.

do nicejskiego wyznania, aż do czasu, kiedy jedna ze stron narzuciła swoją interpretację terminu ὁμοούσιος uznaną za ortodoksyjną.

Ponieważ w Nicei zawarto kompromis, żadna grupa biorąca udział w jego wypracowaniu nie została potępiona, także ci klasyfikowani przez swoich przeciwników jako arianie. Sobór więc nie miał charakteru antyariańskiego, jak sugerował potem obóz Atanazego. Jak zostali jednak potraktowani ci, którzy kompromis odrzucili? Ariusz był jedynie prezbiterem, to prawda, ale przecież do niego, obok biskupa Aleksandra, zwracał się cesarz z prośbą o zaniechanie kłótni, uznając tym samym obydwu za sprawców zamieszania i to jest fakt. Czy możliwe więc byłoby, żeby na soborze, który antyariański nie był, dano tylko biskupowi możliwość zaakceptowania kompromisu, a prezbitera takiej szansy pozbawiono? Skoro władca nie lekceważył go wcześniej, dlaczego miałby to robić nieco później? Wydaje się to bardzo mało prawdopodobne. Przy czym oczywiście nie chodzi o jego pełnoprawny udział w obradach, do czego jako prezbiter nie miał prawa. Wiemy, że Ariusz przyjął uchwały nicejskie dopiero w jakiś czas po soborze, ostatecznie przed synodem w Jerozolimie w roku 335, co jest kolejnym niepodważalnym faktem. Dowodzi to, że przez jakiś okres nie chciał ich zaakceptować, a więc je odrzucał. Czy sobór, a przede wszystkim sam władca, mogli taką postawę tolerować? Wydaje się to nieprawdopodobne. Dla Konstantyna jeden ze sprawców sporu, Aleksander, okazał się człowiekiem otwartym na kompromis, co musiało się spotkać z uznaniem władcy, który takiej postawy oczekiwał od zgromadzonych duchownych. Drugi sprawca natomiast, Ariusz, odrzucając ugodę, okazał się prawdziwym wichrzycielem. Już na tej tylko podstawie można śmiało założyć potępienie Ariusza w Nicei zaraz po tym, jak odmówił podpisania credo.

Nie tylko kwestionowane przez H. Pietrasa listy zawierają informację o potępieniu Ariusza i jego zwolenników. Wbrew sugestiom Badacza w liście synodu aleksandryjskiego z roku 338/339[112] również jest mowa o potępieniu arian przez sobór. Biskupi nadmieniają, że Teognist z Nicei i Euzebiusz z Nikomedii zostali złożeni z urzędów za to, że podtrzymywali łączność z arianami, potępionymi przez sobór. W moim przekonaniu potwierdza to list przypisywany przez Sokratesa[113] czy Sozomena[114] Euzebiuszowi z Nikomedii i Teognisowi z Nicei. Ich autorstwo wykluczyła Annik Martin[115], przypisując ów list zesłanym na wygnanie w tym samym czasie co Ariusz dwóm biskupom libijskim, Sekundusowi z Ptolemaidy i Teonasowi z Marmaryki, i datując go na rok 335, a więc po synodzie w Jerozolimie. Za jej koncepcją opowiada się Pierre Maraval[116]. To prawda, że w liście tym nie pada imię Ariusza, ani

[112] Por. *Epistula synodi Alexandriae* 8, 2, SCL 1, 99.

[113] Por. *Epistula Eusebii Nicomediensis et Theognii Nicaeensis ad episcopos*, ed. G.C. Hansen, w: Socrates, HE I 14, 2-6, GCS NF 1, 52-53.

[114] Por. Sozomenus, HE II 16, 3-7, GCS NF 4, 71.

[115] Por. A. Martin, *Le Fil d'Arius: 325-335*, RHE 84 (1989) 297-333.

[116] Por. P. Maraval, w: SCh 477, Paris 2004, 166, nota. 2.

nawet sama nazwa Nicei. Mowa jest jednak o tym, że adresaci zgodzili się na tezy wiary świętej po sumiennym zbadaniu pojęcia ὁμοούσιος. Sprzeciwili się jednak podpisaniu pod ekskomuniką. Nie wskazali czyją. Autorzy listu tłumaczyli, że zrobili tak nie dlatego, aby występować przeciwko wierze, ale z powodu wątpliwości co do winy skazanego. Wyraźnie w dalszej części listu składają na niego całą odpowiedzialność za konflikt, widząc w nim głównego winowajcę. Jeśli ten, winny całego zamieszania, ma być odwołany z wygnania, to dlaczego oni, którzy znaleźli się tam z jego powodu, mają tkwić nadal na wygnaniu. O kogo może zatem chodzić autorom listu, jeśli nie o Ariusza i jego ekskomunikę na soborze w Nicei. Okoliczność niewymienienia Ariusza z imienia może dowodzić, że jego potępienie przez sobór było faktem powszechnie znanym. Wszyscy adresaci doskonale wiedzieli o kogo chodzi. Jako winowajcę musiał też postrzegać Ariusza sam władca po jego odmowie zaakceptowania credo.

Cytowany za Atanazym przez H. Pietrasa[117] fragment listu synodu w Jerozolimie z roku 335 mówi o przyjęciu z powrotem do Kościoła zwolenników Ariusza, co znaczy, że zostali z niego wcześniej wykluczeni. Na wyłączenie ze wspólnoty Kościoła wprost wskazuje list Ariusza i Euzojusza skierowany do cesarza Konstantyna, a cytowany przez Sokratesa[118], w którym obydwaj wyznają swoją wiarę i zapewniają, że podzielają wiarę i nauczanie Kościoła Powszechnego, a także, że porzucili dociekliwość i nadmierne dysputy, a ich pragnieniem jest pokój. Przedstawione fakty dowodzą zatem niezbicie ekskomuniki Ariusza. Nawet jeśli nie wszystkie z tych świadectw bezpośrednio wskazują na sobór w Nicei jako sprawcę potępienia Ariusza, to wykazują niewątpliwie, że w czasie obrad tego zgromadzenia ani bezpośrednio po nim prezbiter ów nie zaakceptował ułożonego przez nie credo. Zrobił to w bliżej nieokreślonym czasie przed synodem w Jerozolimie. Jeśli tak, to należał do wąskiego grona, które sprzeciwiło się uchwałom soboru. Jego potępienie przez sobór wydaje się więc oczywiste. Sformułowanie użyte przez uczestników synodu w Jerozolimie o tym, że zwolennicy Ariusza „przez pewien czas wskutek niegodziwej zawiści byli poza Kościołem”[119], może odnosić się do czasu bezpośrednio poprzedzającego ów synod i zabiegów Ariusza o powrót na łono Kościoła, torpedowanych przez Atanazego.

Sam H. Pietras zwrócił uwagę[120], że synod rzymski z roku 340 wraz z papieżem Juliuszem, stając w obronie Atanazego, wspomniał w liście posynodalnym o potępieniu arian przez wszystkich uczestników wielkiego soboru w Nicei[121]. Dla Badacza list ten jednak ma niewielką wartość, z tej racji, że

[117] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 192.

[118] Por. *Epistula Arii et Euzoii ad Constantinum imperatorem*, ed. G.C. Hansen, w: Socrates, HE I 26, GCS NF 1, 74-75.

[119] *Epistula synodi Hierosolymitani*, SCL 1 [tekst grecko-polski, tłum. J. Ożóg – A. Caba], 92.

[120] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 192.

[121] Por. *Epistula Iulii papae*, SCL 1, 112.

napisano go 15 lat po soborze, a jego autorzy nie podali szczegółów dotyczących wspomnianego przez nich potępienia. W dodatku H. Pietras jest przekonany, że informację na ten temat spreparował sam Atanazy. Wydaje się jednak, że Autor popełnia błąd, skoro w dalszej części wspomnianego listu[122] jest jeszcze mowa o zdemaskowaniu wobec uczestników synodu Pistusa z Aleksandrii, którego prezbiterzy Atanazego określili jako arianina i wskazali, że został on wyrzucony przez biskupa Aleksandra i sobór w Nicei, podobnie jak jego konsekrator Sekundus, którego sobór także wyłączył ze wspólnoty jako arianina. Prezbiter Makary i diakoni Martyriusz i Hezychiusz, wysłannicy wschodnich biskupów, „nie przeczyli temu", jak wynika z treści listu[123]. Nie protestowali przeciwko temu także biskupi zebrani w Antiochii na kolejnym synodzie w roku 341. Skupili się na czymś zupełnie innym. Wykazywali – „nie idziemy za Ariuszem – jakżeż, będąc biskupami, mielibyśmy iść za prezbiterem?"[124]. Nie dowodzili zatem, iż nieprawdą jest potępienie Ariusza w Nicei, że jest to wymysł Atanazego i jego prezbiterów. Uznali za nadużycie przyklejanie zrehabilitowanym przez nich duchownym, a pośrednio im samym, etykiety arian i przeciwko temu oponowali.

Trzeba jeszcze raz zaznaczyć, że Ariusz został w Nicei potępiony dlatego, że nie zaakceptował kompromisu z trudem wypracowanego na soborze. Jak dowodzi list cesarza Konstantyna skierowany do Aleksandra i Ariusza, władca nie zamierzał nikogo potępiać. Jego celem było przywrócenie jedności Kościoła w oparciu o kompromis i tak, jak się wydaje, trzeba postrzegać nicejskie credo i użyte w nim wyrażenie ὁμοούσιος. Sam H. Pietras zresztą nazywa je formułą kompromisową[125]. Dobrym przykładem podejścia cesarza do ówczesnego konfliktu w Kościele jest los Euzebiusza z Cezarei. Potępiony na synodzie w Antiochii zgodnie z kościelnymi zwyczajami nie powinien być pełnoprawnym członkiem soboru, dopóki nie została zdjęta z niego ekskomunika. Fakt, że stało się inaczej, możemy tylko tłumaczyć wolą cesarza. Euzebiusz nie tylko kompromis zaakceptował, ale aktywnie uczestniczył w jego wypracowaniu, za co zyskał uznanie władcy. Gdyby Ariusz poszedł od razu w jego ślady, cesarz nie dopuściłby do jego potępienia. Kwestią jednak zasadniczą jest fakt, że dopóki żył Konstantyn, credo nicejskie było oficjalną formułą wiary Kościoła, gdyż taka była jego wola, co nie znaczy, że było powszechnie przyjęte. Tutaj Autor ma całkowicie rację. Natomiast wyznanie wiary „tych ludzi" (zwolenników Ariusza), o którym wspomina list synodu jerozolimskiego[126], nie miało charakteru oficjalnego, ale wyraźnie sam władca uczynił wyłom, dopuszczając inną formułę wiary jako ortodoksyjną, co potwierdził synod.

---

[122] Por. tamże, SCL 1, 113.

[123] Por. tamże, SCL 1, 110.

[124] *Synodus in encaeniis – Prima formula fidei*, SCL 1 [tekst grecko-polski, tłum. A. Baron], 129.

[125] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 214.

[126] Por. *Epistula synodi Hierosolymitani*, SCL 1, 92.

Generalnie jednak z nowymi formułami wiary zgromadzenia biskupów zaczęły występować dopiero po śmierci Konstantyna, co trzeba bardzo mocno podkreślić. Cesarz Konstantyn zachował w trakcie kontrowersji ariańskiej neutralność. Nie opowiedział się przeciw arianom podczas soboru w Nicei, tak jak i po stronie arian po zamknięciu obrad. Postawił na kompromis i do końca swego życia uważał go za jeden z fundamentów jedności Kościoła. W głębokim przekonaniu władcy po zakończeniu soboru kwestia kontrowersji ariańskiej przestała istnieć[127]. Tak więc sobór w Nicei nie miał charakteru antyariańskiego, mimo że Ariusz został na nim potępiony.

Badacz podkreśla, że cesarz „jako *pontifex maximus* odpowiedzialny za wszystkie religie świata, interesował się żywo problemami Kościoła"[128]. Wychodząc z założenia, że jednym z najważniejszych obowiązków najwyższego kapłana było przechowywanie świętych formuł wszystkich religii i czuwanie, by wierni do nich się stosowali, doszedł do wniosku, że władca nie dysponował żadnym tekstem chrześcijańskim, co uniemożliwiało mu czuwanie nad prawidłowością chrześcijańskiego kultu. Biskupi brali pod uwagę credo własnego Kościoła, a cesarz potrzebował dokumentu ogólniejszej natury i w tym celu prawdopodobnie zwołał sobór do Nicei. Wcześniejsze zgromadzenia biskupów nie układały swoich formuł wiary. Jako pierwszy uczynił to dopiero synod w Antiochii, któremu prawdopodobnie przewodniczył Hozjusz. Pietras nie wyklucza więc, że to cesarz powierzył biskupowi Kordoby w ramach misji wschodniej sformułowanie credo, które jednak na tyle nie zadowoliło władcy, że nie wspomniano nawet o nim na soborze, na którym powstało nowe wyznanie wiary[129].

Koncepcja H. Pietrasa ma jednak słabe strony. Po pierwsze, dlaczego cesarz wychowany w religii pogańskiej, dla której kwestie doktrynalne były obce, miałby domagać się ułożenia credo, a więc sporządzenia dokumentu ze swej natury mającego charakter doktrynalny? Tym bardziej że jednocześnie sam w *Liście do Aleksandra i Ariusza* wyrażał kompletny brak zrozumienia dla prowadzonego przez nich sporu i namawiał, aby każdy z nich zaniechał eksponowania swoich poglądów. Po drugie, czy władca mógł powierzyć Hozjuszowi zadanie ułożenia kompromisowego symbolu wiary, a jednocześnie nie oczekiwać wypracowania przez głównych adwersarzy wspólnego stanowiska w dzielących ich kwestiach teologicznych? Po trzecie, dlaczego wcześniej cesarz nie domagał się od synodu w Arles, zwołanego w roku 314, będącego synodem generalnym dla zachodniej części *Imperium Romanum*, ułożenia formuły wiary, skoro już wówczas nosił tytuł *pontifex maximus*?

H. Pietras, zwracając uwagę na mowę wygłoszoną przez cesarza Konstantyna na soborze w Nicei, uznał za znaczące nazwanie w niej biskupów

---

[127] Por. Bralewski, *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej*, passim, gdzie szerzej wyłożyłem swoje poglądy na ten temat.

[128] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 95.

[129] Por. tamże, s. 128-129.

„kapłanami Chrystusa" oraz to, iż mowę tę cesarz wygłosił po łacinie[130]. Badacz widzi w niej przemówienie najwyższego pontyfika do kolegium kapłańskiego:

> „Konstantyn przemówił zatem jako *pontifex maximus*, językiem oficjalnym tego urzędu i chcąc ogłosić datę Wielkanocy, proklamował również zgromadzenie biskupów jako kolegium kapłańskie chrześcijaństwa"[131].

Badacz podkreśla w swojej książce, że cesarz „jako *pontifex maximus* odpowiedzialny za wszystkie religie świata, interesował się żywo problemami Kościoła"[132]. Wydaje się jednak, że zainteresowanie cesarza chrześcijaństwem wynikało nie tyle z jego kompetencji najwyższego kapłana, ile przede wszystkim z racji błogosławieństwa, jakiego, w swoim najgłębszym przekonaniu, doznał od Chrystusa, odnosząc szereg zwycięstw militarnych[133]. Niewątpliwie cesarz czuł się zobowiązany wobec Boga do nadzorowania spraw Kościoła, co zgadzało się z rzymską tradycją, wedle której władcy, sprawując funkcję najwyższego kapłana (*pontifex maximus*), nadzorowali kulty religijne. Co do mowy wygłoszonej przez cesarza Konstantyna na soborze w Nicei i określenia w niej biskupów „kapłanami Chrystusa"[134], to trzeba zauważyć, że w jej wersji zacytowanej przez Euzebiusza z Cezarei nie pojawia się określenie „kapłani Chrystusa", na którym H. Pietras buduje swoją tezę o proklamowaniu soboru kolegium kapłańskim chrześcijaństwa. Występuje ono w tekście Sozomena[135] piszącego sto lat później. Zacytowana przez niego mowa nie jest tą samą, którą zamieścił Euzebiusz[136], choć jej treść jest podobna. Wydaje się, jakby Sozomen dokonał jej skrótu, sparafrazował ją, ale uczynił to jednak ponad sto lat po soborze w Nicei.

***

Niezwykle ciekawa monografia autorstwa H. Pietrasa poświęcona soborowi w Nicei jest też niewątpliwie poważnym osiągnięciem naukowym, jakkolwiek wiele spośród opinii tak wyraziście sformułowanych przez Autora budzi kontrowersje, co pozwoliłem sobie przedstawić w formie polemiki. Omawiana książka zmusza czytelnika do gruntownych przemyśleń na temat faktów, które zostały już powszechnie zinterpretowane i sklasyfikowane. Jej szczególną

[130] Por. tamże, s. 140.

[131] Tamże, s. 140-141.

[132] Tamże, s. 95.

[133] Por. S. Bralewski, *Constantinian Shift – The Truth or a Myth?*, VoxP 34 (2014) t. 61, 39-53; tenże, *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski – D. Próchniak, Poznań 2014, 117-118; tenże, *Boże zwycięstwo* (ἔνθεος νίκη) – *„ideologia triumfu" w „Historii kościelnej" Euzebiusza z Cezarei*, VoxP 35 (2015) t. 63, 331-351.

[134] Por. Pietras, *Sobór Nicejski*, s. 140.

[135] Por. Sozomenus, HE I 19, 3, GCS NF 4, 40.

[136] Por. Eusebius, *Vita Constantini* III 12, GCS 7, 82-83.

wartością jest dokonywana przez Autora z dużą erudycją analiza źródeł, która zmusza czytelnika do przeprowadzenia własnego dochodzenia. Reasumując zaś najistotniejsze kwestie, przyznać trzeba Badaczowi rację, kiedy dowodzi, że sobór zwołany najpierw do Ancyry, a potem przeniesiony do Nicei, nie został zorganizowany z powodu kontrowersji ariańskiej. Wydaje się jednak, że jego właściwą przyczyną była przede wszystkim schizma donacjańska, której Patrolog nie docenił, a obok niej kwestia ujednolicenia terminu świętowania Paschy[137]. Z całą pewnością też sobór nie miał charakteru antyariańskiego, jednak Ariusz został na nim potępiony jako ten, który odrzucił wypracowany z trudem w Nicei kompromis w postaci credo i wyrażenia ὁμοούσιος.

ON THE COUNCIL OF NICEA (325) IN THE LIGHT OF THE MONOGRAPH BY HENRYK PIETRAS SJ

(Summary)

The Council convened by emperor Constantine the Great to Nicea in the year 325 still arouses keen interest of researchers around the world. Against the background of international scholarship, the achievements of Polish academics look quite modest. That is why one should especially appreciate the publication of a book (written in Polish) on the subject by Henryk Pietras, an acclaimed Polish patrologist. The monograph is noteworthy for a number of reasons and compels the reader to a thorough reflection on a cornucopia of facts that have been already discussed by numerous academics and subject to manifold interpretations. Its special merit lies first and foremost in an erudite analysis of sources conducted by the Author, which is competent enough to exhort all the interested to (at least) re-think their views. It is necessary to admit that the Academic is right, when he argues that the Council (firstly convened to Ancyra, and subsequently to Nicea) was not organized for the reason of discussing the Arian controversy. In reality, it seems that the primary reason for the meeting was the Donatist schism, which the Patrologist underestimated, and additionally the problem of reaching an agreement on a date of the Passover celebration. Certainly, the Council was not of an anti-Arian nature, but Arius was condemned by the ecclesiastic meeting as the one who rejected a laboriously reached compromise as for the form of the credo and renounced the term homoousios.

Key words: Council of Nicaea, emperor Constantine, Arius, Arianism, symbol of faith, Donatism.

Słowa kluczowe: Sobór Nicejski, cesarz Konstantyn, Ariusz, arianizm, symbol wiary, donatyzm.

[137] Na brak podstaw źródłowych do twierdzeń o zwołaniu soboru z racji 20. rocznicy panowania Konstantyna zwracał już uwagę W. Stawiszyński w swojej recenzji książki H. Pietrasa (VoxP 34:2014, t. 61, 569).

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Acta Conciliorum Oecumenicorum II, ed. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1936.

Athanasius, *Apologia contra arianos*, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, Leipzig – Berlin 1934, 85-168.

Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi*, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, Leipzig – Berlin 1934, 1-45.

Codex Theodosianus XVI, tekst łacińsko-polski, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, wstęp M. Stachura, tłum. A. Caba, ŹMT 71 = SCL 7, Kraków 2014.

Epiphanius, *Panarion* 65-80, *De fide*, ed. K. Hall – J. Dummer, GCS 37, Berlin – New York 2009.

Epistula Alexandri Alexandrini ad Alexandrum Constantinopolitanum, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, w: Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica* I 4, 1-61, GCS NF 5, Berlin – New York 2009, 8-25.

Epistula Arii et Euzoii ad Constantinum imperatorem, ed. G.C. Hansen, w: Socrates, *Historia ecclesiastica* I 26, GCS NF 1, Berlin 1995, 74-75.

Epistula Arii presbiteri ad Eusebium Nicomediensis, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, w: Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica* I 5, 1-4, GCS NF 5, Berlin – New York 2009, 26-27.

Epistula concilii Nicaeni ad ecclesiam Alexandrinam et episcopos Aegypti, Libyae et Pentapolis, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, Leipzig – Berlin 1934, 47-51 (Urkunde 23).

Epistula Constantini imperatoris ad Alexandrum Alexandrinum et Arium, ed. F. Winkelmann, w: Eusebius, *Vita Constantini* II 64-72, GCS 7, Berlin – New York 2008, 74-79.

Epistula Constantini imperatoris ad ecclesiam Alexandrinam, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, Leipzig – Berlin 1934, 52-54 (Urkunde 25), tłum. S.J. Kazikowski: *List cesarza*, w: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1986, 89-91.

Epistula Constantini imperatoris ad episcopos (syriace), ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, Leipzig – Berlin 1934, 41-42 (Urkunde 20).

Epistula Constantini imperatoris ad omnes ecclesias, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, Leipzig – Berlin 1934, 54-57 (Urkunde 26).

Epistula Eusebii Caesariensis ad Caesarienses, ed. G.C. Hansen, w: Socrates, *Historia ecclesiastica* I 8, 35-54, GCS NF 1, Berlin 1995, 23-27.

Epistula Eusebii Nicomediensis ad Paulinum Tyronensis, ed. L. Parmentier – G.C. Hansen, w: Theodoretus Cyrensis, *Historia ecclesiastica* I 6, 1-8, GCS NF 5, Berlin – New York 2009, 27-29.

Epistula Eusebii Nicomediensis et Theognii Nicaeensis ad episcopos, ed. G.C. Hansen, w: Socrates, *Historia ecclesiastica* I 14, 2-6, GCS NF 1, Berlin 1995, 52-53.

Epistula Iulii papae, tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. J. Ożóg, ŹMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, 110-123.

Epistula synodi Alexandriae, tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. J. Ożóg, ŹMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, 93-109.

Epistula synodi Hierosolymitani, tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. J. Ożóg – A. Caba, ŹMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, 92-93.

Eusebius, *Vita Constantini*, ed. F. Winkelmann, GCS 7, Berlin – New York 2008, tłum. T. Wnętrzak: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŹMT 44, Kraków 2007.

Lex lata Constantini Augusti de Arii damnatione, ed. H.-G. Opitz, w: Athanasius, *Werke*, III, Leipzig – Berlin 1934, 37-38.

Philostorgius, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez – F. Winkelmann, GCS 21, Berlin 1981.

Socrates, *Historia Ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995; ed. P. Maraval, SCh 477, Paris 2004.

Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez – G.C. Hansen, GCS NF 4, Berlin 1995, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.

Synodus in encaeniis – Prima formula fidei, tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. A. Baron, ŹMT 37 = SCL 1, Kraków 2006, 129.

Opracowania

Alès A. d', *Le dogme de Nicée*, Paris 1926.

Anatolios K., *Retrieving Nicaea. The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Michigan 2011.

Ayres L., *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford 2004.

Barnes T.D., *Constantine and Eusebius*, London 1981.

Behr J., *The Nicene Faith*, Crestwood – New York 2004.

Bralewski S., *Boże zwycięstwo (*ἔνθεος νίκη*) – „ideologia triumfu" w „Historii kościelnej" Euzebiusza z Cezarei*, VoxP 35 (2015) t. 63, 331-351.

Bralewski S., *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej*, Labarum VIII, Poznań 2009.

Bralewski S., *Constantinian Shift – The Truth or a Myth?*, VoxP 34 (2014) t. 61, 39-53.

Bralewski S., *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 427-448.

Bralewski S., *Did the bishops ordered by Emperor Constantine the Great to gather at Nicea discuss the Donatist schism?*, w: *Saint Emperor Constantine and Christianity*, vol. 1, ed. D. Bojović, Niš 2013, 203-215.

Bralewski S., *Polityka Konstantyna Wielkiego wobec Arian po soborze w Nicei: nagły zwrot czy kontynuacja?* VoxP 18 (1998) t. 34-35, 335-355.

Bralewski S., *Przełom konstantyński a religijność Rzymian w wiekach IV i V – wybrane zagadnienia*, w: *Bitwa przy Moście Mulwijskim. Konsekwencje*, red. Z. Kalinowski – D. Próchniak, Poznań 2014, 115-149.

Chadwick H., *Ossius of Cordova and the presidency of the Council of Antioch, 325*, JTS 9 (1958) 292-304.

Duncin S., *Sztuka nawigacji w starożytnej Grecji i Rzymie*, Lublin 1997.

Ferguson T.C., *The Past is Prologue. The Revolution of Nicene Historiography*, Leiden – Boston 2005.

Gliściński J., *Współistotny Ojcu*, Łódź 1992.

Grzywaczewski J., *Okoliczności zwołania Soboru Nicejskiego*, VoxP 34 (2014) t. 62, 139-168.

Hanson R.P.C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh 1988.

Hefele C.J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux,* trad. H. Leclerq, t. 1, Paris 1907.

Longosz S., *Liczba uczestników I Soboru Nicejskiego (325) w relacji Ojców Kościoła IV w.*, w: *Ku prawdzie w miłości. Księga Pamiątkowa ks. bpa J. Śrutwy*, red. S. Koczwara, Lublin 2002, 71-86.

Luibhéid C., *The Council of Nicea*, Galway 1982.

Martin A., *Le Fil d'Arius*: 325-335, RHE 84 (1989) 297-333.

Martin A., *Les conditions de la readmission du clergé mélitien par le concile de Nicée*, „Ancient Society" 20 (1989) 281-290.

Ortiz de Urbina I., *Nicée et Constantinople*, Paris 1963.

Pietras H., *Le ragioni della convocazione del Concilio Niceo da parte di Constantino il Grande. Un'investigazione storico-teologica*, „Gregorianum" 82/1 (2001) 5-35.

Pietras H., *List Konstantyna do Aleksandra i Ariusza a zwołanie soboru Nicejskiego*, VoxP 26 (2006) t. 64, 531-547.

Pietras H., *List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii oraz list soborowy do Egipcjan (325) – falsyfikaty nieznane Atanazemu?*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 855-869.

Pietras H., *Odpowiedź na recenzję W. Stawiszyńskiego*, VoxP 35 (2015) t. 63, 563-565.

Pietras H., *Początek „kontrowersji ariańskiej"*, Zeszyty Naukowe UJ, Studia Religiologica 39, Kraków 2006, 57-79.

Pietras H., *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013.

Rouge J., *La navigation hivernale sous l'Empire romain*, REA 54 (1952) 316-325.

Simoneti M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

Słomka J., *Symbol Nicejski*, w: *Wolność w prawdzie. Księga Jubileuszowa Instytutu Teologicznego w Łodzi*, red. S. Skobel, Łódź 1997, 125-140.

Słomka J., *Z historii interpretacji nicejskiego wyznania wiary*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 3 (1994) 323-338.

Spychała D., *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312-395)*, Poznań 2007.

Starowieyski M., *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994, 17-33.

Stawiszyński W., [rec.] H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze,* Kraków 2013, VoxP 34 (2014) t. 61, 567-572.

Stead G.C., *Divine Substance*, Oxford 1977.

Williams R., *Arius: Heresy and Tradition*, London 1987.

Woliński J., *Sobór Nicejski zwrotnym punktem w nauczaniu patrystyki*, VoxP 9 (1989) t. 16, 191-211.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Dominika BUDZANOWSKA-WEGLENDA*

CONIUGALIA PRAECEPTA PLUTARCHA O ŻYCIU ŻON

Pozycja społeczna kobiet w starożytnej Grecji znacznie różniła się od sytuacji mężczyzn: miały one niski status społeczny, a „niemal cała egzystencja greckiej kobiety nosiła cechy prywatności”[1]. Prawdopodobnie kobiety z okresu kultury kreteńskiej miały większą swobodę i odgrywały znaczniejszą rolę w swej społeczności lokalnej niż w czasach Grecji właściwej. Mówią o tym freski z pałaców kreteńskich oraz charakter ówczesnej religii. Podobna była sytuacja kobiet w dobie mykeńskiej, sztuka tych czasów pokazuje sceny z życia dworskiego z udziałem kobiet. Jednak w epoce klasycznej kobiety już nie tylko nie posiadały praw obywatelskich, ale także były pod całkowitą władzą mężczyzny: najpierw ojca (po jego śmierci – brata lub opiekuna), później męża.

W epoce Plutarcha, czyli w czasach Grecji rzymskiej, Hellenki miały nieco więcej praw (zapewne pod wpływem obyczajów rzymskich), coraz częściej były dopuszczane do nauki (choć edukacja kobiet była i wówczas rzeczą wciąż dość rzadką, skoro Plutarch napisał znany nam – niestety tylko z fragmentów – traktat *O tym, że i kobiety należy kształcić*) i bywały traktowane przez mężów nie tylko jako towarzyszki łoża, ale przede wszystkim życia, do czego wzywał filozof w swych *Zaleceniach małżeńskich* (gr. Γαμικὰ παραγγέλματα, łac. *Coniugalia praecepta*) napisanych w ślubnym podarunku dla Polliana i Eurydyki, swych uczniów. Dla Plutarcha tematyka małżeńska jest ważnym elementem dyskursu filozoficznego. Sam o tym pisze we wstępie do *Coniugalia praecepta*:

> „φιλοσοφίᾳ δὲ πολλῶν λόγων καὶ καλῶν ἐνόντων, οὐδενὸς ἧττον ἄξιος σπουδῆς ὁ γαμήλιός ἐστιν οὗτος, ᾧ κατάδουσα τοὺς ἐπὶ βίου κοινωνίᾳ συνιόντας εἰς ταὐτὸ πράους τε παρέχει καὶ χειροήθεις ἀλλήλοις”[2].

Hellenka w epoce starożytnej, także w czasach Plutarcha, była właściwie nadal w każdej sferze życia uzależniona przez całe życie od mężczyzny (najpierw ojca, potem męża), jednak w pismach Plutarcha znajdujemy

* Dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda – adiunkt w Katedrze Filozofii i Kultury Antycznej w Instytucie Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: d.budzanowska@onet.pl.

[1] A. Wypustek, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław 2007, 7.

[2] Plutarchus, *Coniugalia praecepta* prologus, ed. G.N. Bernardakis, w: *Plutachi Chaeronensis Moralia*, I, Lipsiae 1888, 337.

ideał kobiety-mężatki, który prawdopodobnie był realizowany przez jego żonę, Timoksenę, znaną nam głównie z konsolacji *List pocieszający do żony* (gr. Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν γυναῖκα, łac. *Consolatio ad uxorem*), choć wspomnianą i w *Coniugalia praecepta*[3].

Warto za Lidią Winniczuk przypomnieć, że w całej Grecji podstawowymi zasadami, na których opierała się instytucja rodziny, były monogamia i patriarchat. Grecy rygorystycznie przestrzegali prawa nakazującego posiadanie tylko jednej żony, twierdząc, że poligamia to zjawisko barbarzyńskie, niegodne Greka. Patriarchat polegał zaś na tym, że ojciec miał władzę nieograniczoną nad swoimi dziećmi. Wszystkich Greków łączył też wspólny pogląd na instytucję małżeństwa. Miała ona spełniać dwa zadania: po pierwsze, dać państwu nowych obywateli, którzy przejmą po ojcach obowiązki względem państwa, staną się jego obrońcami i zapobiegną wyludnieniu państwa; po drugie, dać kontynuację rodu i rodziny przez potomstwo, które miało przejąć obowiązki kultowe (ofiary, kult zmarłych, tradycje rodzinne), dzieci miały być też oparciem na starość[4].

Te dwa cele małżeństwa nie są już aż tak wyraźnie przedstawione w *Coniugalia praecepta*. Po tylu wiekach funkcjonowania owych poglądów były one już zapewne nazbyt oczywiste, by im poświęcać uwagę w traktacie filozoficznym dla nowożeńców, a ponadto być może na coś innego filozof chciał zwrócić uwagę swym uczniom. Zresztą pierwszy cel małżeństwa (dać państwu nowych obywateli) dla obywatela małej Cheronei[5] (choć zarazem i obywatela Rzymu[6]), funkcjonującej w obrębie Imperium Romanum, zapewne nabierał specyficznego i innego niż w epoce klasycznej znaczenia. Niemniej do pojęcia ojczyzny Plutarch nawiązał na samym początku *Coniugalia praecepta*, wspominając o πάτριος θεσμός[7]. Można stąd wyciągnąć wniosek, że autor ma poczucie wielowiekowej tradycji helleńskiej związanej z samą ceremonią zaślubin, jak i z instytucją małżeństwa.

O dzieciach Plutarch w omawianym piśmie nie wspomina zbyt często, i w innym zupełnie kontekście, niż w podanym powyżej: dziecko podkreśla jedność małżonków, zwłaszcza cielesną (choć nie tylko o niej pisze autor w *Coniugalia praecepta*):

> „καὶ γὰρ ἡ φύσις μίγνυσι διὰ τῶν σωμάτων τῶν ἡμᾶς, ἵν' ἐξ ἑκατέρων μέρος λαβοῦσα καὶ συγχέασα κοινὸν ἀμφοτέροις ἀποδῷ τὸ γεννώμενον, ὥστε μηδέτερον διορίσαι μηδὲ διακρῖναι τὸ ἴδιον ἢ τὸ ἀλλότριον"[8].

---

[3] Por. tamże 48.

[4] Por. np. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2006, 174-175.

[5] Pod Cheroneą Grecja utraciła niepodległość w roku 338 prz. Chr. po bitwie z wojskami macedońskimi, a w roku 86 prz. Chr. armia grecko-pontyjska przegrała tu bitwę z Rzymianami.

[6] Za cesarza Wespazjana Plutarch uzyskał obywatelstwo rzymskie.

[7] Plutarchus, *Coniugalia praecepta* prologus, ed. Bernardakis, I, s. 337.

[8] Tamże 20, ed. Bernardakis, I, s. 343-344 .

Pod koniec traktatu napotykamy jednak na pogląd, iż najświętszą orką i zasiewem jest siew małżeński, dla zrodzenia dzieci („τούτων δὲ πάντων ἱερώτατός ἐστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίδων τεκνώσει”[9]). A dzieci te winny być z prawego łoża. To ich narodzin się pragnie w małżeństwie. Innych dzieci, pochodzących z postronnych (nieczystych i występnych) związków męża czy też żony, rodzice się wstydzą i ukrywają je:

> „διὸ δεῖ μάλιστα τούτῳ χρῆσθαι μετ᾽ εὐλαβείας τὸν ἄνδρα καὶ τὴν γυναῖκα, τῶν ἀνιέρων καὶ παρανόμων πρὸς ἑτέρρους ἁγνεύοντας ὁ μιλιῶν, καὶ μὴ σπείροντας ἐξ ὧν οὐδὲν αὐτοῖς φύεσθαι θέλουσιν ἀλλὰ κἂν γένηται καρπὸς αἰσχύνονται καὶ ἀποκρύπτουσι”[10].

W tym fragmencie znajdujemy pochwałę czy też zachętę do wierności małżeńskiej, wcale nie jedyną w traktacie.

Przechodząc do głównego tematu, obrazu żony w *Coniugalia praecepta*, chcę przedstawić poglądy Plutarcha, idąc poniekąd za jego myślą. Filozof wyróżnił bowiem trzy stopnie jedności małżonków. I tak wymienia małżeństwa zawarte dla wspólnego łoża i rozkoszy, nastepnie zawarte dla posagu lub zrodzenia dzieci, wreszcie zawarte z miłości[11]. Podobnie w innym fragmencie, w którym wspomina jakby wychowawcze (na podobieństwo królów, mecenasów muzyki, nauki i sportu) zadanie męża względem żony, wymienia trzy rodzaje żon, to jest strojnisię, rozpustnicę i żonę cnotliwą:

> „οἱ φιλόμουσοι τῶν βασιλέων πολλοὺς μουσικοὺς ποιοῦσιν, οἱ φιλόλογοι λογίους, οἱ φιλαθληταὶ γυμναστικούς. οὕτως ἀνὴρ φιλοσώματος καλλωπίστριαν γυναῖκα ποιεῖ, φιλήδονος ἑταιρικὴν καὶ ἀκόλαστον, φιλάγαθος καὶ φιλόκαλος σώφρονα καὶ κοσμίαν”[12].

Stąd najpierw przedstawię Plutarchowe myśli o życiu erotycznym żon, następnie o stosunku kobiet do zbytku, a wreszcie o prawdziwych zaletach dobrych żon.

1. Życie erotyczne. Kwestie związane z małżeńską alkową przewijają się przez cały traktat Plutarcha. Autor zauważa trudne początki pożycia małżeńskiego młodej pary, które zresztą nie są niczym dziwnym, zwłaszcza gdy zważymy, że w Grecji dziewczęta wydawano za mąż już między dwunastym a piętnastym rokiem życia – często za mężczyzn znacznie od siebie starszych[13], których wcześniej nawet nie znały. W przypadku Polliana i Eurydyki być może było inaczej, wydaje się bowiem, że jako uczniowie Plutarcha mogli się znać już wcześniej, przed ślubem.

---

[9] Tamże 42, ed. Bernardakis, I, s. 352.

[10] Tamże.

[11] Por. tamże 34.

[12] Tamże 17, ed. Bernardakis, I, s. 342.

[13] Szerzej por. np. Wypustek, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, s. 16-22.

Niemniej, niemal na samym początku *Coniugalia praecepta* autor przestrzega, że młoda żona jest podobna do kolczastej gałązki szparagu (zakładanej podczas zaślubin w kraju Plutarcha, Beocji), wydającej jednak niezwykle słodki owoc. W przypadku męża, jak i żony ważna jest tu cierpliwość: mąż nie powinien się zniechęcać wobec nieśmiałości dziewiczej żony (nie należy się bowiem zrażać do całej kiści dojrzałego winnego grona z powodu jednej niedojrzałej w nim jagody), a ona winna wystrzegać się niechęci do męża, zwłaszcza po pierwszym z nim stosunku (tu z kolei filozof przywołuje obraz z pasieki: skoro się zniosło ukłucie pszczoły, to nie wolno porzucić plastra miodu):

„ἐν Βοιωτίᾳ τὴν νύμφην κατακαλύψαντες ἀσφαραγωνιᾷ στεφανοῦσιν ἐκείνη τε γὰρ ἥδιστον ἐκ τραχυτάτης ἀκάνθης καρπὸν ἀναδίδωσιν, ἥ τε νύμφη τῷ μὴ φυγόντι μηδὲ δυσχεράναντι τὴν πρώτην χαλεπότητα, καὶ ἀηδίαν αὐτῆς ἥμερον καὶ γλυκεῖαν παρέξει συμβίωσιν. οἱ δὲ τὰς πρώτας τῶν παρθένων διαφορὰς μὴ ὑπομείναντες οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν διὰ τὸν ὄμφακα τὴν σταφυλὴν ἑτέροις προϊεμένων. πολλαὶ δὲ καὶ τῶν νεογάμων δυσχεράνασαι διὰ τὰ πρῶτα τοὺς νυμφίους; ὅμοιον ἔπαθον πάθος τοῖς τὴν μὲν πληγὴν τῆς μελίττης ὑπομείνασι, τὸ δὲ κηρίον προεμένοις”[14].

Dla żony mąż jest w sypialni nauczycielem właściwych (czyli skromnych) lub niepożądanych (bo rozpustnych) zachowań:

„τούτου δεῖ μεμνημένον τὸν ἄνδρα μηδένα μᾶλλον αἰδεῖσθαι τῆς γυναικός, ὡς τὸν θάλαμον αὐτῇ διδασκαλεῖον εὐταξίας ἢ ἀκολασίας γενησόμενον”[15].

Dostrzegając zagrożenie zniechęcenia do wspólnego pożycia między młodymi małżonkami, Plutarch widzi też przeciwne niebezpieczeństwo im grożące, mianowicie zbytnią fascynację cielesną namiętnością nie popartą uczuciem i duchową głębią. Takiemu obcowaniu filozof zapowiada szybki koniec, porównując je do ognia łatwo płonącego dzięki podpałce, ale później niczym nie podtrzymywanego i gasnącemu:

„ὥσπερ τὸ πῦρ ἐξάπτεται μὲν εὐχερῶς ἐν ἀχύροις καὶ θρυαλλίδι καὶ θριξὶ λαγῴαις, σβέννυται δὲ τάχιον ἂν μή τινος· ἑτέρου δυναμένου στέγειν ἅμα καὶ τρέφειν ἐπιλάβηται, οὕτω τὸν ἀπὸ σώματος καὶ ὥρας ὀξὺν ἔρωτα τῶν νεογάμων ἀναφλεγόμενον δεῖ μὴ διαρκῆ μηδὲ βέβαιον νομίζειν, ἂν μὴ περὶ τὸ ἦθος ἱδρυθεὶς καὶ τοῦ φρονοῦντος ἁψάμενος ἔμψυχον λάβῃ διάθεσιν”[16].

[14] Plutarchus, *Coniugalia praecepta* 2, ed. Bernardakis, I, s. 338.
[15] Tamże 47, ed. Bernardakis, I, s. 354.
[16] Tamże 4, ed. Bernardakis, I, s. 339.

Nie można służyć żądzom i przyjemnościom cielesnym („σώματος ἔστι κήδεσθαι μὴ δουλεύοντα ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις”[17]). Czymś niewłaściwym jest również uzależnianie pożycia od rozkoszy i przerywanie w wyniku kłótni, czyli wówczas, gdy ono właśnie jest jak lekarstwo dla zwaśnionych małżonków:

> „νομίζετε οὖν ὑμεῖς ἁμαρτάνειν τοὺς ἡδονῆς ἕνεκα συγκαθεύδοντας ἀλλήλοις ὅταν δ᾽ ἐᾳ ὀργῇ τινι γένωνται καὶ διαφορᾷ, χωρὶς ἀναπαυομένους καὶ μὴ τότε μάλιστα τὴν Ἀφροδίτην παρακαλοῦντας, ἰατρὸν οὖσαν τῶν τοιούτων ἀρίστην”[18].

Łoże małżeńskie winno być wolne od kłótni, obelg i gniewu, zwłaszcza dlatego że trudno je potem załagodzić poza nim, w innym miejscu („ἃς δ᾽ ἡ κλίνη γεννᾷ διαφοράς καὶ λοιδορίας καὶ ὀργάς, οὐ ῥᾴδιόν ἐστιν ἐν ἄλλῳ τόπῳ καὶ χρόνῳ διαλυθῆναι”[19]). Przy czym Plutarch wyraźnie postuluje wierność męża wobec żony, co nie było w Grecji aż tak oczywiste. Mianowicie zachęca, by mąż był czysty i wolny od stosunków postronnych, które przynoszą mu wszak tylko krótkotrwałą przyjemność, a za to sprawiają wielkie cierpienie żonie – a taką sytuację żony Plutarch nazywa czymś strasznym i niesprawiedliwym:

> „δεινὸν ἦν […] ἄνδρας, ἀλλὰ δι᾽ ἡδονὴν αὑτῶν βραχεῖαν οὕτω κακουμένας περιορᾶν. ἐπεὶ τοίνυν ταῦτα πάσχουσιν οὐ μυριζομένων τῶν ἀνδρῶν ἀλλὰ συγγιγνομένων ἑτέραις, ἄδικόν ἐστιν ἡδονῆς ἕνεκα μικρᾶς ἐπὶ τοσοῦτο λυπεῖν καὶ συνταράττειν τὰς γυναῖκας καὶ μή, καθάπερ ταῖς μελίτταις ὅτι δοκοῦσι δυσχεραίνειν καὶ μάχεσθαι τοῖς μετὰ γυναικῶν γενομένοις, ἁγνοὺς καὶ καθαρεύοντας ἑτέρων συνουσίας προσιέναι ταῖς γυναιξίν”[20].

Trzeba jednak zauważyć, że Plutarch wspomina również o niewierności żon. Mianowicie, stwierdza, że niektóre żony nie zadowalają się swymi poważanymi i zacnymi mężami, ale oddają się przyjemności z rozpustnikami:

> „ἐνίας ὁρῶσαι τοὺς μὲν αὐστηροὺς καὶ σώφρονας βαρυνομένας, τοῖς δ᾽ ἐξ ἀκρασίας καὶ φιληδονίας κεκραμένοις ὥσπερ κυσὶν ἢ τράγοις ἥδιον συνούσας”[21].

Zastanawiający jest też fragment *Coniugalia praecepta*, w którym Plutarch wyjaśnia, że jeśli mąż, ale źle wychowany i rozpustny obywatel, zadaje się ze służącą lub heterą, to żona nie powinna się na to oburzać czy obrażać. Filozof jakby znajduje dla żony takiego człowieka pewne pocieszenie w tej

[17] Tamże 33, ed. Bernardakis, I, s. 348-349.
[18] Tamże 38, ed. Bernardakis, I, s. 350-351.
[19] Tamże 39, ed. Bernardakis, I, s. 351.
[20] Tamże 44, ed. Bernardakis, I, s. 353.
[21] Tamże 7, ed. Bernardakis, I, s. 339.

przykrej dla niej sytuacji mężowskiej swawoli: otóż żona ma sobie uświadomić, że mąż się jej wstydzi, a z inną kobietą oddaje się pijaństwu i rozpuście:

„ἂν οὖν ἰδιώτης ἀνήρ, ἀκρατὴς δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ ἀνάγωγος, ἐξαμάρτῃ τι πρὸς ἑταίραν ἢ θεραπαινίδα, δεῖ τὴν γαμετὴν μὴ ἀγανακτεῖν μηδὲ χαλεπαίνειν, λογιζομένην ὅτι παροινίας καὶ ἀκολασίας καὶ ὕβρεως αἰδούμενος αὐτὴν ἑτέρᾳ μεταδιδωσιν”[22].

W pożyciu małżeńskim jednak dobry mąż powinien pamiętać, że żona to nie hetera czy pierwsza lepsza kobieta („οὐ δύναμαι αὐτῇ καὶ ὡς γαμετῇ καὶ ὡς ἑταίρᾳ συνεῖναι”[23]), i zachowywać się wobec niej skromnie, ze wstydem, a nie jak cudzołożnik czy rozpustnik („μοιχικός καὶ ἀκόλαστος”[24]), przy czym ma dbać nie tylko o swoją przyjemność, ale i żony:

„ὁ δὲ τῶν αὐτῶν ἡδονῶν αὐτὸς μὲν ἀπολαύων ἐκείνην δ᾽ ἀποτρέπων οὐδὲν διαφέρει τοῦ κελεύοντος διαμάχεσθαι τὴν γυναῖκα πρὸς τοὺς πολεμίους, οἷς αὐτὸς ἑαυτὸν παρέδωκε”[25].

Małżonka natomiast po zgaszeniu światła w komnacie winna się okazać wyjątkowa, inna od przygodnych kobiet. Mianowicie, nie pociągając przecież widokiem ciała, ma dać odczuć małżonkowi skromność, oddanie, opanowanie i miłość:

„τὴν δὲ γαμετὴν δεῖ μάλιστα τοῦ φωτὸς ἀρθέντος εἶναι μὴ τὴν αὐτὴν ταῖς τυχούσαις γυναιξίν, ἀλλὰ φαίνεσθαι τοῦ σώματος μὴ βλεπομένου τὸ σῶφρον αὐτῆς καὶ ἴδιον τῷ ἀνδρὶ καὶ τεταγμένον καὶ φιλόστοργον”[26].

Ona, pani domu, pilnie unika we współżyciu wszystkiego, co przypomina hałaśliwą heterę, a za to dba o moralny wdzięk, by nim przyzwyczajać męża do dobrego z pomocą przyjemności:

„διὸ δεῖ καὶ τὴν οἰκοδέσποιναν ὅτι πᾶν τὸ περιττὸν καὶ ἑταιρικὸν καὶ πανηγυρικόν, εὖ ποιοῦσα, φεύγει καὶ παραιτεῖται, μᾶλλον φιλοτεχνεῖν ἐν ταῖς ἠθικαῖς καὶ βιωτικαῖς χάρισι πρὸς τὸν ἄνδρα, τῷ καλῷ μεθ᾽ ἡδονῆς συνεθίζουσαν αὐτόν”[27].

Do dobrego ma też przyzwyczajać męża przez wspólny śmiech i żarty („γελάσαι πρὸς τὸν ἄνδρα καὶ παῖξαί τι”[28]). Zatem i żona odgrywa istotną rolę w kształtowaniu postaw swego męża. Ma przestawać z mężem tak, jak to ujęła niegdyś pewna młoda Lakonka zapytana, czy już obcowała z mężem:

[22] Tamże 16, ed. Bernardakis, I, s. 342.
[23] Tamże 29, ed. Bernardakis, I, s. 347.
[24] Tamże 46, ed. Bernardakis, I, s. 354.
[25] Tamże 47, ed. Bernardakis, I, s. 354.
[26] Tamże 46, ed. Bernardakis, I, s. 354.
[27] Tamże 29, ed. Bernardakis, I, s. 347.
[28] Tamże.

„Λάκαινα παιδίσκη, πυνθανομένου τινὸς εἰ ἤδη ἀνδρὶ προσελήλυθεν «οὐκ ἔγωγ᾽» εἶπεν ἀλλ᾽ «ἐμοὶ ἐκεῖνος»”[29].

Plutarch zaleca więc, by żona nie unikała i nie odpychała męża (bo to świadczyłoby o wzgardzie i braku czułości), ale też sama nie zaczynała z nim erotycznych kontaktów, gdyż takie postępowanie nie przystoi pani domu, ale heterze:

„οὗτος ὁ τρόπος, οἶμαι, τῆς οἰκοδεσποίνης, μήτε φεύγειν μήτε δυσχεραίνειν τὰ τοιαῦτα τοῦ ἀνδρὸς ἀρχομένου μήτε αὐτὴν κατάρχεσθαι· τὸ μὲν γὰρ ἑταιρικὸν καὶ ἰταμόν, τὸ δ᾽ ὑπερήφανον καὶ ἀφιλόστοργον”[30].

Plutarch również polemizuje z dawnym poglądem (Herodota), jakoby kobieta wraz ze zdjęciem szaty pozbywała się i wstydu, i stwierdza, że cnotliwa żona właśnie wtedy we wstyd się przyodziewa, podobnie jak i mąż, gdyż najwyższa wzajemna wstydliwość małżonków jest oznaką ich największej miłości:

„οὐκ ὀρθῶς Ἡρόδοτος εἶπεν ὅτι ἡ γυνὴ ἅμα τῷ χιτῶνι ἐκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ· τοὐναντίον γὰρ ἡ σώφρων ἀντενδύεται τὴν αἰδῶ, καὶ τοῦ μάλιστα φιλεῖν τῷ μάλιστα αἰδεῖσθαι συμβόλῳ χρῶνται πρὸς ἀλλήλους”[31].

W tych rozważaniach filozof zaznacza ponadto, iż również wobec obcych małżonkowie powinni odznaczać się wzajemną skromnością. Przywołuje postać Katona, nader rygorystycznego cenzora, który za okazywanie żonie czułości w obecności córki skreślił pewnego mężczyznę z listy senatorów („ὁ Κάτων ἐξέβαλε τῆς βουλῆς τὸν φιλήσαντα τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα τῆς θυγατρὸς παρούσης”[32]). Takie postępowanie Plutarch uważa za zbytnio surowe, ale przyznaje, że nie należy przy obcych całować się, obejmować etc. Zarazem za gorsze uznaje publiczne ubliżanie sobie, kłócenie się czy tajenie przez męża czułych rozmów z żoną, a wypowiadanie tylko nagan na jej temat:

„τοῦτο μὲν οὖν ἴσως σφοδρότερον εἰ δ᾽ αἰσχρόν ἐστιν, ὥσπερ ἐστίν, ἑτέρων παρόντων ἀσπάζεσθαι καὶ φιλεῖν καὶ περιβάλλειν ἀλλήλους, πῶς οὐκ αἴσχιον ἑτέρων παρόντων λοιδορεῖσθαι καὶ διαφέρεσθαι πρὸς ἀλλήλους, καὶ τὰς μὲν ἐντεύξεις καὶ φιλοφροσύνας ἀπορρήτους πρὸς τὴν γυναῖκα ποιεῖσθαι, νουθεσίᾳ δὲ καὶ μέμψει καὶ παρρησίᾳ χρῆσθαι φανερᾷ καὶ ἀναπεπταμένῃ;”[33].

A co może w żonie zasługiwać na naganę?

2. Żona lubiąca zbytek. Plutarch doceniał żony pochodzące z dobrych i majętnych domów, widząc godność w takich kobietach. Pouczał przy tym

[29] Tamże 18, ed. Bernardakis, I, s. 342-343.
[30] Tamże, ed. Bernardakis, I, s. 343.
[31] Tamże 10, ed. Bernardakis, I, s. 340.
[32] Tamże 13, ed. Bernardakis, I, s. 341.
[33] Tamże.

(obrazując swój pogląd porównaniem ze świata hippiki), by mąż przy takiej żonie sam stawał się lepszy, a nie ją poniżał, by łatwiej nad nią panować:

> „οἱ τοῖς ἵπποις ἐφάλλεσθαι δι᾽ ἀσθένειαν ἢ μαλακίαν αὐτοὺς ἐκείνους ὀκλάζειν καὶ ὑποπίπτειν διδάσκουσιν οὕτως ἔνιοι τῶν λαβόντων εὐγενεῖς ἢ πλουσίας γυναῖκας οὐχ ἑαυτοὺς ποιοῦσι βελτίους ἀλλ᾽ ἐκείνας περικολούουσιν, ὡς μᾶλλον ἄρξοντες ταπεινῶν γενομένων· δεῖ δ᾽ ὥσπερ ἵππου τὸ μέγεθος φυλάττοντα καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς γυναικὸς χρῆσθαι τῷ χαλινῷ”[34].

Filozof jednak nie cenił umiłowania zbytku. Uważał, że ani złoto, ani szmaragdy, ani purpura nie ozdobią kobiety, ale dostojność, dobre maniery i skromność:

> „κοσμεῖ δὲ τὸ κοσμιωτέραν τὴν γυναῖκα ποιοῦν. ποιεῖ δὲ τοιαύτην οὔτε χρυσὸς οὔτε σμάραγδος οὔτε κόκκος, ἀλλ᾽ ὅσα σεμνότητος εὐταξίας αἰδοῦς ἔμφασιν περιτίθησιν”[35].

To, że żona lubi się stroić, może być winą jej męża, który sam dba o powierzchowność[36]. Kobieca φιλοκοσμία, upodobanie do kosztownych strojów, jest nie do zwalczenia, jeśli i w męskich komnatach panoszy się zbytek (pozłacane puchary, malowidła, droga uprzęż):

> „σὺ δέ, ὦ Πολλιανέ, μὴ νόμιζε περιεργίας ἀφέξεσθαι τὴν γυναῖκα καὶ πολυτελείας, ἂν ὁρᾷ σε μὴ καταφρονοῦντα τούτων ἐν ἑτέροις, ἀλλὰ καὶ χαίροντα χρυσώσεσιν ἐκπωμάτων καὶ γραφαῖς οἰκηματίων καὶ χλίδωσιν ἡμιόνων καὶ ἵππων περιδεραίοις. οὐ γὰρ ἔστιν ἐξελάσαι τῆς γυναικωνίτιδος ἐν μέσῃ τῇ ἀνδρωνίτιδι τὴν πολυτέλειαν ἀναστρεφομένην”[37].

Może też być tak, że mąż jest przeciwnikiem przepychu i pozbawia go żonę siłą lub (co lepsze) perswazją:

> „τοῦτο ποιοῦσιν αἱ πλεῖσται γυναῖκες· ἀφαιρουμένοις τοῖς ἀνδράσι βίᾳ τὴν τρυφὴν καὶ τὴν πολυτέλειαν διαμάχονται καὶ χαλεπαίνουσιν· ἂν πείθωνται μετὰ λόγου, πράως ἀποτίθενται καὶ μετριάζουσιν”[38].

Część mężów na widok kosztownych szat swych żon wpada we wściekłość porównywalną do szału słoni, byków czy tygrysów:

> „οἱ προσιόντες ἐλέφασιν ἐσθῆτα λαμπρὰν οὐ λαμβάνουσιν, οὐδὲ φοινικίδας οἱ ταύροις· διαγριαίνεται γὰρ ὑπὸ τῶν χρωμάτων τούτων

[34] Tamże 8, ed. Bernardakis, I, s. 340.
[35] Tamże 26, ed. Bernardakis, I, s. 346.
[36] Por. tamże 17.
[37] Tamże 48, ed. Bernardakis, I, s. 354-355.
[38] Tamże 12, ed. Bernardakis, I, s. 341.

μάλιστα τὰ ζῷα· τὰς δὲ τίγρεις φασὶ περιτυμπανιζομένας ἐκμαίνεσθαι παντάπασι καὶ διασπᾶν ἑαυτάς”[39].

W tym przypadku Plutarch zaleca żonom, by wyrzekły się zbytku i zadbały o spokój w swoim domu:

„ἐπεὶ τοίνυν καὶ τῶν ἀνδρῶν οἱ μὲν ἐσθῆτας κοκκίνας καὶ πορφυρᾶς ὁρῶντες δυσανασχετοῦσιν, οἱ δὲ κυμβάλοις καὶ τυμπάνοις ἄχθονται, τί δεινὸν ἀπέχεσθαι τούτων τὰς γυναῖκας καὶ μὴ ταράττειν μηδὲ παροξύνειν τοὺς ἄνδρας, ἀλλὰ συνεῖναι μετ᾽ εὐσταθείας καὶ πραότητος;”[40].

Do zbytków żony Plutarch zalicza szminkowanie twarzy i perfumowanie głowy drogimi olejkami, co jednak nie oznacza, że wyklucza on lub nie wymaga higieny i dbałości o wygląd kobiety („μυρίζεσθαι τὴν κεφαλὴν μηδ᾽ ἀλειφομένης, καὶ ἵνα μὴ φυκοῦσθαι τὸ πρόσωπον νιπτομένης”[41]; oszczędna kobieta wręcz nie może zaniedbywać schludności: „δεῖ γὰρ μήτε τὴν εὐτελῆ καθαριότητος ἀμελεῖν”[42]). Dodaje też w następnym fragmencie, że bardzo wiele kobiet stroi się zbytkownie, by w ten sposób robić wrażenie poza domem, i bez swych złoconych sandałów i biżuterii nie wychodziłyby z domu (na podobieństwo Egipcjanek, które zwyczajowo nie noszą obuwia, by w domu spędzać życie):

„ταῖς Αἰγυπτίαις ὑποδήμασι χρῆσθαι πάτριον οὐκ ἦν, ὅπως ἐν οἴκῳ διημερεύωσι. τῶν δὲ πλείστων γυναικῶν ἂν ὑποδήματα διάχρυσα περιέλῃς καὶ ψέλλια καὶ περισκελίδας καὶ πορφύραν καὶ μαργαρίτας, ἔνδον μένουσιν”[43].

Plutarch, choć żyje już w czasach dużych wpływów obyczajów rzymskich (z których część poniekąd sam przejmuje, jak wspólne posiłki i przyjemności małżonków[44]), wyznaje jednak niemal klasyczne zasady, ucząc, iż cnotliwa żona tylko w obecności męża może się pokazywać publicznie, a gdy męża przy niej nie ma, powinna siedzieć ukryta w domu („τὴν δὲ σώφρονα γυναῖκα δεῖ τοὐναντίον ὁρᾶσθαι μάλιστα μετὰ τοῦ ἀνδρὸς οὖσαν, οἰκουρεῖν δὲ καὶ κρύπτεσθαι μὴ παρόντος”[45]). Widok jej ciała, a nawet jej głos nie jest przeznaczony dla obcych. Kobieta musi się wystrzegać rozmowy z nieznajomymi

[39] Tamże 45, ed. Bernardakis, I, s. 353.

[40] Tamże, ed. Bernardakis, I, s. 353-354.

[41] Tamże 29, ed. Bernardakis, I, s. 347.

[42] Tamże 28, ed. Bernardakis, I, s. 347.

[43] Tamże 30, ed. Bernardakis, I, s. 347-348.

[44] Por. tamże 15, ed. Bernardakis, I, s. 342: „οἱ τὰς γυναῖκας μὴ ἡδέως βλέποντες ἐσθιούσας μετ᾽ αὐτῶν διδάσκουσιν ἐμπίπλασθαι μόνας γενομένας. οὕτως οἱ μὴ συνόντες ἱλαρῶς ταῖς γυναιξὶ μηδὲ παιδιᾶς κοινωνοῦντες αὐταῖς καὶ γέλωτος ἰδίας ἡδονὰς χωρὶς αὐτῶν ζητεῖν διδάσκουσιν”.

[45] Tamże 9, ed. Bernardakis, I, s. 340.

tak samo jak obnażenia ciała, głos jej bowiem ukazuje jej wewnętrzny wygląd, czyli usposobienie, charakter i uczucia:

> „δεῖ δὲ μὴ μόνον τὸν πῆχυν ἀλλὰ μηδὲ τὸν λόγον δημόσιον εἶναι τῆς σώφρονος, καὶ τὴν φωνὴν ὡς ἀπογύμνωσιν αἰδεῖσθαι καὶ φυλάσσεσθαι πρὸς τοὺς ἐκτός· ἐνορᾶται γὰρ αὐτῇ καὶ πάθος καὶ ἦθος καὶ διάθεσις λαλούσης”[46].

Wszak z ust i głosu dobrej żony płynie nęcący powab („δεῖ τὴν ἀπὸ στόματος καὶ φωνῆς χάριν εὐάρμοστον εἶναι πρῶτον καὶ ἡδεῖαν”[47]). Stąd też zapewne może on być pokusą dla pozostałych mężczyzn. 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):

> „τὴν Ἠλείων ὁ Φειδίας Ἀφροδίτην ἐποίησε χελώνην πατοῦσαν, οἰκουρίας σύμβολον ταῖς γυναιξὶ καὶ σιωπῆς. δεῖ γὰρ ἢ πρὸς τὸν ἄνδρα λαλεῖν ἢ διὰ τοῦ ἀνδρός, μὴ δυσχεραίνουσαν εἰ δι᾽ ἀλλοτρίας γλώσσης ὥσπερ αὐλητὴς φθέγγεται σεμνότερον”[48].

Przy czym nie są to jedyne zalety dobrej żony.

3. Żona cnotliwa. Plutarch przestrzega żony, by nie ufały nazbyt swemu posagowi, urodzeniu czy urodzie[49]. Albowiem prawdziwie przywiązują do siebie męża czymś innym: łagodnością, dobrym charakterem, spokojem, uprzejmością, czyli tym, co chroni małżeństwo przed największym zagrożeniem jego trwałości, to znaczy przed drobnymi, ale ciągłymi, codziennymi zatargami między małżonkami:

> „δεῖ τοίνυν μὴ προικὶ μηδὲ γένει μηδὲ κάλλει τὴν γυναῖκα πιστεύειν, ἀλλ᾽ ἐν οἷς ἅπτεται μάλιστα τοῦ ἀνδρός, ὁμιλίᾳ τε καὶ ἤθει καὶ συμπεριφορᾷ, ταῦτα μὴ σκληρὰ μηδ᾽ ἀνιῶντα καθ᾽ ἡμέραν ἀλλ᾽ εὐάρμοστα καὶ ἄλυπα καὶ προσφιλῆ παρέχειν. ὥσπερ γὰρ οἱ ἰατροὶ τοὺς ἐξ αἰτιῶν ἀδήλων καὶ κατὰ μικρὸν συλλεγομένων γεννωμένους πυρετοὺς μᾶλλον δεδοίκασιν ἢ τοὺς ἐμφανεῖς καὶ μεγάλας προφάσεις ἔχοντας, οὕτω τὰ λανθάνοντα τοὺς πολλοὺς μικρὰ καὶ συνεχῆ καὶ καθημερινὰ προσκρούματα γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς μᾶλλον διίστησι καὶ λυμαίνεται τὴν συμβίωσιν”[50].

---

[46] Tamże 31, ed. Bernardakis, I, s. 348.

[47] Tamże 1, ed. Bernardakis, I, s. 338.

[48] Tamże 32, ed. Bernardakis, I, s. 348.

[49] Podobnie upomina mężczyzn, by żenili się nie z powodu urody czy majątku, ale charakteru żony; por. tamże 24, ed. Bernardakis, I, s. 345: „οὐ γὰρ ἂν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἔγημε᾽ δεῖ δὲ μὴ τοῖς ὄμμασι γαμεῖν δὲ τοῖς δακτύλοις, ὥσπερ ἔνιοι ψηφίσαντες πόσα φέρουσαν λαμβάνουσιν, οὐ κρίναντες πῶς συμβιωσομένην”; zob. też tamże 25.

[50] Tamże 22, ed. Bernardakis, I, s. 344-345.

Niczym innym (nawet nie czarami[51]) jak właśnie swym dobrym charakterem i cnotą (ciężki charakter może uczynić cnotę nieznośną: „ποιεῖ γὰρ ἡ χαλεπότης ἀηδῆ τὴν εὐταξίαν τῆς γυναικός”[52]) zdobędzie sobie żona trwałą życzliwość męża:

> „ἄμαχον οὖν τι γίγνεται πρᾶγμα γαμετὴ γυνὴ καὶ νόμιμος, ἂν ἐν αὐτῇ πάντα θεμένη, καὶ προῖκα καὶ γένος καὶ φάρμακα καὶ τὸν κεστὸν αὐτόν, ἥθει καὶ ἀρετῇ κατεργάσηται τὴν εὔνοιαν”[53].

Kłótliwość żony jest ogromnym zagrożeniem dla trwałości małżeństwa. Plutarch za wzór stawia roztropne żony, które podczas gniewu męża milczą, a potem – kiedy on już nic nie mówi – starają się uspokoić go łagodnym słowem („αἱ δὲ νοῦν ἔχουσαι γυναῖκες ἐν ταῖς ὀργαῖς τῶν ἀνδρῶν κεκραγότων μὲν ἡσυχάζουσι, σιωπῶντας δὲ προσλαλοῦσαι καὶ παραμυθούμεναι καταπραΰνουσιν”[54]). Filozof przestrzega przed kłótniami zwłaszcza na początku małżeństwa, zanim małżonkowie się zżyją tak mocno, że już niemal nic ich nie będzie w stanie rozłączyć:

> „ἐν ἀρχῇ μάλιστα δεῖ τὰς διαφορὰς καὶ τὰς προσκρούσεις φυλάττεσθαι τοὺς γεγαμηκότας, ὁρῶντας ὅτι καὶ τὰ συναρμοσθέντα τῶν σκευῶν κατ᾽ ἀρχὰς μὲν ὑπὸ τῆς τυχούσης ῥᾳδίως διασπᾶται προφάσεως, χρόνῳ δὲ τῶν ἁρμῶν σύμπηξιν λαβόντων μόλις ὑπὸ πυρὸς καὶ σιδήρου διαλύεται”[55].

Do tego zagadnienia nawiązuje, jak przypomina Plutarch, obrzęd składania ofiary Herze, opiekunce zaślubin. Otóż podczas tej ofiary nie spala się żółci, lecz wyrzuca się ją koło ołtarza na znak, że gniew nie powinien być obecny w małżeństwie:

> „οἱ τῇ γαμηλίᾳ θύοντες Ἥρᾳ τὴν χολὴν οὐ συγκαθαγίζουσι τοῖς ἄλλοις ἱεροῖς, ἀλλ᾽ ἐξελόντες ἔρριψαν παρὰ τὸν βωμόν, αἰνιττομένου τοῦ νομοθέτου τὸ μηδέποτε δεῖν χολὴν μηδ᾽ ὀργὴν γάμῳ παρεῖναι”[56].

Jak dalej autor wyjaśnia, pewna surowość pani domu jest potrzebna, jak cierpkość w winie, ale nie jak gorycz aloesu czy jakiegoś innego lekarstwa („δεῖ

[51] Por. tamże 5.

[52] Tamże 28, ed. Bernardakis, I, s. 347.

[53] Tamże 23, ed. Bernardakis, I, s. 345.

[54] Tamże 37, ed. Bernardakis, I, s. 350. Plutarch o sztuce wzajemnej perswazji, tak ważnej w relacjach małżeńskich, wspomniał już we wstępie; por. tamże prologus, ed. Bernardakis, I, s. 338: „καὶ γὰρ οἱ παλαιοὶ τῇ Ἀφροδίτῃ τὸν Ἑρμῆν συγκαθίδρυσαν, ὡς τῆς περὶ τὸν γάμον ἡδονῆς μάλιστα λόγου δεομένης, τήν τε Πειθὼ καὶ τὰς Χάριτας, ἵνα πείθοντες διαπράττωνται παρ᾽ ἀλλήλων ἃ βούλονται, μὴ μαχόμενοι μηδὲ φιλονεικοῦντες”.

[55] Tamże 3, ed. Bernardakis, I, s. 338-339.

[56] Tamże 27, ed. Bernardakis, I, s. 346.

γὰρ εἶναι τῆς οἰκοδεσποίνης ὥσπερ οἴνου τὸ αὐστηρὸν ὠφέλιμον καὶ ἡδύ, μὴ πικρὸν ὥσπερ ἁλόης μηδὲ φαρμακῶδες”[57]).

Nieobcy jest też Plutarchowi problem kobiecej zazdrości. Przestrzega zatem, by żona (zwłaszcza skłócona z mężem i o niego zazdrosna) strzegła się złych podszeptów plotkarek, które podkreślając jej cnotę i miłość dla męża, wytykałyby zarazem jego niegodziwe względem jej zachowanie, i by pomyślała wówczas, co by robił jej mąż, gdyby ona zaczęła go nienawidzić i zdradzać:

> „τοῦτο δ᾽ οὐχ ἁπλῶς γιγνόμενόν ἐστιν, ἀλλ᾽ ὅταν αἱ πρὸς τοὺς ἄνδρας διαφοραὶ καὶ ζηλοτυπίαι ταῖς τοιαύταις γυναιξὶ μὴ τὰς θύρας μόνον ἀλλὰ καὶ τὰς ἀκοὰς ἀνοίγωσι τότ᾽ οὖν δεῖ μάλιστα τὴν νοῦν ἔχουσαν ἀποκλείειν τὰ ὦτα καὶ φυλάττεσθαι τὸν ψιθυρισμόν, ἵνα πῦρ ἐπὶ πῦρ γένηται, […] ὅταν οὖν αἱ διαβάλλουσαι λέγωσιν ὅτι «λυπεῖ σε φιλοῦσαν ὁ ἀνὴρ καὶ σωφρονοῦσαν», «τί οὖν, ἂν φαίης, ἂν καὶ μισεῖν αὐτὸν ἄρξωμαι καὶ ἀδικεῖν;»”[58].

Dalej Plutarch zachęca, by nie pisać listu rozwodowego z zazdrości. Takie postępowanie cierpiącej, skłóconej z mężem i opuszczającej go i dom żony jest błędem, bo nic nie da, a jedynie ucieszy rywalkę:

> „γυνὴ τοίνυν διὰ ζηλοτυπίαν ἀπόλειψιν γράφουσα καὶ χαλεπῶς ἔχουσα λεγέτω πρὸς ἑαυτὴν «ποῦ δ᾽ ἂν ἡ ζηλοῦσά με μᾶλλον ἡσθείη θεασαμέαη καὶ τί ποιοῦσαν ἢ λυπουμένην καὶ στασιάζουσαν πρὸς τὸν ἄνδρα καὶ τὸν οἶκον αὐτὸν καὶ τὸν θάλαμον προϊεμένην;»”[59].

Wreszcie autor *Coniugalia praecepta* upomina mężów-obywateli, by dbali o zgodę w swej rodzinie, a dopiero potem starali się wprowadzać ład w państwie, na zgromadzeniu czy wśród przyjaciół („εὖ τοίνυν ἡρμοσμένον τὸν οἶκον εἶναι δεῖ τῷ μέλλοντι ἁρμόζεσθαι πόλιν καὶ ἀγορὰν καὶ φίλους”[60]). Tę myśl kończy trochę zaskakującą uwagą[61], iż winy żon łatwiej uchodzą opinii publicznej niż przewiny mężów wobec żon: „μᾶλλον γὰρ ἔοικε τὰ τῶν γυναικῶν ἢ τὰ πρὸς γυναῖκας ἁμαρτήματα λανθάνειν τοὺς πολλούς”[62].

Plutarch też wspomina o innej zazdrości, z którą przychodzi się borykać mężatkom: miłość świekry do ich męża (czyli matki do żonatego syna). Autor opisuje obyczaj z pewnego afrykańskiego miasta: młoda żona już nazajutrz

---

[57] Tamże.

[58] Tamże 40, ed. Bernardakis, I, s. 351-352.

[59] Tamże 41, ed. Bernardakis, I, s. 352.

[60] Tamże 43, ed. Bernardakis, I, s. 353.

[61] Zaskakującą w stosunku do poglądów i zwyczajów Greków epoki klasycznej. Zdradę małżeńską Platon (*Leges* VIII 840D-E) wprawdzie w ogóle potępiał, ale w rzeczywistości karano tylko kobietę: traciła dobre imię, mąż mógł zabić jej kochanka; por. Lysias, *Contra Eratosthenem*, passim, ed. C.D. Adams: Lysias, *Selected Speeches. XII, XVI, XIX, XXII, XXIV, XXV, XXXII, XXXIV*, New York – Cincinnati – Chicago 1905, 61-129 passim; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, I, Warszawa 1988, 216-218).

[62] Plutarchus, *Coniugalia praecepta* 43, ed. Bernardakis, I, s. 353.

po ślubie posyła zgodnie ze zwyczajem do matki swego męża z prośbą o garnek, a ta jej odmawia. Takie zachowanie świekry ma jakby zahartować młodą mężatkę do znoszenia późniejszych większych przykrości ze strony matki zazdrosnej o uczucia mężowskie syna. Przy czym najlepszym środkiem zaradczym jest dla żony zdobycie prawdziwej miłości męża bez umniejszania jego synowskiego uczucia:

> „ἐν Λέπτει τῆς Λιβύης πόλει πάτριόν ἐστι τῇ μετὰ τὸν γάμον ἡμέρᾳ τὴν νύμφην πρὸς τὴν τοῦ νυμφίου μητέρα πέμψασαν αἰτεῖσθαι χύτραν· ἡ δ᾽ οὐ δίδωσιν οὐδέ φησιν ἔχειν, ὅπως ἀπ᾽ ἀρχῆς ἐπισταμένη τὸ τῆς ἐκυρᾶς μητρυιῶδες, ἂν ὕστερόν τι συμβαίνῃ τραχύτερον, μὴ ἀγανακτῇ μηδὲ δυσκολαίνῃ. τοῦτο δεῖ γιγνώσκουσαν τὴν γυναῖκα θεραπεύειν τὴν πρόφασιν· ἔστι δὲ ζηλοτυπία τῆς μητρὸς ὑπὲρ εὐνοίας πρὸς αὐτήν. θεραπεία δὲ μία τοῦ πάθους ἰδίᾳ μὲν εὔνοιαν τῷ ἀνδρὶ ποιεῖν πρὸς ἑαυτήν, τὴν δὲ τῆς μητρὸς μὴ περισπᾶν μηδ᾽ ἐλαττοῦν”[63].

Kolejnym sposobem w ułożeniu dobrych relacji z teściami jest okazywanie większego szacunku im niż własnym rodzicom i zwracanie się do teściów ze swoimi problemami, by w ten sposób okazując zaufanie zdobyć zaufanie, a życzliwością życzliwość:

> „ἐκεῖνο δ᾽ ἀστεῖον, ἂν ἡ γυνὴ μᾶλλον ἀποκλίνασα τῇ τιμῇ πρὸς τοὺς γονεῖς τοῦ ἀνδρὸς ἢ τοὺς ἑαυτῆς βλέπηται, κἄν τι λυπῆται, πρὸς ἐκείνους ἀναφέρουσα, τοὺς δ᾽ ἑαυτῆς λανθάνουσα. ποιεῖ γὰρ τὸ πιστεύειν δοκεῖν πιστεύεσθαι, καὶ τὸ φιλεῖν φιλεῖσθαι”[64].

Cnotliwa żona czuje i przeżywa to samo, co i mąż. Ma te same, co mąż, obyczaje („παρέχει τὸν βίον ὅμοιον τῷ ἀνδρὶ καὶ σύμφωνον τὸ ἦθος”[65]) oraz emocje, to znaczy: jest wesoła, gdy on jest radosny, a poważna, gdy i on jest taki. W przeciwnym razie okazuje mężowi niechęć lub lekceważenie („οὐκοῦν καὶ γυνὴ φαῦλος καὶ ἄκαιρος ἡ παίζειν μὲν ὡρμημένου καὶ φιλοφρονεῖσθαι τοῦ ἀνδρὸς ἐσκυθρωπακυῖα, σπουδάζοντος δὲ παίζουσα καὶ γελῶσα· τὸ μὲν γὰρ ἀηδίας, τὸ δ᾽ ὀλιγωρίας”[66]). Tymczasem żona nie może mieć żadnych swoich uczuć, jej powinnością jest dzielić z mężem jego troski i radości:

> „δεῖ δέ […] τὴν γυναῖκα μηδὲν ἴδιον μάθος ἔχειν, ἀλλὰ κοινωνεῖν τῷ ἀνδρὶ καὶ σπουδῆς καὶ παιδιᾶς καὶ συννοίας καὶ γέλωτος”[67].

Co więcej, żona nie powinna mieć własnych przyjaciół, a jedynie wspólnych z mężem („ἰδίους οὐ δεῖ φίλους κτᾶσθαι τὴν γυναῖκα, κοινοῖς δὲ

---

[63] Tamże 35, ed. Bernardakis, I, s. 349-350.
[64] Tamże 36, ed. Bernardakis, I, s. 350.
[65] Tamże 14, ed. Bernardakis, I, s. 341.
[66] Tamże.
[67] Tamże, ed. Bernardakis, I, s. 341-342.

χρῆσθαι τοῖς τοῦ ἀνδρός”[68]). A ponieważ pierwszymi i największymi przyjaciółmi są bogowie, to wynika stąd i ta zasada, że małżonce przystoi czcić jedynie tych bogów, których uznaje małżonek, przed obcymi zaś i zbędnymi ceremoniami i zabobonami powinna zamykać drzwi. Żadnemu bowiem z bogów nie mogą się podobać obrzędy dokonywane przez kobietę potajemnie za zamkniętymi drzwiami:

> „οἱ δὲ θεοὶ φίλοι πρῶτοι καὶ μέγιστοι. διὸ καὶ θεοὺς οὓς ὁ ἀνὴρ νομίζει σέβεσθαι τῇ γαμετῇ καὶ γιγνώσκειν μόνους προσήκει, περιέργοις δὲ θρησκείαις καὶ ξέναις δεισιδαιμονίαις ἀποκεκλεῖσθαι τὴν αὔλειον, οὐδενὶ γὰρ θεῶν ἱερὰ κλεπτόμενα καὶ λανθάνοντα δρᾶται κεχαρισμένως ὑπὸ γυναικός”[69].

Pomyślność i szczęście w małżeństwie uwarunkowane jest przez wzajemną więź, poczucie wspólnoty. W dobrym związku nie ma podziału na to, co należy do męża, i na to, co należy do żony („«τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμὸν» […] ἐκ γάμου δεῖ τὴν τοιαύτην φωνὴν ἀνῃρῆσθαι”[70]). Widać to w każdym rodzaju małżeństwa[71]: zawarte dla miłości wspólnie odczuwają i okazują sobie wzajemną życzliwość, zawarte dla cielesnego obcowania wydają na świat wspólne dziecko, w którym nie da się rozdzielić cząstki danej przez męża od cząstki danej przez żonę, wreszcie zawarte dla majątku łączy mienie w jedno (przy czym Plutarch zaznacza, że owo mienie i dom należy nazywać własnością męża, nawet wówczas, gdy żona wniosła swym posagiem więcej do tej własności):

> „τὴν γυναῖκα τοῖς τοῦ ἀνδρὸς συμπαθεῖν καλὸν καὶ τὸν ἄνδρα τοῖς τῆς γυναικός, ἵν᾽ ὥσπερ οἱ δεσμοὶ κατὰ τὴν ἐπάλλαξιν ἰσχὺν δι᾽ ἀλλήλων λαμβάνουσιν, οὕτως ἑκατέρου τὴν εὔνοιαν ἀντίστροφον ἀποδιδόντος ἡ κοινωνία σῴζηται δι᾽ ἀμφοῖν. καὶ γὰρ ἡ φύσις μίγνυσι διὰ τῶν σωμάτων τῶν ἡμᾶς, ἵν᾽ ἐξ ἑκατέρων μέρος λαβοῦσα καὶ συγχέασα κοινὸν ἀμφοτέροις ἀποδῷ τὸ γεννώμενον, ὥστε μηδέτερον διορίσαι μηδὲ διακρῖναι τὸ ἴδιον ἢ τὸ ἀλλότριον. τοιαύτη τοίνυν καὶ χρημάτων κοινωνία προσήκει μάλιστα τοῖς γαμοῦσιν εἰς μίαν οὐσίαν πάντα καταχεαμένοις καὶ ἀναμίξασι μὴ τὸ μέρος ἴδιον καὶ τὸ μέρος ἀλλότριου ἀλλὰ πᾶν ἴδιον ἡγεῖσθαι καὶ μηδὲν ἀλλότριον. ὥσπερ γὰρ τὸ κρᾶμα καί

[68] Tamże 19, ed. Bernardakis, I, s. 343.

[69] Tamże.

[70] Tamże 20, ed. Bernardakis, I, s. 343.

[71] Plutarch dokładniej opisuje te rodzaje czy też stopnie małżeństwa w dalszej części traktatu; por. tamże 34, ed. Bernardakis, I, s. 349: „τῶν σωμάτων οἱ φιλόσοφοι τὰ μὲν ἐκ διεστώτων λέγουσιν εἶναι καθάπερ στόλον καὶ στρατόπεδον, τὰ δ᾽ ἐκ συναπτομένων ὡς οἰκίαν καὶ ναῦν, τὰ δ᾽ ἡνωμένα καὶ συμφυᾶ καθάπερ ἐστὶ τῶν ζῴων ἕκαστον. σχεδὸν οὖν καὶ γάμος ὁ μὲν τῶν ἐρώντων ἡνωμένος καὶ συμφυής ἐστιν, ὁ δὲ τῶν διὰ προῖκας ἢ τέκνα γαμούντων ἐκ συναπτομένων, ὁ δὲ τῶν οὐ συγκαθευδόντων ἐκ διεστώτων, οὓς συνοικεῖν ἄν τις ἀλλήλοις οὐ συμβιοῦν νομίσειε”.

τοι ὕδατος μετέχον πλείονος οἶνον καλοῦμεν, οὕτω τὴν οὐσίαν δεῖ καὶ τὸν οἶκον τοῦ ἀνδρὸς λέγεσθαι, κἂν ἡ γυνὴ πλείονα συμβάλληται”[72].

Małżonkowie mają być ze sobą złączeni na podobieństwo mieszaniny płynów. Mają się nawzajem połączyć ich ciała, mienie, przyjaciele i domownicy („δεῖ δέ, ὥσπερ οἱ φυσικοὶ τῶν ὑγρῶν λέγουσι δι᾽ ὅλων γενέσθαι τὴν κρᾶσιν, οὕτω τῶν γαμούντων καὶ σώματα καὶ χρήματα καὶ φίλους καὶ οἰκείους ἀναμιχθῆναι δι᾽ ἀλλήλων”[73]).

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że z traktatu Plutarcha wynika, iż w dobrym związku, szczęśliwym i godnym zazdrości, mąż (jak Odyseusz) odznacza się rozumem, a żona (jak Penelopa) cnotą: „φρόνιμος ὁ ᾽Οδυσσεύς, σώφρων ἡ Πηνελόπη. διὰ τοῦτο μακάριος γάμος ὁ τούτων καὶ ζηλωτός”[74]. W tym kontekście pojawia się kolejne ważne przesłanie dla Eurydyki: żona jest uczennicą męża, a on jest nauczycielem, przewodnikiem widzącym i znającym drogę. Zamiana tych ról przynosi fatalne skutki: kobieta chcąca panować nad nierozumnym mężem podobna jest do przewodnika człowieka niewidomego:

„αἱ βουλόμεναι μᾶλλον ἀνοήτων κρατεῖν ἀνδρῶν ἢ φρονίμων ἀκούειν ἐοίκασι τοῖς ἐν ὁδῷ βουλομένοις μᾶλλον ὁδηγεῖν τυφλοὺς; ἢ τοῖς γιγνώσκουσιν ἀκολουθεῖν καὶ βλέπουσι”[75].

Uległość, a nie panowanie żon nad mężami zasługuje na pochwałę („ὑποτάττουσαι μὲν γὰρ ἑαυτὰς τοῖς ἀνδράσιν ἐπαινοῦνται, κρατεῖν δὲ βουλόμεναι μᾶλλον τῶν κρατουμένων ἀσχημονοῦσι”[76]). Przy czym Plutarch stwierdza, że mąż powinien nad żoną panować nie jak pan nad swoją własnością, lecz ma sprawować władzę nad kobietą z przychylnością i pogodą ducha, jak dusza nad ciałem[77], wespół z nim odczuwająca i zrośnięta w miłości:

„κρατεῖν δὲ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικὸς οὐχ ὡς δεσπότην κτήματος ἀλλ᾽ ὡς ψυχὴν σώματος, συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ δίκαιόν ἐστιν. ὥσπερ οὖν σώματος ἔστι κήδεσθαι μὴ δουλεύοντα ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις, οὕτω γυναικὸς ἄρχειν εὐφραίνοντα καὶ χαριζόμενον”[78].

W mądrej rodzinie na wszystkie sprawy żona i mąż wyrażają wspólną zgodę, ale decyzja należy do męża, on pełni kierowniczą funkcję:

[72] Tamże 20, ed. Bernardakis, I, s. 343-344.

[73] Tamże 34, ed. Bernardakis, I, s. 349.

[74] Tamże 21, ed. Bernardakis, I, s. 344.

[75] Tamże 6, ed. Bernardakis, I, s. 339.

[76] Tamże 33, ed. Bernardakis, I, s. 348.

[77] Ten fragment może się kojarzyć z nauczaniem Pawła Apostoła. Przykładowo Matthias Becker (*Ehe als Sanatorium Plutarchs Coniugalia Praecepta und die Pastoralbriefe*, „Novum Testamentum” 52 (2010) fasc. 3, 241-266) dostrzega wiele podobieństw między wskazaniami Plutarcha w *Coniugalia praecepta* a m.in. 1Tm 2, 9-15. Por. J.W. Thompson, *Paul, Plutarch and the Ethic of the Family*, „Restoration Quarterly” 52 (2010) fasc. 4, 223-226).

[78] Plutarchus, *Coniugalia praecepta* 33, ed. Bernardakis, I, s. 348-349.

„πᾶσα πρᾶξις ἐν οἰκίᾳ σωφρονούσῃ πράττεται μὲν ὑπ᾽ ἀμφοτέρων ὁμονοούντων, ἐπιφαίνει δὲ τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἡγεμονίαν καὶ προαίρεσιν”[79].

W małżeństwie według Plutarcha to mąż jest mistrzem dla swej żony, a dokładniej nauczycielem filozofii, czyli nauczycielem najpiękniejszych i najbardziej boskich rzeczy („οὐχ ἧττον σεμνὸν ἀκοῦσαι γαμετῆς λεγούσης «ἄνερ, ‘ἀτὰρ σὺ μοί ἐσσι’ καθηγητὴς καὶ φιλόσοφος καὶ διδάσκαλος τῶν καλλίστων καὶ θειοτάτων»”[80]). Pamiętajmy, że dla starożytnych filozofia jest sposobem życia[81], zazwyczaj jest wręcz jakby religią[82] – drogą prowadzącą do poznania, upodobnienia czy złączenia się z Bogiem[83]. Warto też przypomnieć, że relacje mistrz – uczeń w szkole platońskiej wiązały się głównie z miłością homoseksualną mężczyzn. Plutarch tymczasem nauczycielowi filozofii za ucznia daje nie młodszego odeń mężczyznę, ale kobietę, ściślej zaś: mężowi jako nauczycielowi filozofii żonę, jego uczennicę.

Takim „filozofującym” młodym małżeństwem wydają się być Pollian i Eurydyka (a przede wszystkim dojrzałe już małżeństwo samego Plutarcha, o czym z kolei może świadczyć *Consolatio ad uxorem*). Plutarch zachęca Polliana, by dbał o swoje postępowanie, korzystając z zasadnych i popartych wiedzą wypowiedzi oraz z jak najczęstszego towarzystwa ludzi mających dobry wpływ. Mąż bowiem ma za zadanie zbierać jak pszczoła zewsząd w samym sobie to, co może być pożyteczne dla żony, i ma jej tego udzielać w rozmowach, by wypowiedzi najzacniejszych umysłów stały się jej bliskie i drogie:

„καὶ σὺ μὲν ὥραν ἔχων ἤδη φιλοσοφεῖν τοῖς μετ᾽ ἀποδείξεως καὶ κατασκευῆς λεγομένοις ἐπικόσμει τὸ ἦθος, ἐντυγχάνων καὶ πλησιάζων τοῖς ὠφελοῦσι· τῇ γυναικὶ πανταχόθεᾳ τὸ χρήσιμον συνάγων ὥσπερ αἱ μέλιτται καὶ φέρων αὐτὸς ἐν σεαυτῷ μεταδίδου καὶ προσδιαλέγου, φίλους αὐτῇ ποιῶν καὶ συνήθεις τῶν λόγων τοὺς ἀρίστους. πατὴρ μὲν γάρ «ἐσσι ‘αὐτῇ’ καὶ πότνια μήτηρ ἠδὲ κασίγνητος»[84]”[85].

Zauważmy, że Plutarch, przytaczając w powyższym fragmencie słowa Andromachy do Hektora z *Iliady*, ukazuje właściwie bezgraniczne oddanie żony mężowi, która kocha go niczym swego ojca, matkę czy brata.

---

[79] Tamże 11, ed. Bernardakis, I, s. 340.

[80] Tamże 48, ed. Bernardakis, I, s. 355.

[81] Szerzej por. np. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, passim; tenże, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Kraków 2000, passim.

[82] Por. K. Pawłowski, *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007, 121: „Filozofia grecka, a zwłaszcza filozofia platońska, w swej duchowej warstwie miała wyraźny posmak misteryjny. To nadawało jej pewnych znamion religijnych”.

[83] Bóg dla Plutarcha jest samą dobrocią, samym pięknem, samą prawdą, a także czystą bytowością, czystą jednością; por. np. Plutarchus, *De E apud Delphos* 392A - 394C; Pawłowski, *Misteria i filozofia*, s. 104; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, IV, Lublin 1999, 345-367.

[84] Por. Homerus, *Ilias* VI 429.

[85] Plutarchus, *Coniugalia praecepta* 48, ed. Bernardakis, I, s. 355.

Mąż – mistrz filozofii, ustrzeże żonę – swoją uczennicę studiującą geometrię, pisma Platona i Ksenofonta czy też astronomię przed głupotą, nieuctwem, zabobonnością, przed niedorzecznymi i niedobrymi myślami i uczuciami[86]. Plutarch jako wzór do naśladowania stawia Eurydyce mądre i dobre kobiety, zwłaszcza te, o których ją uczył w swej Akademii (Hellenki i Rzymianki, czyli Teano, Kleobulinę, Gorgo, Timokleę, Klaudię, Kornelię i inne), gdy była jeszcze panną. Ich wypowiedzi staną się dla młodej mężatki najwspanialszym (a nic niekosztującym) strojem, który sprawi radość mężowi, a u innych kobiet wzbudzi podziw, samej zaś Eurydyce da życie chwalebne i szczęśliwe:

„σὺ δ᾽ ὦ Εὐρυδίκη μάλιστα πειρῶ τοῖς τῶν σοφῶν καὶ ἀγαθῶν ἀποφθέγμασιν ὁμιλεῖν καὶ διὰ στόματος ἀεὶ τὰς φωνὰς ἔχειν ἐκείνας ὧν καὶ παρθένος οὖσα παρ᾽ ἡμῖν ἀνελάμβανες, ὅπως εὐφραίνῃς μὲν τὸν ἄνδρα, θαυμάζῃ δ᾽ ὑπὸ τῶν ἄλλων γυναικῶν, οὕτω κοσμουμένη περιττῶς καὶ σεμνῶς ἀπὸ μηδενός. τοὺς μὲν γὰρ τῆσδε τῆς πλουσίας μαργαρίτας καὶ τὰ τῆσδε τῆς ξένης σηρικὰ λαβεῖν οὐκ ἔστιν οὐδὲ περιθέσθαι μὴ πολλοῦ πριαμένην, τὰ δὲ Θεανοῦς κόσμια καὶ Κλεοβουλίνης καὶ Γοργοῦς τῆς Λεωνίδου γυναικὸς καὶ Τιμοκλείας τῆς Θεαγένους ἀδελφῆς καὶ Κλαυδίας τῆς παλαιᾶς, καὶ Κορνηλίας τῆς Σκιπίωνος καὶ ὅσαι ἐγένοντο θαυμασταὶ καὶ περιβόητοι, ταῦτα δ᾽ ἔξεστι περικειμένην προῖκα καὶ κοσμουμένην αὐτοῖς ἐνδόξως ἅμα βιοῦν καὶ μακαρίως”[87].

Takie życie mężatki podziwiającej kulturę i filozofię doczeka się wreszcie „owoców Muz”, czyli boskiej nagrody („πῶς οὐχί σοι μᾶλλον ἐξέσται μέγα φρονεῖν ἐφ᾽ ἑαυτῇ καὶ λαμπρόν, ἂν μὴ τῶν ῥόδων ἀλλὰ καὶ τῶν καρπῶν μετέχῃς, ὧν αἱ Μοῦσαι φέρουσι καὶ χαρίζονται τοῖς παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν θαυμάζουσιν;”[88]).

***

[86] Por. tamże, ed. Bernardakis, I, s. 355-356: „τὰ τοιαῦτα μαθήματα πρῶτον ἀφίστησι τῶν ἀτόπων τὰς γυναῖκας· αἰσχυνθήσεται γὰρ ὀρχεῖσθαι γυνὴ γεωμετρεῖν μανθάνουσα, καὶ φαρμάκων ἐπῳδὰς οὐ προσδέξεται τοῖς Πλάτωνος ἐπᾳδομένη λόγοις καὶ τοῖς Ξενοφῶντος. ἂν δέ τις ἐπαγγέλληται καθαιρεῖν τὴν σελήνην, γελάσεται τὴν ἀμαθίαν καὶ τὴν ἀβελτερίαν τῶν ταῦτα πειθομένων γυναικῶν, ἀστρολογίας ἀνηκόως ἔχουσα καὶ περὶ Ἀγλαονίκης ἀκηκουῖα τῆς Ἡγήτορος τοῦ Θεσσαλοῦ θυγατρὸς ὅτι τῶν ἐκλειπτικῶν ἔμπειρος οὖσα πανσελήνων καὶ προειδυῖα τὸν χρόνον, ἐν ᾧ συμβαίνει τὴν σελήνην ὑπὸ τῆς σκιᾶς ἁλίσκεσθαι, παρεκρούετο καὶ συνέπειθε τὰς γυναῖκας ὡς αὐτὴ καθαιροῦσα τὴν σελήνην. παιδίον μὲν γὰρ οὐδεμία ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι δίχα κοινωνίας ἀνδρός, τὰ δ᾽ ἄμορφα κυήματα καὶ σαρκοειδῆ καὶ σύστασιν ἐν ἑαυτοῖς ἐκ διαφθορᾶς λαμβάνοντα μύλας καλοῦσι. τοῦτο δὴ φυλακτέον ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνεσθαι τῶν γυναικῶν. ἂν γὰρ λόγων χρηστῶν σπέρματα μὴ δέχωνται μηδὲ κοινωνῶσι παιδείας· τοῖς ἀνδράσιν, αὐταὶ καθ᾽ αὑτὰς ἄτοπα πολλὰ καὶ φαῦλα βουλεύματα καὶ πάθη κυοῦσι”.

[87] Tamże, ed. Bernardakis, I, s. 356.

[88] Tamże 48, ed. Bernardakis, I, s. 357.

Podsumowując, dobra żona według Plutarcha to kobieta będąca dla swego męża towarzyszką życia, mająca z nim wszystko wspólne: pożycie małżeńskie (z zachowaniem wzajemnej wierności), dzieci, majątek, religię, przyjaciół, uczucia, radości i troski codzienne. Mąż jest przewodnikiem, dzieli się z nią swoją wiedzą filozoficzną (jest to swego rodzaju *novum* w szkole platońskiej, której bliskie były przede wszystkim więzi homoseksualne), dzięki czemu jest kobietą rozumną, wykształconą, niezabobonną. Cechuje ją też wiele cnót, jak: skromność, opanowanie, roztropność, uległość. Mąż i dom są dla niej najważniejsze.

LIFE OF WIVES IN *ADVICE TO BRIDE AND GROOM* OF PLUTARCH

(Summary)

The good wife, as Plutrach taught, ought to have no feeling of her own, but she should join with her husband in seriousness and sportiveness, in soberness and laughter. The husband has to be pure and clean from all connexion with others when he approach his wife and her virtue, her exclusive devotion to her husband, her constancy, and her affection, ought to be most in evidence. The man ought to exercise control over the woman, not as the owner has control over a piece of property, but, as the soul colonists the body, by entering into her feelings and being knit to her through goodwill. He is teacher of philosophy, she is his disciple: for his wife husband must collect from every source what is useful and carrying it within his own self impart it to her, and then discusses it with her, and makes the best of these doctrines her favourite and familiar themes.

Key words: Plutarch of Chaeronea, wife, husband, philosophy, virtue.

Słowa kluczowe: Plutarch z Cheronei, żona, mąż, filozofia, cnota.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Homerus, *Ilias*, ed. O. Henke: *Homers Ilias*, I, Leipzig – Berlin 1928.

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

Plutarchus, *Consolatio ad uxorem*, ed. G.N. Bernardakis, w: *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, III, Lipsiae 1891, 575-585.

Plutarchus, *De E apud Delphos*, ed. G.N. Bernardakis, w: *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, III, Lipsiae 1891, 1-26.

Plato, *Leges*, ed. J. Burnet, w: *Platonis Opera*, V, Oxford 1907 [repr. 1963], 624-969.

Lysias, *Contra Eratosthenem*, ed. C.D. Adams: Lysias, *Selected Speeches. XII, XVI, XIX, XXII, XXIV, XXV, XXXII, XXXIV*, New York – Cincinnati – Chicago 1905, 61-129.

Opracowania

Becker M., *Ehe als Sanatorium Plutarchs Coniugalia Praecepta und die Pastoralbriefe*, „Novum Testamentum" 52 (2010) fasc. 3, 241-266.
Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003.
Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Kraków 2000.
Pawłowski K., *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007.
Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, IV, Lublin 1999.
Thompson J.W., *Paul, Plutarch and the Ethic of the Family*, „Restoration Quarterly" 52 (2010) fasc. 4, 223-226.
Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, I, Warszawa 1988.
Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2006.
Wypustek A., *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław 2007.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Bogdan BURLIGA*

TERTULLIAN ON THE PARADOX OF THE ROMAN AMPHITHEATRE GAMES: *DE SPECTACULIS* 22

As an co-author I recently worked upon the introduction and commentary on the Polish translation of Martial's collection of epigrams, the famous *Liber spectaculorum* (*On the Spectacles*), written on the occasion of the inauguration of the *amphitheatrum Flavianum* (later known as *Colosseum*) in the year 80[1], during the reign of the Emperor Titus[2]. The preparation of the commentary was for many reasons an exceptionally advantageous experience, and one of the most challenging problems that emerged at that time was the question: how was the Romans' attitude towards cruelty?; how to understand their apparent fascination with it? Was it only a terrifying (for us) allure with mayhem, carnage and blood? Should one take it as a macabre grand-guignol entertainment, aimed at enjoying (by presenting the scenes of terror) the voracious *populus Romanus* and bloodthirsty *plebs Romana*, and consequently arranged by the magistrates, politicians or nobles as a tool by which the *editores* gained popularity and wielded power or control – both in the *urbs aeterna* as in other municipal cities? Or, could we ever hope to come nearer to the understanding of the cruel practices by expressing *our* moral judgment: disgust, detestation and rejection, as did openly Michael Grant in his *Gladiators*?[3] How far should historians proceed in their investigations to avoid the risk of falling into an open moralizing? The more questions, the more doubts and uncertainties.

Moral abhorrence, repulsion and condemnation are understandable enough to any sensitive man studying the phenomenon of the Roman *ludi circenses* now[4]:

* Dr hab. Bogdan Burliga, prof. UG – Associate Professor of Ancient Literature, Department of Classics, University of Gdańsk; e-mail: filbb@ug.edu.pl. I am heavily indebted to Dr Katarzyna K. Starczewska (Centro de Ciencias Humanas e Sociales, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, Madrid) for Her help in writing this paper.

[1] All dates refer to AD, unless otherwise indicated.

[2] Marcjalis, *Księga widowisk*, transl. K. Różycka-Tomaszuk, introduction and notes M. Zagórski – A. Klęczar – B. Burliga, Wrocław 2015.

[3] London 1967; in a similar vein wrote R. Auguet, *Cruelty and Civilization. The Roman Games*, London – New York 1994, 13-14.

[4] T. Wiedemann (*Emperors and Gladiators*, London – New York 1995, 128) says of "revulsion on the part of western scholars".

as Carlin A. Barton put it, "The Roman fascination with the gladiator confounds' us"[5] – small wonder, given that together with the Greeks the Romans are the founders of Western civilization – could at the same time have practiced and tolerated so sadistic forms of entertainment. However, in an effort to elucidate Roman *mentalité* – both organizers' as onlookers' pathological inclination towards gore and bloodshed – our disgust may also be, I dare tentatively to suggest, a bit disturbing and confusing, rather than helpful in a better understanding of the emotions the urban *profanum vulgus* felt – constantly demanding *panem et circenses*[6] – while gazing the arranged scenes of inflicting real blows that caused real torments[7]. This was correctly recognized by the American archaeologist Shelby Brown who in her highly acclaimed paper has reminded that "To evaluate the violent acts of another culture in an objective way is a difficult, perhaps impossible, task, especially when the acts are completely unacceptable within one's own society"[8].

Amid the ancient testimonies of the Roman spectacles (both in the form of separate writings as longer passages, or occasional references) Tertullian's treatise (written ca. 200)[9], polemical, vehement in tone and full of prejudices towards the phenomenon analyzed, remains one of the key sources, if not the most valuable one, by far more interesting than the later, short treatise of Novatian, previously ascribed to Pseudo-Cyprian (about 250). It is not so much due to the fact that it gives the most complex treatment of the fascinating subject-matter, presenting an overview of the history of the Roman *munera* and

---

[5] C.A. Barton, *The Sorrow of the Ancient Romans. The Gladiator and the Monster*, Princeton 1993, 12; cf. E. Köhne, *Bread and Circuses: The Politics of Entertainment*, in: *Gladiators and Caesars. The Power of Spectacle in Ancient Rome*, ed. E. Köhne – C. Ewigleben, Berkeley – Los Angeles 2000, 12.

[6] Juvenalis, *Saturae* X 77-81, ed. S. Morton Braund, Juvenal and Persius, LCL 91, Cambridge (Mass.) – London 2004, 372: "iam pridem, ex quo suffragia nulli / vendimus, effudit curas; nam qui dabat olim / imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se / continet atque duas tantum res anxius optat, / panem et circenses". On the same claims of the *populus s*ays Fronto in his epistula to the Emperor Marcus Aurelius. In this case Fronto wrote of the Emperor Trajan who knew by which means could be people held in obedience, cf. Marcus Cornelius Fronto, *Principia. Historiae* 17, ed. C.R. Haines, *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto*, II, LCL 113, Cambridge (Mass.) – London 1988, 216: "qui sciret populum Romanum duabus precipue rebus, annona et spectaculis, teneri". See R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002, 106.

[7] Cf. S. Longosz, *Damnati ad bestias*, TST 7 (1979) 86, who gives a list of the examples of the pompous *spectacula*, arranged on a large scale.

[8] S. Brown, *Death as Decoration: Scenes from the Arena on Roman Domestic Mosaics*, in: *Pornography and Representation in Greece and Rome*, ed. A. Richlin, Oxford 1992, 180; see the thoughtful discussion by A.W. Lintott, *Violence in Republican Rome*, Oxford 1968, 35-51; also E. Gunderson, *The Ideology of Arena*, "Classical Antiquity" 15 (1996) 113-114; cf. D.G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London – New York 1998, 133-152.

[9] I rely on the edition and translation of R.T. Glover: Tertullian, *Apology. On Spectacles*, Cambridge (Mass.) – London 1977.

other controversial pastimes, although for the students of the social history of the ancient Rome this factor is of fundamental importance, too[10]. What then?

Perhaps the greatest merit of Tertullian is the perspective he adopts, although (a lesser paradox than it might seem) it is, of course, biased and distorted view: he looks at the *ludi* and their fatal influence from the point of view of a spectator, a Christian spectator especially[11], so demoralization and corruption of Christian soul when watching the shameful and disgraceful scenes are the danger that disturb the author most seriously[12]. As the writer pointedly remarks, it is not easy (if impossible) to remain immune from pernicious influences of what was observed[13]. For these reasons all the public shows are thus – understandably – his obsession, one may say, and remind a later, famous characteristics of the symptoms of addiction when watching the *spectacula*: I mean the lust of viewing the arena amenities and atrocities as described Saint Augustine in his *Confessiones* who recalled the case of his friend Alypius, involuntarily tainted by baleful virus of *libido spectandi*[14].

Tertullian's vivid interest in the formation of character of a Christian viewer finds its realization in work itself – above all, it remains great warning and appeal to the adherents of the new philosophy. These warnings are crucial, as the author equally condemns both chariot-racing as *ludi scaenici* and *ludi circenses* – these great "shows" of debauchery that permanently corrupt young minds. The result is evil whose source lies in a shameless drive to public exhibition and display of what should be hidden and never showed.

Regarding the latter form of the pageants, one intriguing problem Tertullian was faced with concerns cruelty itself. Apart from its polemical and hostile approach toward the phenomenon of the *spectacula* and *munera* as an opportunity to wreak scandals, roguery, mischief and demoralization[15], the

[10] Cf. T.P. Wiseman, *The Roman Audience. Classical Literature as Social History*, Oxford 2015, 180.

[11] On which see V. Power, *Tertullian: Father of Clerical Animosity toward the Theatre*, "Educational Theatre Journal" 23 (1971) 36.

[12] Cf. Tertullianus, *De spectaculis* 19, ed. R.T. Glover: Tertullian, *Apology. On Spectacles*, Cambridge (Mass.) – London 1977, LCL 250, 278: "publicae voluptatis".

[13] Ibidem 15, LCL 250, 270: "Nam et si qui modeste et probe spectaculis fruitur pro dignitatis vel aetatis vel etiam naturae suae condicione, non tamen immobilis animi est et sine tacita spiritus passione".

[14] Cf. Augustinus, *Confessiones* VI 7-9; Novatianus, *De spectaculis* 5, 4, ed. G.F. Diercks, CCL 4, Turnhout 1972, 171: "vidit tamen, quod committendum non fuit et oculos per idolatriae spectaculum per libidinem duxit". See D.G. van Slyke, *The Devil and His Pomp in Fifth-Century Carthage: Renouncing Spectacula with Spectacular Imagery*, DOP 59 (2005) 53.

[15] Cf. Tertullianus, *De spectaculis* 15, LCL 250, 268-270: "Omne enim spectaculum sine concussione spiritus non est. Ubi enim voluptas, ibi et studium, per quod scilicet voluptas sapit; ubi studium, ibi et aemulatio, perquam studium sapit", LCL 250, 269-271: "There is no public spectacle without violence to the spirit. For where there is pleasure, there is eagerness, which gives pleasure its flavour. Where there is eagerness, there is rivalry which gives its flavour to eagerness"; Novatianus, *De spectaculis* 4, 2. See G.G. Fagan, *The Lure of the Arena. Social Psychology and the Crowd at the Roman*

treatise retains the first-rate, indeed priceless value. This value is the result of the fact that the converted Christian thinker from Carthage tries to understand the fascinations of raging, savage crowd[16], and to find logic behind the Roman "philosophy" of making such ferocious public performances. It is thus the perspective of man looking at the brutal sports from a moral distance but – at the same time – with a bit of curiosity; it brings a view of someone who tries to capture the reasons for which the ostentatious rituals of bloody amphitheatrical shows are constantly repeated. Seeking to explain the attitude the organizers and crowd display towards the gladiators and prisoners sentenced to death[17], Tertullian finds a reasonable explanation, although he cannot accept it. From his point of view, naturally, "Roman mind" works beyond a rationale because of the simple fact: a strange (pseudo)logic in a simultaneous humiliation and admiration of gladiators and other performers is the result of the Romans' twisted ethical assumptions. Such diagnosis rings today as an obvious statement, even trivial. Nevertheless, it is worth remembering that it was Tertullian who – as far as the sources allow us to prove – was able to see acutely the social phenomenon of the circus games in a new light.

The passage where such authorial reflection is issued is the chapter 22 of the *De spectaculis*. This is a fine literary piece, carefully constructed and based on the rhetorical juxtaposition of contradictions. It is preceded by a general observation in §19, where *amphitheatrum* is equated with *saevitia*, *impietas*, *feritas* and *humanus sanguis* – all these emotions serve in turn to *voluptates* as all the three forms of spectacles[18] are *species voluptatis*. What is worth considering and strikes Tertullian especially is an illogical (for him) attitude to the "stage performers" (gladiators, chariot-drivers and actors alike).

The source of such a bizarre treatment on the part of the *auctores et administratores spectaculorum* is their lack of ethical knowledge of what is good and what is not[19]. In such a situation the Romans are led by perverse and distorted ethical foundations[20]. As a result, the pagans lack *constantia* and in practice are guided and led astray by *inconstantia.* As Tertullian argues, this is by no

---

Games, Cambridge – New York 2011, 232-240. It goes without saying that Tertullian leaves without a comment what the modern commentators and sociologists stress out: a social importance of making the *spectacula* as a means of political and social control of the masses; cf. K. Hopkins, *Murderous Games*, in: idem, *Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History*, II, Cambridge 1983, 17-19; also D.G. Kyle, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden (Mass.) – Oxford 2007, 342.

[16] Cf. Tertullianus, *De spectaculis* 16, LCL 250, 270-272.

[17] He does not deny the necessity to punish the wrongdoers at all. What does he instead appeal to is to stop making such punishment public spectacles, organized in order to provide a perverse joy of the viewers, cf. Tertullianus, *De spectaculis* 19, LCL 250, 278.

[18] Cf. Tertullianus, *De spectaculis* 9-12.

[19] Let us observe that at this place the author does not say of the crowd. He seems to imply that the *plebs* is only led by the organizers and managers.

[20] Cf. Tertullianus, *De spectaculis* 21, LCL 250, 282: "malum et bonum pro arbitrio et libidine interpretantur: alibi bonum quod alibi malum, et alibi malum quod alibi bonum", LCL 250, 283:

means surprising, because where the status of good and evil is unsettled, there these concepts have no real validity[21], and one only may therefore say of "the fickleness of feeling (*inconstantia sensus*)"[22] and "the wavering of judgment (*varietas iudicii*)"[23]. It is exactly this kind of reasoning that comments the Romans' strange attitude towards all those who became the object of spectacles – "the charioteers, players, athletes, gladiators (*quadrigarios scaenicos xysticos arenarios*)"[24]. Read today, it is difficult to not agree with the Carthaginian's acute reflection; as an explanation his diagnosis remains essentially pertinent.

Consequently, while analyzing the phenomenon of the *circus*, *theatrum* and *arena*, Tertullian observes a lot of paradoxes with regard to the relations between organizers/viewers and performers. As he pointedly remarks, those who are "most loving of men (*illos amantissimos*)"[25] are in fact despised by the organizers; along with a fascination with the souls and bodies of men appearing publicly a great lot of contempt, disdain and scorn is observed, in fact – "on one and the same account they glorify them and they degrade and diminish them (*ex eadem arte, qua magnifaciunt, deponunt et deminuunt*)"[26] which only means that it is a highly noxious fascination, totally set upside down[27], as its source lies in the Romans' wish to abase and humiliate the others ["for whose sake they commit the sins they blame (*propter quos se in ea committunt quae reprehendunt*)"[28]]. Familiar with the classical rhetoric as he was, Tertullian continues to present a number of further, fine *figurae sententiarum* – oxymorons. So, he claims, both the *editores* as *populus* act incoherently:

> "[they] […] love whom they lower; they despise whom they approve; the art they glorify, the artist they disgrace (*Amant quos multant, depretiant quos probant, artem magnificant, artificem notant*)"[29].

"So they construe evil and good to square with their own judgement and pleasure; sometimes a thing is good that at other times is bad, and the same with evil, now evil now good".

[21] Cf. ibidem 22, LCL 250, 282: "Inaequata ista hominum miscentium et commutantium statum boni et mali", LCL 250, 283: "These are the inconsistencies of men; it is thus they confuse and interchange the nature of good and evil". The passage is also quoted by Brent Shaw, *The Passion of Perpetua*, "Past & Present" 10 (1990) 2.

[22] Ibidem 22, LCL 250, 284.

[23] Ibidem.

[24] Ibidem.

[25] Ibidem.

[26] Ibidem.

[27] In order to clarify these perverse moral standards, accepted by the participants of the *spectacula* as ordinary, Tertullian inserts in the chapter 21 a few examples of behavior that in everyday would be perceived by the same viewers as a distasteful deviation from the norm. His observation agrees with his another excellent characterization of the *spectacula* in the *Apologeticum* (38, 4, ed. R.T. Haines, LCL 250, 172) where the reader is told of "insania circi, impudicitia theatri and atrocitas arenae".

[28] On the prejudices of the Roman mob see Fagan, *Lure of Arena*, p. 155-180.

[29] Tertullianus, *De spectaculis* 22, LCL 250, 284-285.

Tertulian thus wonders and is far from understanding why "a man should be blackened for what he shines in (*Quale iudicium est, ut ob ea quis offuscetur, per quae promeretur?*)"[30]. In fact, for the apologist such an attitude is the proof of a great perversity of the Romans (a famous exclamation – *Quanta perversitas!*)[31], and a confession that things are evil (*quanta confessio est malae rei!*)[32]. Another clear, perhaps the most emphatic, sign of such perversity is the treatment of the "performers" outside the *arena*. They are totally excluded from the Roman public and communal life:

> "they openly condemn them to disgrace and civil degradation; they keep them religiously excluded from council chamber, rostrum, senate, knighthood, and every other kind of office and a good many distinctions (*immo manifeste damnant ignominia et capitis minutione, arcentes curia rostris senatu equite ceterisque honoribus omnibus simul et ornamentis quibusdam*)"[33].

The above comments, brief as they are, remain nonetheless hard to overestimate. To be sure, an inestimable value of Tertullian's treatise concerning Roman public games rests on preserving of plenty of priceless historical data and details, but not only his open rejection and condemnation of the most popular form of the Roman entertainments (which, understandably, prevails in the work) are important, especially for the modern historian of the early Christian polemics with the traditional Roman ethics. In my juxtaposition of the chapters 21-22 I have tried to suggest that in his attempt at understanding the intentions of the Roman elite (that's, the organizers) and mob as well the Carthaginian convert has said something significant as he perspicaciously has found that the sources of the fascination with cruelty and bloodshed that the Romans betray lay in their opaque conceptions of what is morally good and what is vice. Leaving aside a highly immoral, indeed destructive character of the public *spectacula* for the character and morale of a viewer, Tertullian aptly endeavors to point out that the Roman fascination with *spectacula* is in fact deeply rooted in a profound debasement and contempt of all those occurring before the audience[34]. His conclusion, although never expressed openly

---

[30] Ibidem, LCL 250, 284-285.

[31] Ibidem, LCL 250, 284.

[32] Ibidem. On this see G. Ville, *La gladiature en occident des origines à la mort de Domitien*, Rome 1981, 228-230.

[33] Tertullianus, *De spectaculis* 22, LCL 250, 284-285.

[34] For Tertullian this is also obvious in the case of gladiators, although modern experts would rather emphasize that majority of them fought voluntarily. So, according to M.J. Carter, *Gladiatorial Combat: The Rules of Engagement*, "Classical Journal" 102 (2006-2007) 112, the goal of gladiatorial combats was "victory, not murder". As he reminds, the case of *munera* was all the same something different from mere executions *ad ludum* and *ad bestias*. This being so, for Tertullian this would be certainly a weak argument, as he stresses out an unnatural character of the situation itself: a degrading performance in front of others. The degradation of the performers was a *conditio sine qua non* of the public shows, a *raison d'être* of the amusement of the spectators.

in such a way in the treatise, is nevertheless that if there was really on the part of the onlookers a kind of fascination, such feeling is indeed very perfunctory. The reason is simple: the superficiality of such an allure is based on sadism, not any true admiration for the performers[35]. It is a result of a peculiar situation that public shows and public space (that's, amphitheatre) create; in other words – it is a product of a temporary excitement only[36]. What counts most in such cases is the *actio* itself, a public, sanguineous "ritual": real harming, real killing, real pain, and lastly, real agony and dying (not a death itself) – it is all these elements that are observed and commented passionately by the mob. Generally, Tertullian seems to conclude, it is not the men experiencing all that who are important; it is not so much their suffering that matters. Far from it. What matters is the opportunity to look, an observation of men's reaction in the face of deadly danger, let it be another gladiator or wild beast.

This leads us to the conclusion: Tertullian's highly reserved, hostile voice of the Roman public entertainments stands out the more evidently the more is compared with non-Christian observers, to recall only Martial as the most reliable witness[37]. If any other testimony, Martial's small anthology of epigrams proves that peculiar, perverse excitement of the Romans with the visual aspects of pain the others are experiencing, as he repeats it – *vidimus*[38]. It was this aspect of the *ludi* that remained unacceptable, perhaps the most immoral too, for the Christian commentator. The making of a public entertainment in which human pain became a spectacle and the source of excitement certainly brought a lot of joy to its onlookers. But Tertullian is mainly interested in disastrous effects of such joy as it irreversibly harms the character of a viewer[39]. By the way, however, he is also trying to enter the way of thinking of the organizers. What he detects on this occasion is a fathomless, indeed abysmal scorn.

---

[35] Which, of course did not stand in any opposition to the fascination with gladiators and actors especially, even from the representatives of the upper strata of society, including women.

[36] Cf. Fagan, *Lure of Arena*, p. 202-207.

[37] Cf. K.M. Coleman, *General Introduction*, in: M. Valerii Martialis *Liber Spectaculorum*, Oxford 2006, lxxix-lxxx.

[38] Cf. Tertullianus, *De spectaculis* 6, 2; 8, 4; also 9, 3.

[39] A sentiments similar to these expressed Seneca in a famous letter VII, on the crowds, addressed to Lucilius (Seneca, *Epistula VII*, ed. and transl. R.M. Gummere *Ad Lucilium epistulae morales*, I, LCL 75, Cambridge (Mass.) – London 1929, 28-36). It cannot be excluded that Tertullian knew this letter; cf. K. Mammel, *Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport*, in: *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, ed. P. Christesen – D.G. Kyle, Malden (Mass.) – Oxford – Chichester 2014, 606. But I suspect that the majority of the Roman aristocracy reacted with a lot of understanding and indifference: spectacles were the reality they lived with; some of them attended the bloody competitions willingly, in others the gruesome views caused weariness, see Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* 6, 46; 7, 68; 8, 10; cf. B. Burliga, *The Romanitas of Marcus Aurelius' Meditations*, "Studia Elbląskie" 13 (2012) 90.

TERTULIAN O PARADOKSIE RZYMSKICH IGRZYSK AMFITEATRALNYCH: *O WIDOWISKACH* 22

(Streszczenie)

Tematem artykułu jest ciekawy paradoks, o jakim mówi Tertulian w rozdziale 22. swego traktatu *O widowiskach.* Jest rzeczą wiadomą, że stanowisko tego żarliwego obrońcy wiary chrześcijańskiej było jak najbardziej nieprzychylne dawnej rzymskiej instytucji walk na arenie, wyścigów konnych i przedstawień scenicznych – Tertulian widział w nich niebezpieczeństwo i zagrożenie dla moralności chrześcijan. Przy okazji zwrócił on również uwagę na samo podejście Rzymian do walczących i skazańców, wskazując na sprzeczność w postawie tak organizatorów, jak i tłumów oglądających spektakle. Z jednej strony, walczący byli dla tłumów bohaterami areny, z drugiej ludźmi jednocześnie pogardzanymi i wyszydzanymi, zmuszanymi do upokarzających występów. Przyczynę takiego stanu rzeczy autor trafnie dostrzega w braku utrwalonych wzorców etycznych u Rzymian, w swoistym pomieszaniu pojęć dobra i zła. Instytucjami, które utrwalały taki stan rzeczy, były właśnie publiczne formy rozrywki.

Key words: Tertullian, the Romans, spectacle, games, arena, mentalité, cruelty.

Słowa kluczowe: Tertulian, Rzymianie, igrzyska, arena, mentalność, okrucieństwo.

BIBLIOGRAPHY

Sources

Augustinus, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnholti 1981.

Juvenalis, *Saturae*, ed. and transl. S. Morton Braund, Juvenal and Persius, Cambridge (Mass.) – London 2004, 128-503.

Marcus Aurelius, *Ad se impsum*, ed. and transl. C.R. Haines, LCL 58, Cambridge (Mass.) – London 1953.

Marcus Cornelius Fronto, *Principia historiae*, ed. and transl. C.R. Haines, *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto* II, LCL 113, Cambridge (Mass.) – London 1988, 198-216.

Marcus Valerius Martialis, *Liber spectaculorum*, ed. K.M. Coleman: M. Valerii Martialis *Liber Spectaculorum*, Oxford 2006, transl. K. Różycka-Tomaszuk: Marcjalis, *Księga widowisk*, introduction and notes M. Zagórski – A. Klęczar – B. Burliga, Wrocław 2015.

Novatianus, *De spectaculis*, ed. G.F. Diercks, CCL 4, Turnhout 1972, 167-179.

Seneca, *Epistula VII*, ed. and transl. R.M. Gummere *Ad Lucilium epistulae morales* I, LCL 75, Cambridge (Mass.) – London 1929, 28-36.

Tertullianus, *Apologeticum*, ed. and transl. T.R. Glover: Tertullian, *Apology*, in: Tertullian, *Apology. On Spectacles*, LCL 250, Cambridge (Mass.) – London 1977, 2-227.

Tertullianus, *De spectaculis*, ed. and transl. T.R. Glover: Tertullian, *On Spectacles*, in: Tertullian, *Apology. On Spectacles*, LCL 250, Cambridge (Mass.) – London 1977, 230-301.

Literature

Auguet R., *Cruelty and Civilization. The Roman Games,* London – New York 1994.
Barton C.A., *The Sorrow of the Ancient Romans. The Gladiator and the Monster*, Princeton 1993.
Brown S., *Death as Decoration: Scenes from the Arena on Roman Domestic Mosaics*, in: *Pornography and Representation in Greece and Rome*, ed. A. Richlin, Oxford 1992, 180-211.
Burliga B., *The Romanitas of Marcus Aurelius' Meditations*, "Studia Elbląskie" 13 (2012) 77-103.
Carter M.J., *Gladiatorial Combat: The Rules of Engagement*, "Classical Journal" 102 (2006-2007) 97-114.
Fagan G.G., *The Lure of the Arena. Social Psychology and the Crowd at the Roman Games*, Cambridge – New York 2011.
Grant M., *Gladiators*, London 1967.
Gunderson E., *The Ideology of Arena*, "Classical Antiquity" 15 (1996) 113-151.
Hopkins K., *Murderous Games*, in: idem, *Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History*, II, Cambridge 1983, 1-30.
Köhne E., *Bread and Circuses: The Politics of Entertainment*, in: *Gladiators and Caesars. The Power of Spectacle in Ancient Rome*, ed. E. Köhne – C. Ewigleben, Berkeley – Los Angeles 2000, 8-30.
Kyle D.G., *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London – New York 1998.
Kyle D.G., *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden (Mass.) – Oxford 2007.
Lintott A.W., *Violence in the Republican Rome*, Oxford 1968.
Longosz S., *Damnati ad bestias*, TST 7 (1979) 82-105.
Mammel K., *Ancient Critics of Roman Spectacle and Sport*, in: *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, ed. P. Christesen – D.G. Kyle, Malden (Mass.) – Oxford – Chichester 2014, 603-616.
Power V., *Tertullian: Father of Clerical Animosity toward the Theatre*, "Educational Theatre Journal" 23 (1971) 36-50.
Shaw B.D., *The Passion of Perpetua*, "Past & Present" 10 (1990) 2-24.
Slyke van D.G., *The Devil and His Pomp in Fifth-Century Carthage: Renouncing Spectacula with Spectacular Imagery*, DOP 59 (2005) 53-72.
Stawinoga R., *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002.
Ville G., *La gladiature en occident des origines à la mort de Domitien*, Rome 1981.
Wiedemann T., *Emperors and Gladiators*, London – New York 1995.
Wiseman T.P., *The Roman Audience. Classical Literature as Social History*, Oxford 2015.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

S. Marianna CIEMAŁA*

POSŁUSZEŃSTWO MONASTYCZNE W PRAWODAWSTWIE PACHOMIAŃSKIM I BAZYLIAŃSKIM

Postawa posłuszeństwa przełożonym, regule oraz tradycji wspólnoty była w tradycji pierwszych cenobitów podstawową zasadą ich życia monastycznego. W zależności od duchowości wspólnoty i jej założyciela, w regułach monastycznych odnaleźć można różne wykładnie posłuszeństwa[1]. Zwyczajowo posłuszeństwo pachomian określa się jako „absolutne" i „natychmiastowe", natomiast posłuszeństwo bazylianów opisuje się jako „dydaktyczne". Czy te określenia wynikają z tekstów normatywnych pierwszych cenobitów? W literaturze polskojęzycznej brak jest opracowań dotyczących zasygnalizowanej w temacie problematyki. Dlatego celem badawczym niniejszego opracowania jest opis teologiczny koncepcji posłuszeństwa cenobickiego w pierwotnym prawodawstwie Pachomiańskim (*Reguła* Pachomiusza) i Bazyliańskim (*Wielki Asketikon*). Bazę źródłową dla moich rozważań stanowią wydania *Pachomiana Latina* w edycji krytycznej Amanda Boona[2] oraz wydanie *Regulae fusius tractatae et Regulae brevius tractatae* autorstwa Bazylego Wielkiego w edycji historycznej Jacquesa Paula Migne'a[3]. Po opisie koncepcji posłuszeństwa monastycznego w analizowanych regułach pragnę wskazać, jak

* S. mgr lic. Marianna Ciemała, Stowarzyszenie Życia Apostolskiego „Koinonia św. Pawła" w Kielcach (Societas Vitae Apostolicae „Koinonia s. Pauli" in Kielce) – doktorantka przy Katedrze Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: r.missio@complex.com.pl.

[1] Ciekawy przykład stanowi jedna z reguł zachodnich – *Reguła* Eugipiusza. Zawierając w sobie połączenie odmiennych w pewnym sensie kierunków duchowości, ukazuje dwie różne wykładnie posłuszeństwa (Augustyńską oraz według *Reguły Mistrza*), a zarazem podaje sprzeczne ze sobą zasady dotyczące posłuszeństwa. Por. D. Kasprzak, *Życie monastyczne jako podążanie wąską drogą posłuszeństwa według Reguły Eugipiusza*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 181-195.

[2] Por. *Pachomiana latina*, ed. A. Boon, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7, Louvain 1932.

[3] Por. Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052; tenże, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1080-1305.

pierwsi pachomianie i bazylianie rozumieli kwestię zależności: posłuszeństwo Bogu i Jego słowu a posłuszeństwo przełożonym i regule.

1. Koncepcje posłuszeństwa monastycznego w *Regule* Pachomiusza i *Asketikonie* Bazylego Wielkiego. Klasycznym obrazem posłuszeństwa monastycznego, jakie możemy odczytać np. w prawodawstwie Pachomiańskim, jest posłuszeństwo rygorystycznie i drobiazgowo zorganizowane, ujęte w sztywne ramy. Tak pojęte posłuszeństwo wydaje się trudniejsze do realizacji i do zniesienia niż umartwienia pustelników. Emmanuel Amand de Mendieta przeciwstawia braterskie wspólnoty bazyliańskie „koszarom" lub „fabrykom" pachomiańskim[4]. Ale spojrzenie w szerszej perspektywie pozwala dostrzec nieco inny odcień tej rzeczywistości. Albowiem posłuszeństwo pachomiańskie, zdaniem Armanda Veilleux, Fidelisa Rupperta czy Jean-Marie-Rogera Tillarda, można zrozumieć tylko w odniesieniu do ideału κοινωνία[5] zawartego w Dziejach Apostolskich. Jedność czy też jednomyślność, w zamyśle Pachomiusza i jego następców, nie oznacza braterstwa o charakterze czysto duchowym czy tylko powierzchownym. Jest czymś więcej – czymś bardzo konkretnym, ponieważ wyraża się w oddaniu się sobie wzajemnie poprzez służbę pełnioną w wolności. Taka służba wymaga posłuszeństwa przeżywanego jako własny wybór. A zatem podtrzymywanie jedności, poprzez którą wszyscy są sługami swoich braci, jest celem posłuszeństwa w κοινωνία. Chodzi więc o uległość braterską, której ceną jest niejednokrotnie cierpienie, ale która jest wcieleniem w życie przykazania miłości Boga i bliźniego. Wszyscy członkowie κοινωνία powinni także pamiętać o tym, że wspólnotą zarządza nie przełożony, lecz sam Bóg[6]. Heinrich Bacht w następujący sposób definiuje posłuszeństwo charakterystyczne dla mnichów pachomiańskich: jest to posłuszeństwo przyjęte (na które mnich się zgodził) w wolności i z miłości do Boga[7]. Odwołując się do komentarzy wspomnianego wyżej H. Bachta, Vincent Desprez stwierdza, że κοινωνία jest rzeczywistością, w której wszystko – od rana do wieczora – czyni się z posłuszeństwa[8]. Podkreśla także różnicę pomiędzy posłuszeństwem cenobitycznym a praktykowanym na pustyni: „po

[4] Por. E.A. de Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, RHR 152 (1957) nr 1, 31-80.

[5] Por. R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1985, 342, s.v. κοινωνία: „1. Wspólnota, wzajemna jedność, solidarność z kimś; 2. Wzajemna więź, oddanie względem kogoś; 3. Znak wspólnoty, dowód jedności, braterstwa, dar; 4. Udział w czymś".

[6] Por. A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme Pachômien au quatrième siècle*, Rome 1968, 176-177; J.M.R. Tillard, *Obéissance*, DSp XI 558; tenże, *Aux sources de l'obéissance religieuse*, NRTh 98 (1976) fasc. 7, 601-603; Orsiesius, *Liber Orsiesi* 19, ed. A. Boon, w: *Pachomiana Latina*, s. 120-121, tłum. A. Bober, ŹM 11, Kraków 1996, 228. Zob. tamże 40, ed. Boon, s. 135, tłum. W. Miliszkiewicz, ŹM 11, 251.

[7] Por. H. Bacht, *La loi du «retour aux sources». De quelques aspects de l'idéal monastique pachômien*, RM 51 (1961) 16.

[8] Por. V. Desprez, *Cenobityzm pachomiański*, w: *Pachomiana Latina*, tłum. J. Dembska, ŹM 11, 44.

pierwsze, obowiązuje ono [posłuszeństwo cenobickie] przez całe życie; po drugie, angażuje całą wspólnotę”[9].

Św. Hieronim potwierdza, że pierwszą zasadą życia mnichów pachomiańskich było „posłuszeństwo starszym i wykonywanie ich rozkazów”[10]. Sprzeciwianie się rozkazom przełożonego było karane według miary i materii grzechu[11]. Od zgody przełożonego uzależnione były odwiedziny u chorych współbraci i troska o nich[12]; wyjście na pole, na spacer po monasterze, poza jego murami[13]; wyjście ze zgromadzenia modlitewnego[14]; rozdzielanie narzędzi do pracy[15]; przyjmowanie gości[16]; decyzja w sprawie uczestnictwa w pogrzebie krewnych[17]; itd. Podejmowanie decyzji w ramach organizacji życia codziennego mnichów mogło być uzależnione od kaprysów przełożonych, kierujących się względami ludzkimi czy własnymi upodobaniami, a nawet niesprawiedliwością czy zbytnią surowością. Takie przypadki mogły mieć miejsce, ale tę kwestię regulowało prawo κοινωνία. Przełożony zobowiązany był do postępowania według prawa Bożego, a nie według myśli swego serca[18]; miał być troskliwy i okazywać wszelkie staranie o braci[19]; na wzór Chrystusa miał szukać tego, co dla bliźniego dogodne[20]; nie powinien szukać własnej korzyści, ale dobra wielu[21]; nie mógł przekraczać granic[22]; miał unikać podstępu[23]; nie powinien kierować się względami ludzkimi[24]; wymagana była od niego sprawiedliwość, prawda, pokora oraz szczerość wobec Boga i ludzi[25], a także poddanie się kierownictwu duchowemu starszych[26]. W trosce o dobro całej wspólnoty Pachomiusz poddał przełożonych wszystkim regułom życia monastycznego,

---

[9] Tenże, *Początki monastycyzmu*, t. 1, tłum. J. Dembska, ŹM 21, Kraków 1999, 314. Więcej na temat różnicy pomiędzy posłuszeństwem anachoretycznym a cenobitycznym, por. Bacht, *La loi du «retour aux sources»*, s. 18-22.

[10] Por. Hieronymus, *Epistula* 22, 35, ŹMT 54 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 106-107.

[11] Por. Pachomius, *Praecepta et instituta* 9, 10, ed. A. Boon, w: *Pachomiana Latina*, s. 56, tłum. M. Starowieyski, ŹM 11, 158.

[12] Por. tenże, *Praecepta* 41, ed. A. Boon, w: *Pachomiana Latina*, s. 23, tłum. A. Bober, ŹMT 11, 136; tamże 47, ed. Boon, s. 25, ŹM 11, 136.

[13] Por. tamże 84, ed. Boon, s. 38, ŹM 11, 146.

[14] Por. tamże 11, ed. Boon, s. 16, ŹM 11, 130.

[15] Por. tamże 23, ed. Boon, s. 18, ŹM 11, 133.

[16] Por. tamże 52-53, ed. Boon, s. 27-29, ŹMT 11, 139.

[17] Por. tamże 54-55, ed. Boon, s. 29-30, ŹM 11, 140-141.

[18] Por. tenże, *Praecepta et instituta* 18, ed. Boon, s. 58, ŹM 11, 160.

[19] Por. Orsiesius, *Liber Orsiesi* 13, ed. Boon, s. 116-117, ŹM 11, 222.

[20] Por. tamże 40, ed. Boon, s. 135, ŹM 11, 252.

[21] Por. tamże.

[22] Por. Pachomius, *Praecepta et instituta* 18, ed. Boon, s. 59, ŹM 11, 160.

[23] Por. tamże.

[24] Por. tamże, ed. Boon, s. 59 , ŹM 11, 161; tamże, ed. Boon, s. 60-61, ŹM 11, 163.

[25] Por. tamże, ed. Boon, s. 59-60, ŹM 11, 161-162.

[26] Por. tamże, ed. Boon, s. 61, ŹM 11, 163.

stworzył hierarchię i wprowadził obowiązek przedstawienia sprawozdania z pełnionych funkcji[27]. Posłuszeństwo było wysoko cenione przez Pachomiusza i kojarzone z życiem proroków kierowanych przez Ducha[28].

Posłuszeństwo stanowiło nieodzowny wymóg życia wspólnotowego również dla Bazylego Wielkiego, który odnosił je przede wszystkim do przykazań i Ewangelii[29]. Biskup Cezarei zobowiązywał również do posłuszeństwa przełożonym, ale – jak podkreśla Józef Naumowicz – różniło się ono od pachomiańskiej koncepcji posłuszeństwa absolutnego[30]. Według Biskupa Cezarei posłuszeństwo jest naśladowaniem Chrystusa, a więc wymaga wyrzeczenia się własnej woli:

> „Gdy ktoś został raz na zawsze przyjęty, aby być włączonym do ciała wspólnoty i uznanym za przydatne narzędzie, ale wydaje się mu, iż nakaz przewyższa jego siły, niech sąd pozostawi temu, kto mu coś ponad jego siły nakazał i niech okaże się posłusznym aż do śmierci. Powinien pamiętać o Panu, który stał się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej. Opieranie się i sprzeciwianie jest oznaką wielu przywar: słabej wiary, chwiejnej nadziei, wyniosłego i zarozumiałego charakteru"[31].

Słowa te wskazują granicę posłuszeństwa: „aż do śmierci", o której autor pisał także w innym miejscu[32]. Wyraźna jest więc tutaj motywacja chrystologiczna (por. Flp 2, 5-8) monastycznego posłuszeństwa, które stanowi drogę do budowania κοινωνία. Każdy czyn podjęty z własnej woli, niekontrolowanej przez posłuszeństwo był uważany za czyn grzeszny, objawiający pychę. W przypadku, gdy ktoś trwał w nieposłuszeństwie, na przełożonym spoczywała odpowiedzialność upominania i „leczenia" chorego członka wspólnoty[33]. Porównując zasadę działania wspólnoty do tej, jaka panuje między członkami

---

[27] Por. Bacht, *La loi du «retour aux sources»*, s. 22.

[28] Por. W. Harmless, *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009, 153.

[29] Jak kształtował się rozwój idei posłuszeństwa w dziełach Bazylego (*Mały* i *Wielki Asketikon*) – zob. J. Gribomont, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, VS Supplément 21 (1952) 192-215.

[30] Por. J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŹM 6, Kraków 2011, 31: „jak stwierdza J. Gribomont, monastycyzm bazyliański pozostanie bardziej rodzinny i personalistyczny, a jego strukturę będą tworzyć wspólnoty autonomiczne, pozbawione centralizacji".

[31] Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae* XXVIII 2, PG 31, 990B, tłum. J. Naumowicz: Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŹM 6, 143-144.

[32] Por. tenże, *Regulae brevius tractatae* CXVI, PG 31, 1162B, tłum. J. Naumowicz: Św. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŹM 6, 331-332: „Do jakiej granicy należy być posłusznym, aby wypełnić miarę podobania się Bogu? Wskazał na to Apostoł, dając za przykład posłuszeństwo Pana, który «stał się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej» (Flp 2, 8), a wcześniej powiedział: «To dążenie niech was ożywia, które też było w Chrystusie Jezusie» (Flp 2, 5)". Zob. A.M. Silvas, *The Asketikon of St Basile the Great*, Oxford – New York 2005, 25.

[33] Por. Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae* XXVIII 1, PG 31, 987C, ŹM 6, 142; De Mendieta, *Le système cénobitique basilien*, s. 57.

ciała (por. 1Kor 12, 27), przełożonemu Bazyli przypisał funkcję oczu, a nie głowy (którą jest tylko Chrystus)[34]. Obowiązkiem przełożonego było czuwanie nad całością wspólnoty oraz troska o poszczególne osoby, którą powinien realizować jak ojciec i lekarz, powodując się zawsze miłością[35]. Biskup Cezarei wzywał do posłuszeństwa – jak zauważa Jan Górny – nie tylko ze względu na doraźne korzyści danego brata, lecz również w celu harmonii życia całej wspólnoty[36]. Zachowanie jedności we wspólnocie wymagało ponadto posłuszeństwa sobie nawzajem wyrażonego w służbie[37].

2. Posłuszeństwo Bogu i Jego słowu a posłuszeństwo przełożonym i regule. W prawodawstwie pachomiańskim można odnaleźć fragmenty mówiące o przeświadczeniu dotyczącym posłuszeństwa i miłości wobec Boga, a mianowicie, że wyrażają się one w słuchaniu i wypełnianiu Jego słowa, które jest pierwszą normą życia mnicha. Pachomiusz nakazywał na przykład ukaranie mnicha, który uczyniłby coś przeciwnego zasadom Pisma[38]; przełożonych wzywał do postępowania wedle Prawa Bożego[39], a w dokonywaniu sądu do kierowania się przykazaniami starców oraz Prawem Bożym, „które jest przepowiadane po całym świecie”[40]. Bardzo wyraźna, biblijna nauka w tej kwestii zawarta jest także w jednym z listów Pachomiusza, który został skierowany do wszystkich monasterów:

> „Co mamy powiedzieć o Adamie, który na początku rodzaju ludzkiego otworzył drogę nieposłuszeństwu i pogardzie? Dano mu panowanie nad wszystkimi zwierzętami na ziemi […]. Odkąd jednak wzgardził poleceniem Boga, nie tylko stracił panowanie, lecz i został wygnany z miejsca, które otrzymał do zamieszkania”[41].

Horsiesi natomiast, zostawiając braciom testament, rozpoczął go słowami z Księgi Proroka Barucha: „Słuchaj, Izraelu, przykazania życia, nakłoń uszy i naucz się mądrości” (Ba 3, 9), a następnie kontynuował:

---

[34] Por. Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae* XXIV, PG 31, 984A, ŹM 6, 136; Tillard, *Obéissance*, s. 558; A. de Vogüé, *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Studia Anselmiana 130, Rome 2000, 122.

[35] Por. Basilius Magnus, *Regulae brevius tractatae* XIX, PG 31, 1095B, ŹM 6, 257; XCIX, PG 31, 1151A-B, ŹM 6, 319.

[36] Por. J. Górny, *Wpływ św. Bazylego na rozwój życia monastycznego*, VoxP 2 (1982) t. 3, 309.

[37] Por. Basilius Magnus, *Regulae brevius tractatae* CXV, PG 31, 1162A, ŹM 6, 331: „W jaki sposób należy być sobie wzajemnie posłusznym? Jak słudzy swoim panom, zgodnie z nakazem Pana: «Kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich» (por. Mk 10, 43-44). A dodaje On słowa jeszcze bardziej znaczące: «Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć» (Mk 10, 45). Należy też stosować się do słów Apostoła: «W miłości Ducha ożywieni służcie sobie wzajemnie!» (Ga 5, 13)”.

[38] Por. Pachomius, *Praecepta et instituta* 10, ed. Boon, s. 56, ŹM 11, 158.

[39] Por. tamże 18, ed. Boon, s. 58, ŹM 11, 160.

[40] Por. tamże, ed. Boon, s. 61, ŹM 11, 163.

[41] Tenże, *Epistula* V, ed. A. Boon, w: *Pachomiana Latina*, s. 91, tłum. W. Miliszkiewicz, ŹM 11, 193-194.

„Tak mówił prorok Baruch do uprowadzonych w niewolę, do ziemi babilońskiej, nieprzyjaciół swoich, gdyż nie chcieli przyjąć przykazań proroków i zapomnieli o prawie Bożym, nadanym przez Mojżesza”[42].

W innym zaś miejscu dodał:

„Naszą miłość do Boga okażemy wtedy, gdy będziemy przestrzegać nadanych nam przykazań, jak o tym poświadcza Boskie Pismo, mówiąc w innym miejscu: «Kto zna przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje» (J 14, 21)”[43].

Ponadto teksty pachomiańskie, w szczególności zaś listy i katechezy nasycone są słowami Pisma Świętego, co wskazywałoby na to, że celem założyciela i jego następców było prowadzenie mnichów drogami posłuszeństwa słowu Boga.

Oprócz posłuszeństwa Bogu, w monasterach pachomiańskich głoszono także konieczność przestrzegania świętego prawa κοινωνία, które uważane było za pochodzące od Boga za pośrednictwem Pachomiusza[44]. Do ojca monasteru we Phnoum i do przełożonego domu napisał:

„Wytęż wszystkie siły, abyś wypełnił regułę klasztoru i czynił to, co zostało przepisane, abyś w przyszłości nie został przedstawiony do nagany i abyś nie pozostał w więzach grzechów. Aby Bóg, gdy postawi cię naprzeciw siebie, nie musiał uznać cię winnym z powodu niedbałości nie tylko twojej, lecz i braci, którzy są z tobą i z tobą współdziałają – gdyż wiedzą, że to, co dał nam Bóg, przekazaliśmy jak najwierniej”[45].

Horsiesi natomiast pisał:

„Nie opuszczajmy prawa Bożego, które nam przekazał nasz Ojciec [Pachomiusz], otrzymawszy od Boga”[46].

W cytowanych tekstach daje się zauważyć przekonanie, że *Reguła* pochodzi od Boga, a została przekazana mnichom za pośrednictwem Pachomiusza. Wydaje się więc słusznym stwierdzenie, że wypełnianie *Reguły*, do czego w wielu miejscach wzywał Pachomiusz, było dla mnichów równoznaczne z posłuszeństwem Prawu Boga i Jego woli, z kroczeniem pewną drogą do królestwa niebieskiego.

Okazanie posłuszeństwa Bogu uwarunkowane było również posłuszeństwem wobec Jego przedstawicieli na ziemi – przełożonych. Mówi o tym ostrzegawczo jedno z przykazań *Reguły*:

---

[42] Orsiesius, *Liber Orsiesii* 1, ed. Boon, s. 109, ŹM 11, 210.

[43] Tamże 44, ed. Boon, s. 137, ŹM 11, 256.

[44] Por. tamże 10, ed. Boon, s. 115, ŹM 11, 219: „Wiemy, że to wszystko, co zostało zapisane w prawie i zapowiedziane przez proroków, nauczał także nasz święty Ojciec [tj. Pachomiusz], że mamy zachowywać i zdać sprawę z poszczególnych uczynków: dlaczego ich nie wypełniliśmy, albo wypełnilibyśmy je niedbale”.

[45] Pachomius, *Epistula* IV, ed. Boon, s. 86, ŹM 11, 187.

[46] Orsiesius, *Liber Orsiesii* 46, ed. Boon, s. 138, ŹM 11, 257.

„Ci, którzy gardzą przykazaniami przełożonych i zasadami, którymi rządzi się klasztor – a są one z ustanowienia Bożego – i którzy lekceważą rady starszych, zostaną ukarani wedle zasad ustanowionych, aż się poprawią”[47].

Horsiesi – motywując swe wezwanie do wszystkich braci słowami Pisma – skierował do nich następujące upomnienie:

„«Radujcie się w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się!» (Flp 4, 4) poddani ojcom, z wszelkim posłuszeństwem, bez szemrania i różnorodnych myśli, z prostotą duszy […]. Słuchajcie tego, co mówił Paweł: «Synowie, bądźcie posłuszni rodzicom» (Kol 3, 20), a przez swoich przełożonych osiągniecie zbawienie waszych dusz. A w innym miejscu również zostało zapisane: «Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im poddani, gdyż oni czuwają nad waszymi duszami i muszą zdać sprawę w tym, co was dotyczy» (Hbr 13, 17)”[48].

Przełożony bowiem ze swej strony był zobowiązany do przekazywania braciom prawdy Bożej i tradycji ojca Pachomiusza w trosce o ich zbawienie[49] oraz do życia zgodnego ze słowem Bożym[50], gdyż błądzący nie może być przewodnikiem braci[51]. Horsiesi ostrzegał przełożonych, by przez ich lekkomyślność nikt się nie zgorszył i nie upadł, pamiętając nieustannie o słowach Jezusa zawartych w Ewangelii: „Ojcze, nie utraciłem żadnego z tych, których mi dałeś” (J 18, 9)[52]. Przełożeni, zdaniem Horsiesiego, mieli więc postępować na wzór Chrystusa: miłować swoich uczniów, tworzyć z nimi wspólnotę (pracując i odpoczywając z nimi), nie traktując ich jak niewolników[53].

Według Bazylego Wielkiego posłuszeństwo Chrystusowi jest konieczne, aby wejść do królestwa niebieskiego, o czym traktuje szeroko m.in. *Wstęp* do *Reguł dłuższych*[54]. Posłuszeństwo to polega na wypełnianiu wszystkich

---

[47] Pachomius, *Praecepta atque iudicia* 8, ed. A. Boon, w: *Pachomiana Latina*, s. 67, tłum. M. Starowieyski, ŹM 11, 167.

[48] Orsiesius, *Liber Orsiesii* 19, ed. Boon, s. 121, ŹM 11, 228-229.

[49] Por. np. tamże 9, ed. Boon, s. 113-114, ŹM 11, 217-218.

[50] Por. Pachomius, *Praecepta et instituta* 18, ed. Boon, s. 61, ŹM 11, 163. Zob. tenże, *Epistula* III, ed. Boon, s. 84, ŹM 11, 184, gdzie Pachomiusz wzywa ojca monasteru Korneliusza do wypełniania tego, co wychodzi z jego ust. Jeśli głosi słowo Boże – sam ma być pierwszym, który je wypełnia.

[51] Por. tenże, *Epistula* III, ed. Boon, s. 81, ŹM 11, 180.

[52] Por. Orsiesius, *Liber Orsiesii* 13, ed. Boon, s. 117, ŹM 11, 222.

[53] Por. tamże 7, ed. Boon, s. 112-113, ŹM 11, 216.

[54] Por. Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, *Prooemium* 1-2, PG 31, 892A-C, ŹM 6, 47-49: „1. Jak długo będziemy zwlekać z posłuszeństwem Chrystusowi, który wzywa nas do swojego królestwa niebieskiego? Czy się nie opamiętamy? Czy nie powstaniemy z ziemskiego życia, by zwrócić się do ewangelicznej doskonałości? […] 2. Mówimy zaś, że pragniemy królestwa niebios, ale nie troszczymy się o to, co jest potrzebne do jego osiągnięcia. Nie podejmujemy żadnego trudu dla przykazań Pana a zamierzamy, w próżności naszej duszy, osiągnąć tę samą chwałę, co ci, którzy opierali się aż do przelewu krwi, walcząc przeciwko grzechowi”. Zob. tenże, *Regulae brevius tractatae* I, PG 31, 1079-1082, ŹM 6, 241; CXCIX, PG 31, 1214-1215, ŹM 6, 391.

przykazań. Jak stwierdza biskup Cezarei, nie można pomijać nawet najmniejszej rzeczy z tego, co zostało nakazane i należy czynić wszystko tak, jak zostało nakazane[55]:

> „Idźcie i nauczajcie – mówi Pan – wszystkie narody, nauczając je – nie zachowywać jedne rzeczy, a pomijać inne, ale – zachowywać wszystko, co wam przekazałem (por. Mt 28, 19-20). […] Gdyby nie wszystkie przykazania były konieczne do zbawienia, nie wszystkie zostałyby spisane. Nie zostałoby oznajmione, że należy zachowywać je w całości"[56].

Jean Gribomont stawia pytanie, czy ów nacisk na posłuszeństwo wobec przykazań Pańskich w *Asketikonie* nie stanowi powrotu do poddania się w niewolę prawa? Odpowiadając, zdecydowanie stwierdza, że nie chodzi o moralizm w dosłownym znaczeniu, mający cel sam w sobie, ale o posłuszeństwo osobowe, biblijne – nie tylko w sposobie wyrazu, lecz również w związku z ideą Ojca, którego słowo pobudza nas do działania[57].

W dalszej części swego dzieła Bazyli określił, jaką motywacją powinien kierować się ten, kto wypełnia Boże przykazania. Wymienił „trzy nastawienia duszy wobec nieuniknionej konieczności posłuszeństwa", wskazując wyraźnie trzecią jako jedynie właściwą: nastawienie niewolników – strach przed karą; nastawienie najemników – szukanie zysku, nagrody, własnej korzyści; wreszcie nastawienie synów, charakteryzujące się tym, że podejmuje się posłuszeństwo „dla samego dobra i z miłości do Tego, który dał przykazania"[58]. Pozostawił także swym słuchaczom ostrzeżenie przed niedbalstwem w zachowywaniu podanej nauki i wypełnianiu nakazanych uczynków, powołując się na słowa Pisma mówiące o tym, że to właśnie słowo Boga będzie dokonywało sądu nad ludźmi w dniu ostatecznym (por. Łk 12, 47-48)[59].

Bazyli jako pierwszy poczuwał się do obowiązku ogłaszania swoim braciom wyroków Bożych, identyfikując się ze słowami Apostoła Pawła – 1Kor 9, 16 oraz Dz 20, 3, o czym napisał we *Wstępie* do *Wielkiego Asketikonu*[60]. W odpowiedziach na zadawane mu pytania, powoływał się najczęściej na Pismo Święte. Zatem, jeśli w przypadku tekstów pochodzących ze wspólnot pachomiańskich mowa była o nasyceniu słowami Pisma Świętego, w *Asketikonie* to zjawisko widoczne jest jeszcze bardziej. J. Naumowicz stwierdza, iż nie jest rzeczą słuszną nazywać dzieło Bazylego „regułami", ponieważ sprzeciwia się to myśli autora, który Pismo Święte uważał za jedyne prawo[61]. Autor po-

[55] Por. tenże, *Regulae fusius tractatae*, *Prooemium* 2, PG 31, 892C, ŹM 6, 48.

[56] Tamże, PG 31, 893B, ŹM 6, 49.

[57] Por. Gribomont, *Obéissance et Evangile*, s. 201.

[58] Por. Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, *Prooemium* 3, PG 31, 896B, ŹM 6, 51.

[59] Por. tamże 4, PG 31, 900C, ŹM 6, 56.

[60] Por. tamże 1, PG 31, 890A, ŹM 6, 45; 4, PG 31, 900D, ŹM 6, 56. Na temat posługi słowa spełnianej we wspólnocie Bazylego, zob. Silvas, *The Asketikon of St Basile the Great*, s. 22.

[61] Por. Naumowicz, *Wstęp*, s. 20. Zob. D. Kasprzak, *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych Bazylego Wielkiego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 264.

dziela zdanie J. Gribomonta, który podkreśla znaczenie Pisma natchnionego dla biskupa Cezarei: Bazyli nie tylko głosił słowa Pisma i obficie je cytował, lecz także troszczył się o to, by Ewangelia stała się istotą (*substance*) jego myśli[62]. Uzasadnionym jest więc stwierdzenie, że wypełnianie owych „reguł" przepojonych słowem Bożym było równoznaczne z posłuszeństwem wobec słowa Bożego.

W *Regułach krótszych* autor pisze o konieczności posłuszeństwa wobec innych, ale ze względu na Boga:

> „Jest zatem rzeczą bezwzględnie konieczną być poddanym: albo Bogu z Jego nakazu, albo innym ze względu na Jego przykazanie. Jest napisane bowiem: «Bądźcie sobie nawzajem poddani w bojaźni Chrystusowej» (Ef 5, 21). I Pan mówi: «Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich» (Mk 9, 35); to znaczy, tym, który się wyrzeka własnej woli za przykładem Pana mówiącego: «Z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał» (J 6, 38)"[63].

Potwierdza tym samym, że posłuszeństwo okazywane innym jest wolą samego Boga. Natomiast w 38. *Regule krótszej* Bazyli Wielki stwierdza, że nieposłuszeństwo wobec przełożonych[64] jest równoznaczne z nieposłuszeństwem Bogu:

> „Jeśli brat otrzyma polecenie i sprzeciwi się, potem zaś pójdzie to wykonać […] niech będzie przekonany, że się sprzeciwia, czy okazuje nieposłuszeństwo nie człowiekowi, lecz samemu Panu, który powiedział: «Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi» (Łk 10, 16)"[65].

Konkretne wymagania w ramach aktu posłuszeństwa postawione zostały także przełożonemu. Nakazując coś podwładnym czy rozdzielając im zadania, wobec Boga powinien zachować postawę sługi i szafarza Bożych tajemnic (wystrzegać się, by nie sprzeciwiać się woli Boga), a w stosunku do braci powinien być jak „matka troskliwie opiekująca się swoimi dziećmi (por. 1Tes 2, 7)"[66]. Należy zwrócić szczególną uwagę na to, że obowiązek posłuszeństwa wobec

---

[62] Por. Gribomont, *Obéissance et Evangile*, s. 197.

[63] Basilius Magnus, *Regulae brevius tractatae* I, PG 31, 1081C, ŹM 6, 241. Przykład konkretnej sytuacji, w której pokornie należy okazać posłuszeństwo przełożonemu: tamże CXX, PG 31, 1164B, ŹM 6, 334: „Czy wypada wyjechać bez powiadomienia przełożonego? Ponieważ Pan mówi: «Ja jednak nie przyszedłem sam od siebie, lecz On Mnie posłał» (por. J 7, 28), tym bardziej nikt z nas nie powinien postępować samowolnie. Kto bowiem sam sobie udziela przyzwolenia, daje dowód, iż jest porażony chorobą pychy i podlega osądowi Pana, który powiedział: To, co za wielkie uchodzi między ludźmi, obrzydliwością jest w oczach Bożych (por. Łk 16, 15). W ogóle zdawanie się na siebie jest rzeczą naganną". Zob. tamże CCCIII, PG 31, 1296D - 1297D, ŹM 6, 485-487.

[64] Por. Górny, *Wpływ św. Bazylego*, s. 309, gdzie autor charakteryzując postawę posłuszeństwa wymaganą w regułach Bazylego, zwraca uwagę na nieograniczone prerogatywy przełożonego wobec poddanych mu braci.

[65] Basilius Magnus, *Regulae brevius tractatae* XXXVIII, PG 31, 1108B, ŹM 6, 270.

[66] Por. tamże XCVIII, PG 31, 1149D - 1152A, ŹM 6, 318-319.

osób, które wydawały rozkazy we wspólnotach bazyliańskich, nie był nakazem absolutnym w tym znaczeniu, że nie można było okazać posłuszeństwa wobec poleceń, które były przeciwne przykazaniu Pana[67]. Podstawową bowiem powinnością przełożonego, któremu została powierzona troska o wszystkich braci, było pouczenie ich o prawie Bożym. Przełożony, zdaniem Bazylego, odpowiedzialny jest za „krew" brata (por. Ez 3, 20), który wpadł w grzech z powodu braku znajomości prawa. Zdaniem biskupa Cezarei, przełożeni, którzy popełnili błędy, powinni otrzymać upomnienie, ale dla zachowania należytego porządku mają to uczynić ci, którzy wyróżniają się wiekiem i roztropnością[68].

***

Idea posłuszeństwa stanowi zagadnienie fundamentalne w przestrzeni życia cenobickiego i jako taka została zawarta zarówno w *Regule* Pachomiusza jak i w *Wielkim Asketikonie* Bazylego Wielkiego. Praktyka posłuszeństwa cenobickiego w różnych jego wymiarach (posłuszeństwo wobec Boga i Jego słowa, wobec reguły, wobec przełożonych oraz innych braci), których współzależność potwierdzają testy źródłowe, stanowiła według prawodawców analizowanych reguł wymierny aspekt życia Ewangelią (por. J 6, 38; Łk 10, 16; Flp 2, 5-8). Normatywne teksty pachomiańskie i bazyliańskie wskazują nie tylko na obowiązek posłuszeństwa, ale określają także właściwą motywację każdego aktu. Ponadto posłuszeństwo w pierwszych wspólnotach cenobickich jawi się nie tylko jako obowiązek ciążący na „podwładnych", lecz równocześnie jako wyzwanie dla przełożonych, którzy jako pierwsi mieli dawać przykład życia zgodnego z prawem Bożym.

[67] Por. tamże CXIV, PG 31, 1160A, ŹM 6, 329-330: „Wydawane nakazy mogą znacznie się różnić. Jedne bowiem sprzeciwiają się przykazaniu Pana, bądź je naruszają i wypaczają dodając coś zakazanego; inne zgodne są z przykazaniem; inne znów, chociaż nie czynią zadość przykazaniu w sposób wyraźny, przyczyniają się do jego wypełnienia wspomagając je. Należy więc pamiętać o słowach Apostoła: «Proroctwa nie lekceważcie. Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie. Unikajcie wszystkiego, co ma choćby pozór zła» (1Tes 5, 20-22) […]. Gdy więc nakazuje się nam coś zgodnego z przykazaniem bądź też przyczyniającego się do jego wypełnienia, winniśmy to przyjąć za szczególną gorliwością i uwagą, jako wolę Boga […] Gdy zaś nakazuje się nam to, co sprzeciwia się przykazaniu Pana, naruszając je lub wypaczając, wtedy jest czas, by powiedzieć: «Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi» (Dz 5, 29)". Zob. tamże CCCIII, PG 31, 1296D - 1297D, ŹM 6, 486-487.

[68] Por. tenże, *Regulae fusius tractatae* XXVII, PG 31, 988B, ŹM 6, 141.

MONASTIC OBEDIENCE IN THE LEGISLATION OF ST. PACHOMIUS AND ST. BASIL

(Summary)

Obedience was one of the fundamental principles of community life in monasteries in the first centuries. Based on the analysis of the texts of St. Pachomius' and St. Basil's legislation, the article addresses the issue of different correlations taking place within the framework of monastic obedience. The texts of *the Rule* of St. Pachomius as well as of *the Asketikon* of St. Basil the Great show that in the cenobitical life there was a close relationship between obedience to God, to His word, to the rule of life, to superiors, and, to some extent even to all brothers. Sacred Scripture was considered the primary, or even the only, rule of life for the cenobites. Both the Pachomius and Basil in their Rules put a strong accent on obedience to God, which, in practice, was realized in keeping His commandments. The main role of superiors was to lead the brothers to the fullness of salvation. They were to do it with care and responsibility. The analysis of the texts on superiors found that they indicated that the superiors had the obligation to be the first in keeping the God's commandments as well as in obeying the Rule and the precepts of the elders. Obedience to superiors was understood as being the same as obedience to God, but was dependent according to the way the superiors fulfill their dutes of preaching the word of God and living their lives in agreement to their teaching.

Key words: κοινωνία, obedience, superior, the Rule, the word of God.

Słowa kluczowe: κοινωνία, posłuszeństwo, przełożony, reguła, słowo Boże.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Basilius Magnus, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1052-1306, tłum. J. Naumowicz: Św. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŹM 6, Kraków 2011, 207-501.

Basilius Magnus, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889-1052, tłum. J. Naumowicz: Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŹM 6, Kraków 2011, 45-203.

Hieronymus, *Epistula* 22, ŹMT 54 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 82-113.

Orsiesius, *Liber Orsiesii*, ed. A. Boon, w: *Pachomiana Latina*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7, Louvain 1932, 107-147, tłum. W. Miliszkiewicz: *Księga Horsiesiego*, w: *Pachomiana Latina*, ŹM 11, Kraków 1996, 210-273.

Pachomius, *Epistulae*, ed. A. Boon, w: *Pachomiana latina*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7, Louvain 1932, 77- 101, tłum. W. Miliszkiewicz: *Listy Świętego Pachomiusza*, w: *Pachomiana Latina*, ŹM 11, Kraków 1996, 173-206.

Pachomius, *Praecepta*, ed. A. Boon, w: *Pachomiana latina*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7, Louvain 1932, 13-52, tłum. A. Bober: *Przykazania*, w: *Pachomiana Latina*, ŹM 11, Kraków 1996, 128-155.

Pachomius, *Praecepta et instituta*, ed. A. Boon, w: *Pachomiana latina*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7, Louvain 1932, 53-62, tłum. M. Starowieyski: *Przykazania i postanowienia*, w: *Pachomiana Latina*, ŹM 11, Kraków 1996, 156-164.
Pachomius, *Praecepta atque iudicia*, ed. A. Boon, w: *Pachomiana latina*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 7, Louvain 1932, 63-70, tłum. M. Starowieyski: *Przykazania i postanowienia*, w: *Pachomiana Latina*, ŹM 11, Kraków 1996, 165-169.

Opracowania

Bacht H., *La loi du «retour aux sources». De quelques aspects de l'idéal monastique pachômien*, RM 51 (1961) 6-25.
Desprez V., *Cenobityzm pachomiański*, w: *Pachomiana Latina*, tłum. J. Dembska, ŹM 11, Kraków 1996, 15-82.
Górny J., *Wpływ św. Bazylego na rozwój życia monastycznego*, VoxP 2 (1982) t. 3, 298-312.
Gribomont J., *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, VS Supplément 21 (1952) 192-215.
Harmless W., *Chrześcijanie pustyni. Wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, tłum. M. Höffner, Kraków 2009.
Kasprzak D., *Eustacjański kontekst doktryny o ubóstwie monastycznym w pismach ascetycznych Bazylego Wielkiego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 257-273.
Kasprzak D., *Życie monastyczne jako podążanie wąską drogą posłuszeństwa według Reguły Eugipiusza*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 181-195.
Mendieta de E.A., *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, RHR 152 (1957) nr 1, 31-80.
Naumowicz J., *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŹM 6, Kraków 2011, 11-42.
Popowski R., *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1985.
Silvas A.M., *The Asketikon of St Basile the Great*, Oxford – New York 2005.
Tillard J.M.R., *Aux sources de l'obéissance religieuse*, NRTh 98 (1976) fasc. 7, 592-626.
Tillard J.M.R., *Obéissance*, DSp XI 535-563.
Veilleux A., *La liturgie dans le cénobitisme Pachômien au quatrième siècle*, Rome 1968.
Vogüé de A., *Regards sur le monachisme des premiers siècles*, Studia Anselmiana 130, Rome 2000.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI*

PATRYSTYCZNA INTERPRETACJA RDZ 2, 7: „PAN BÓG ULEPIŁ CZŁOWIEKA Z PROCHU ZIEMI I TCHNĄŁ W JEGO NOZDRZA TCHNIENIE ŻYCIA"

Sposób pojawienia się człowieka na ziemi od zawsze fascynował ludzkość. Próbowano wyjaśnić ten fenomen przy pomocy różnych teorii, bardziej lub mniej naukowych, popartych przekonywującymi dowodami lub też ich brakiem. Chrześcijanie problem ten usiłowali często rozwiązać w oparciu o Księgę Rodzaju. Istnieją w niej dwa opisy stworzenia człowieka. W pierwszym czytamy następujące słowa:

> „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!» Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę" (Rdz 1, 26-27)[1].

Drugi natomiast opis, bardziej zwięzły, brzmi następująco:

> „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą" (Rdz 2, 7)[2].

Zarówno jeden jak i drugi fragment stał się przedmiotem badań pisarzy wczesnochrześcijańskich. W komentarzach i homiliach próbowano odczytać nie tylko znaczenie tych opisów, ale także sposób stworzenia człowieka i jego

---

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

[1] Na temat patrystycznej analizy pierwszego opisu stworzenia człowieka zob. B. Czyżewski, *„Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam" (Rdz 1, 26) w interpretacji Ojców Kościoła*, SG 25 (2011) 113-126.

[2] Warto zwrócić uwagę na pewną różnicę istniejącą w tych dwóch opowiadaniach. Według pierwszego człowiek został stworzony jako ostatni ze wszystkich stworzeń, w drugim natomiast jako pierwszy. Niezależnie od tego przesłanie autora natchnionego jest jedno, mianowicie, by ukazać z jednej strony człowieka jako szczytowe, końcowe i najpiękniejsze stworzenie (pierwszy opis), z drugiej zaś jako tego, który jest najważniejszy, ponieważ następne stworzenia uczynione zostały dla niego (drugi opis). Można zatem stwierdzić, że w jednym i drugim opisie chodziło o to samo: pokazanie wielkiej godności człowieka, por. B. Costacurta, *Obietnica życia w Księdze Rodzaju*, tłum. D. Piekarz, Kraków 2004, 27.

pojawienie się na ziemi. Ciekawy jest bez wątpienia werset z drugiego opisu, niezwykle syntetyczny, a jednocześnie przedstawiający Stwórcę jako Mistrza kształtującego w swoich dłoniach ludzką postać, nadając jej konkretne rysy i zewnętrzne cechy. Na tym jednak, według biblijnej koncepcji, nie kończy się stworzenie człowieka. Stwórca daje mu coś więcej – tchnienie życia, które powoduje, że może się poruszać, myśleć, odczuwać i dzięki temu nazwany został „istotą żywą". Ten niezwykle piękny werset Księgi Rodzaju (2, 7) nie został wyjaśniony osobno przez pisarzy okresu patrystycznego, ale stanowi część większych bądź też mniejszych objętościowo komentarzy i homilii. Nie jesteśmy oczywiście w stanie przedstawić wszystkich utworów interpretujących Rdz 2, 7, dlatego ograniczymy się do kilku najciekawszych wypowiedzi pisarzy wczesnochrześcijańskich na temat drugiego opisu stworzenia człowieka.

1. Materia użyta do stworzenia człowieka. Ojcowie Kościoła interpretując fragment Księgi Rodzaju mówiący o stworzeniu człowieka zastanawiali się nad rodzajem materii użytej w tym celu przez Boga. We współczesnych tłumaczeniach Rdz 2, 7, jak chociażby w Biblii Tysiąclecia, mowa jest o prochu ziemi, z którego został uczyniony człowiek. Septuaginta zaś, którą często posługiwali się pisarze wczesnochrześcijańscy, wspomina, że materią w dziele ukształtowania człowieka był muł ziemi[3]. Dlatego też autorzy czasów patrystycznych komentujący wspomniany werset próbowali wyjaśnić, czym on był i z jakiego powodu Pan Bóg posłużył się takim a nie innym materiałem w dziele stworzenia człowieka. Nie wolno zapominać, że wypowiedzi Ojców związane z tym właśnie wersetem miały niekiedy charakter polemiczny, ponieważ próbowali oni przeciwstawić się fałszywym poglądom traktującym materię jako zło i więzienie dla duszy człowieka.

Przykładem wspomnianej wyżej polemiki jest bez wątpienia św. Augustyn, który w swoich trzech komentarzach do Księgi Rodzaju[4] występuje przeciwko manichejczykom. Biskup Hippony komentując zdanie Rdz 2, 7 stawia najpierw pytanie: „jaki to był muł (*limus*), albo też jaka materia została określona nazwą mułu"[5]. Zanim udzieli na nie odpowiedzi, przywołuje pytania przeciwników na ten sam temat, ale postawione w całkowicie innej, można by powiedzieć, przewrotnej formie:

---

[3] Por. Rdz 2, 7, LXX: „Bóg ukształtował człowieka z mułu ziemi i tchnął w jego oblicze tchnienie życia".

[4] Chodzi tutaj o następujące komentarze: Augustinus, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, PL 34, 219-245, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 83-112; tenże, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, PL 34, 245-485, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, PSP 25, 113-382; tenże, *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, 174-220, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, PSP 25, 21-82.

[5] Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* II 7, 8, PL 34, 200, PSP 25, 57.

„Owi przeciwnicy ksiąg Starego Testamentu, na wszystko patrząc cieleśnie i dlatego zawsze błądzący, również zwykli przyganiać kąśliwie i temu, że Bóg z mułu ulepił człowieka (*de limo Deus hominem finxit*). Powiadają zaś: «Dlaczego z mułu ulepił Bóg człowieka? Czyż nie miał lepszej materii niebieskiej, z której mógłby uczynić człowieka, że z błota ziemskiego ulepił tak słabego i śmiertelnego?»”[6].

Św. Augustyn nie poprzestaje jednak na krytyce takiego zachowania, ale próbuje im odpowiedzieć racjonalnie i w oparciu o Pismo Święte. Zwracając się bezpośrednio do manichejczyków, biskup zarzuca im zwłaszcza niewiedzę, która stanowi podstawową przyczynę błędnego myślenia i niewłaściwego spojrzenia na człowieka:

„Przede wszystkim nie rozumieją, ile znaczenia w Piśmie Świętym posiada ziemia czy woda: a muł to pomieszanie wody z ziemią (*limus enim aquae et terrae commixtio est*)”[7].

W dalszym wywodzie św. Augustyn stwierdza, że przyczyną słabości i śmiertelności ciała nie jest materia, z której ukształtowane zostało ciało człowieka, lecz grzech, który spowodował jego naturalne psucie i zniszczenie:

„Twierdzimy bowiem, że ciało ludzkie zaczęło być psującym się, słabym i skazanym na śmierć po grzechu (*morti destinatum corpus humanum post peccatum esse coepisse*). Sami w ludzkim ciele niczym innym się nie brzydzą jak tylko śmiertelnością, na którą zasłużyliśmy przez potępienie”[8].

Biskup Hippony zaznacza też, że gdyby człowiek był posłuszny Bogu, wówczas jego ciało nie tylko nie uległoby zepsuciu, ale też wolne by było od cierpień:

„Cóż więc dziwnego, albo trudnego dla Boga? Chociaż z mułu tej, tj. ziemi ulepił człowieka, to jednak stworzył mu takie ciało, które nie podlegałoby zniszczeniu (*corpus eius efficere, quod corruptioni non subiaceret*), gdyby człowiek zachowując przykazanie Boże nie dopuścił się grzechu (*si homo praeceptum Dei custodiens peccare noluisset*). Bo jeśli postać samego nieba uznajemy za stworzoną z niczego albo też z bezkształtnej materii, ponieważ wierzymy we wszechmocnego Stwórcę, to cóż dziwnego, że ciało, które powstało z jakiegokolwiek mułu, dzięki wszechmocy Stwórcy mogło być takim, iż nie ulegałoby żadnemu zniszczeniu (*nulla corruptione*), nie odczuwałoby żadnej dolegliwości (*nulla molestia*), ani żaden brak (*nulla indigentia*) nie dokuczałby człowiekowi przed grzechem?”[9].

---

[6] Tamże.
[7] Tamże.
[8] Tamże.
[9] Tamże.

Z analizowanego powyżej fragmentu wypowiedzi św. Augustyna na temat Rdz 2, 7 wynika, że przyszły los ludzkiego ciała, czyli poddanie śmierci i jego rozpad nie zależał od materiału, w tym przypadku od mułu ziemi, z którego stworzony został człowiek. Przyczyna takiego stanu rzeczy zawsze jest jedna i leży w grzechu, który powoduje zniszczenie ciała.

O ukształtowaniu człowieka w dziele stworzenia mówi też św. Grzegorz z Nyssy w traktacie *O pochodzeniu człowieka*[10]. Wyraźnie rozróżnia on stworzenie od ukształtowania. Według niego ciało człowieka zostało ukształtowane, podobnie jak kształtuje się model z gliny. Tym zaś, co zostało stworzone w człowieku jest dusza[11]. Prawdopodobnie z tego też powodu biskup Nyssy dostrzega z jednej strony kruchość, z drugiej natomiast wielkość i wspaniałość człowieczeństwa. Powołując się bowiem na tekst Rdz 2, 7 św. Grzegorz stwierdza:

> „«Bóg wziął proch ziemi i ukształtował człowieka» (Rdz 2, 7). W tych słowach odkryłem dwa stwierdzenia, że człowiek jest marnością (οὐδὲν ἄνθρωπος), i że człowiek jest wielki (μέγα ἄνθρωπος). Jeśli rozważysz samą naturę, jest on nikim i nie posiada żadnej wartości, lecz jeśli spojrzysz na godność z jaką został potraktowany, człowiek jest kimś wielkim"[12].

Samo zatem ciało, bez duszy niewiele znaczy, ponieważ ulega rozkładowi, ukształtowane bowiem zostało z prochu ziemi. Dopiero w połączniu z duszą nabiera właściwej sobie godności.

Św. Grzegorz z Nyssy zwraca też uwagę na sposób stworzenia człowieka, który różny jest od tworzenia zwierząt i całej otaczającej nas przyrody. W cytowanym już wcześniej dziele *O pochodzeniu człowieka* pisze:

> „Wyżej tekst mówi, że Bóg stworzył (ὧδε καὶ πῶς ἐποίησεν), tutaj mówi, w jaki sposób Bóg stworzył (εἰ γὰρ ἁπλῶς εἶπεν ὅτι ἐποίησεν). Jeśli werset mówiłby po prostu, że Bóg stworzył, mógłbyś uwierzyć, że tworzył, jak uczynił to w odniesieniu do bydła, dzikich zwierząt, roślin, trawy. Dlatego, aby uniknąć przekonania, że zaliczasz się do grona dzikich zwierząt, słowo Boże przedstawiło szczególną zdolność, jaką Bóg przejawia wobec ciebie. «Bóg wziął proch ziemi» (Rdz 2, 7)"[13].

---

[10] Wymienione tutaj dzieło *O pochodzeniu człowieka* występuje w postaci dwóch homilii i przypisywane było Bazylemu Wielkiemu (*De hominis structura oratio* I et II, PG 30, 9-61). W PG 44, 257-297 pojawia się jako dzieło Grzegorza z Nyssy i ma stanowić uzupełnienie homilii Bazylego *O sześciu dniach stworzenia*. W najnowszym natomiast wydaniu krytycznym opublikowanym w serii Sources Chrétiennes 160 (Paris 1970) pojawia się jako homilie Bazylego Wielkiego. Wydaje się, że ani jeden, ani drugi nie jest ich autorem. Należało jednak przyjąć jakiś punkt odniesienia i dlatego idąc za wskazaniem CPG (3215-3216) przypisujemy wspomniane homilie Grzegorzowi z Nyssy, a korzystamy z tekstu greckiego wydanego w SCh 160, pod imieniem Bazylego Wielkiego.

[11] Por. Gregorius Nyssenus, *De creatione hominis sermo alter* 2, 3, ed. A Smets – M. Van Esbroeck, SCh 160, Paris 1970, 232, tłum. własne.

[12] Tamże 2, 2, SCh 160, 228, tłum. własne.

[13] Tamże 2, 4, SCh 160, 232, tłum. własne.

To, co odróżnia zatem stworzenie człowieka od reszty stworzeń, mieści się w materii. Ani zwierzęta, ani też żadna roślinność nie zostały stworzone z prochu ziemi tak jak człowiek. Pewnym uzupełnieniem i kontynuacją powyższej myśli św. Grzegorza z Nyssy, może być wypowiedź Teodoreta z Cyru, który zwraca uwagę na ogromne zaangażowanie się Boga w ukształtowanie człowieka. W *Zarysie historii herezji* interpretuje Rdz 2, 7 w następujący sposób:

> „Kiedy słyszymy opisy Mojżesza mówiące, jak Bóg wziął proch ziemi w swoje ręce, aby uczynić człowieka, staramy się zrozumieć, co takiego to może oznaczać. Oznacza to, że cały Bóg[14] miał szczególny udział w tworzeniu ludzkiej natury (ἥν ἔχει διαφερόντως περὶ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν διάθεσιν ὁ τῶν ὅλων Θεός). Wielki prorok głosi to właśnie, ponieważ wszystko pozostałe tworzone było przez wypowiedziane polecenie. Człowiek jednak został stworzony przez «ręce» Boga (τὸν τῶν ὅλων Θεόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον, ταῖς χερσὶ διαπλάσαι). […] Tak jak embrion został osadzony w łonie matki i rozwija się z materiału, który od początku go otacza, tak samo Bóg chciał wziąć do ludzkiego ciała materiał z ziemi. W ten sposób z gliny powstało ciało i krew, i skóra, i nerwy, żyły, tętnice, i mózg, szpik kostny i podpora kości, i tak dalej”[15].

Kiedy Teodoret wymienia „ręce Boga”, które brały udział w stworzeniu człowieka pragnie podkreślić, podobnie jak wcześniej widzieliśmy u św. Grzegorza z Nyssy, różnicę w stworzeniu świata zwierząt i roślin od ukształtowania człowieka. W pierwszym przypadku Bóg działał poprzez nakaz, chociażby taki, jak: „Niech się stanie światłość” (por. Rdz 1, 3); „Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich” (Rdz 1, 6); „Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju” (Rdz 1, 24). W odniesieniu natomiast do człowieka mamy do czynienia z całkowicie innym określeniem. Nie jest to nakaz, ale pragnienie Boga, by dokonać aktu stworzenia człowieka, o czym jest mowa zarówno w pierwszym, jak i w drugim opisie stworzenia: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam»” (Rdz 1, 26); „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” (Rdz 2, 7). Dlatego też chyba Teodoret, ale również i wcześniejsi Ojcowie Kościoła używają obrazowego określenia, że Bóg posługiwał się rękami, by ukształtować człowieka. Chodzi tutaj o zwrócenie uwagi na wspomniane już wcześniej zaangażowanie się Boga w to dzieło i podkreślenie wyjątkowej roli i godności człowieka w całym wszechświecie, skoro uczyniony został inaczej niż pozostałe stworzenia.

W tym kontekście warto odnieść się do wcześniejszego jeszcze autora, do św. Ireneusza z Lyonu, który w dziele *Wykład nauki apostolskiej* pisze, iż Bóg:

---

[14] W wyrażeniu „cały Bóg” Teodoret odnosi się do herezji Audiusza, diakona i mnicha syryjskiego żyjącego w Edessie w IV w. Założył on sektę audian głoszącą doktrynę o charakterze gnostyckim. Epifaniusz zarzucał mu antropomorfizowanie Boga, por. SWPW 235-236.

[15] Theodoretus Cyrensis, *Compendium haereticarum fabularum* V 9, PG 83, 477-480, tłum. własne.

> „Człowieka ukształtował własnymi rękami biorąc z ziemi to, co najczystsze i najdelikatniejsze i mieszając według odpowiedniej miary swoją moc z ziemi”[16].

W *Adversus haereses* w kilku miejscach św. Ireneusz rozwija jeszcze szerzej ten wątek. Mówiąc bowiem o „rękach Boga” myślał o Synu i o Duchu[17]. Stojąc w opozycji do gnostyków[18], którzy utrzymywali, że w stworzeniu człowieka brali udział aniołowie, stwierdza, że

> „Bóg nie potrzebował […] ich pomocy dla stworzenia tego, co sam zamierzył stworzyć, jakby nie miał swoich własnych rąk. Jest przy nim stale i Słowo, i Mądrość, Syn i Duch, dzięki którym i przez których stworzył wszystko w sposób wolny i swobodny”[19].

Nie tylko zatem Bóg Ojciec jest Stwórcą, lecz także o Synu i Duchu Świętym można powiedzieć, że czynnie uczestniczyli w tym dziele[20]. W przywołanych tekstach, w których pisarze wczesnochrześcijańscy komentują pierwszą część Rdz 2, 7, nacisk został położony na materialny element człowieka ukształtowany w akcie stworzenia. Ani jeden z zacytowanych autorów w żaden sposób nie umniejsza znaczenia ludzkiego ciała, przeciwnie, każdy wskazuje na jego godność i znaczenie. Podkreślona też została wyjątkowość człowieka pośród innych stworzeń, chociażby z tego powodu, że ukształtował go sam Bóg. Docenienie materii, w tym ludzkiego ciała, było konieczne nie tylko z uwagi na prawidłowo prowadzoną egzegezę biblijną, lecz także ze względu na toczone polemiki z gnostykami, manichejczykami, bądź z innymi grupami niedoceniającymi ludzkiego ciała[21].

---

[16] Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 11, ed. L.-M. Froidevaux, SCh 62, Paris 1959, 48-49, tłum. W. Myszor: Św. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, ŹMT 7, Kraków 1997, 33.

[17] Termin „ręce Boga” był dosyć popularny w egzegezie patrystycznej. Pojawia się bowiem u wielu autorów wczesnochrześcijańskich. Więcej na ten temat por. B. Czyżewski, *Le mystère de la Pâque selon „Peri Pascha” de Méliton de Sardes*, w: *„Veritatem desiderat anima”. Studia patrystyczne z okazji 110 rocznicy urodzin Bertholda Altanera (1885-1964)*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 6, Opole 1995, 88-89.

[18] Więcej o polemice św. Ireneusza z gnostykami na temat udziału aniołów w stworzeniu świata, por. A. Orbe, *La uncion del Verbo*, Roma 1961, 58-75; por. także H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 246-247.

[19] Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV 20, 1, ed. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – C. Mercier – L. Doutreleau, SCh 100/2, Paris 1965, 629, tłum. W. Myszor, w: Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi*, BOK 16, Kraków 2001, 43. Ireneusz wyjaśnia w jeszcze innym miejscu, co rozumie przez „ręce Boga”: „Przez ręce Ojca, tj. przez Syna i Ducha powstaje człowiek na podobieństwo Boże, a nie tylko część człowieka” (tamże V 6, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 74, tłum. A Bober, w: AP 53.

[20] Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, 280-295; K. Góźdź, *Sens chrześcijańskiej nauki o stworzeniu*, „Scripturae lumen” 6 (2014) 355.

[21] Polecam obszerną monografię M. Szrama, który dokładnie opisuje antropologię autorów

2. Dusza ludzka w dziele stworzenia. Pisarze wczesnochrześcijańscy komentując werset Rdz 2, 7 nie zatrzymywali się wyłącznie na materii, czyli na ciele, jakie człowiek otrzymał w dziele stworzenia. Zwracali uwagę także na jego duszę, o czym mówi druga część analizowanego tekstu: Bóg tchnął w nozdrza człowieka tchnienie życia (por. Rdz 2, 7). Zobaczymy na przykładzie kilku tekstów, w jaki sposób autorzy okresu patrystycznego wyjaśniali ten biblijny fragment.

Rozpoczniemy od krótkiego stwierdzenia Tertuliana, który w dziele *O duszy* pisze:

> „już w polemice z Hermogenesem wykazaliśmy, że dusza wzięła początek z tchnienia Bożego, a nie z materii (*animam ex Dei flatu, non ex materia uindicamus*) – o czym wyraźnie świadczą słowa Objawienia: «I tchnął Bóg w twarz człowieka tchnienie żywota, i stał się człowiek duszą żywą» (Rdz 2, 7)”[22].

Początek duszy ludzkiej upatruje zatem Tertulian w tym, co Księga Rodzaju nazwała tchnieniem Bożym. Wspomniany tutaj Hermogenes, gnostyk i kartagiński filozof uważał, że dusza człowieka wywodzi się z materii. Dlatego też Tertulian zdecydowanie się temu przeciwstawiał i jednoznacznie stwierdził, że posiada początek, źródłem zaś jej istnienia jest wspomniane w Biblii tchnienie Boga.

Warto odnieść się jeszcze do innego, chociaż późniejszego niż Tertulian, pisarza, mianowicie do św. Ambrożego z Mediolanu. Biskup zastanawia się nad naturą duszy. Najpierw, tak jak w teologii apofatycznej, św. Ambroży mówi czym dusza ludzka nie jest, by w końcu stwierdzić, czym jest. W dziele *O Izaaku lub duszy*, biskup Mediolanu pisze:

> „dusza nie jest krwią, gdyż krew należy do ciała; dusza nie jest harmonią, ponieważ tego rodzaju harmonia należy do ciała. Nie jest też dusza tchnieniem powietrza, jako że czym innym jest wiejący wiatr, a czym innym dusza. Nie jest dusza ogniem, ani entelechią, lecz dusza jest istotą żyjącą (*anima est uiuens*). Dusza bowiem ożywia (*anima uiuificet*) i kieruje (*gubernet*) nieczułe i pozbawione życia ciało”[23].

W powyższej wypowiedzi biskup Mediolanu powołuje się na opinie filozofów, m.in. perypatetyka Dicearcha z Messyny, stoików czy też Arystotelesa na temat duszy[24]. Dochodzi jednak do przekonania, że dusza ludzka daje ciału przede wszystkim życie. Nazywa ją nawet istotą żyjącą ze względu na jej dynamizm i żywotność.

---

wczesnochrześcijańskich, w tym także analizuje wiele tekstów patrystycznych odnoszących się do Rdz 2, 7: M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

[22] Tertullianus, *De anima* III 4, ed. J.H. Waszink, CCL 2, Turnhout 1954, 785-786, tłum. własne.

[23] Ambrosius, *De Isaac vel anima* 2, 4, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Vindobonae 1896, 644-645, tłum. P. Libera: Św. Ambroży, *O Izaaku lub o duszy*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 35, Warszawa 1986, 129.

[24] Por. tamże, nota 27.

Temat ten rozwija św. Jan Chryzostom, co prawda, nie w polemice z filozofami, jak miało to miejsce w przypadku Tertuliana czy Ambrożego, ale wyjaśniając Księgę Rodzaju, w tym także interesujący nas werset Rdz 2, 7. Biskup Konstantynopola stwierdza:

> „Mojżesz uczy nas, że człowiek, ukształtowany z mułu ziemi otrzymał, dzięki hojności Bożej, duszę istotowo rozumną i stał się w ten sposób bytem doskonałym (ψυχῆς οὐσίαν ἔχειν λογικὴν, δι᾽ ἧς τὸ ζῶον τοῦτο ἄρτιον καὶ τέλειον ἀπεδείκνυτο). «A Bóg tchnął w nozdrza człowieka tchnienie życia» (Rdz 2, 7). W ten sposób oznaczył duszę, która jest w człowieku uformowanym z mułu ziemi, początkiem życia, działania i ruchu”[25].

Dostrzegamy wyraźną różnicę w tym, co nazwane zostało ciałem ukształtowanym przez Boga i duszą będącą owocem tchnienia Bożego. Dusza nie tylko ożywiła ciało Adama, ale będąc duszą rozumną sprawiła, że człowiek zaliczony został do bytów doskonałych. Jak wielka jest rola duszy w ciele wskazuje św. Jan Chryzostom w dalszej wypowiedzi na temat Rdz 2, 7. Zastanawia się mianowicie nad znaczeniem biblijnych słów, iż człowiek „stał się żyjący i ożywiony” (Rdz 2, 7). Według Chryzostoma terminy „żyjący i ożywiony” mówią nie tylko o udzieleniu życia człowiekowi ulepionemu z mułu ziemi, ale oznaczają coś więcej. Od tego momentu człowiek „był panem swoich działań”, a „członki jego ciała były podporządkowane woli duszy”[26].

Św. Bazyli Wielki z kolei w *Homilii do Psalmu 29* mówi o umieszczeniu przez Boga części swojej łaski w duszy człowieka:

> „«I tchnął w jego nozdrza» (Rdz 2, 7), to znaczy umieścił w człowieku jakąś część swojej łaski (τουτέστι, μοῖράν τινα τῆς ἰδίας χάριτος ἐναπέθετο τῷ ἀνθρώπῳ), aby mógł rozpoznać podobieństwo dzięki podobieństwu (ἵνα τῷ ὁμοίῳ ἐπιγινώσκη τὸ ὅμοιον). Niemniej jednak, posiada tak wielki zaszczyt, ponieważ został stworzony na obraz Stwórcy, zaszczycony został ponad niebiosa, nad słońce, nad chóry gwiazd. Do których ciał niebieskich mówiono, że jest obrazem Boga najwyższego? (por. Ps 8, 5; Hbr 1, 5)”[27].

Stwierdzenie powyższe nie oznacza, iż jakaś część natury Boga przeszła do duszy ludzkiej. Chodzi tutaj o łaskę podobieństwa człowieka do Boga. Problem ten wyjaśnia św. Augustyn w polemice z manichejczykami, którzy uważali, że dusza posiada naturę Boga. W jednym ze swoich komentarzy do Księgi Rodzaju biskup Hippony przekonuje swoich adwersarzy:

> „Zdanie: «Tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą» (Rdz 2, 7), nie każe nam wierzyć, jakoby jakaś część natury Boga przemieniła się w duszę człowieka. W ten sposób nie zmusza nas do przyznania, iż istota Boga jest zmienna. Manichejczyków trwających w tym

[25] Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom*. 12, 15, PG 53, 103, tłum. własne.

[26] Tamże.

[27] Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos* 29, 8, PG 29, 449, tłum. własne.

właśnie błędzie najbardziej złości prawda. Ponieważ matką wszystkich herezji jest pycha, śmią twierdzić, że dusza posiada naturę Bożą. I tu przyciskamy ich do muru takim oto rozumowaniem. A więc natura Boga błądzi i jest nędzna i zepsuta skazą wad i grzeszy, a może nawet, co sami przyznajecie, zostaje skażona obrzydliwościami istoty przeciwnej! A te i tym podobne rzeczy nie godzi się przypisywać istocie Boga. Albowiem fakt, że duszę stworzył wszechmocny Bóg (*factam esse animam ab omnipotente Deo*), a zatem nie jest ona cząstką Boga (*non illam esse partem Dei*) ani nie ma natury Bożej (*uel naturam Dei*), podkreślony jest w innym miejscu, kiedy powiada prorok: «Ten, który tchnął we wszystko tchnienie, wszystko stworzył» (Ps 32, 15) a w innym miejscu: «I ducha tchnął we wnętrze człowieka» (Za 12, 1)”[28].

Biskup Hippony jednoznacznie opowiada się za tym, że Bóg jest stwórcą duszy ludzkiej i w żaden sposób nie stanowi ona cząstki substancji Bożej, o czym byli przekonani manichejczycy. Z drugiej jednak strony św. Augustyn nie odpowiada na pytanie o pochodzenie duszy[29].

3. Jedność duszy i ciała w człowieku. Przedstawiona do tego momentu interpretacja Rdz 2, 7 dokonana przez pisarzy wczesnochrześcijańskich pokazała, iż potwierdzają oni istnienie dwóch elementów konstytuujących człowieka. Są nimi: ciało ukształtowane z prochu czy też z mułu ziemi oraz rozumna dusza. Autorem jednego i drugiego jest Bóg Stwórca. Warto zapytać o jeszcze jedną kwestię, mianowicie dotyczącą wzajemnych relacji ciała i duszy oraz tego, który z tych dwóch elementów jest ważniejszy. Odpowiedź wydaje się być jednoznaczna, że dusza, skoro to ona ożywia ciało i nigdzie nie było mowy, iż jest zniszczalna, czego nie można powiedzieć o ciele człowieka. Takie stwierdzenie byłoby jednak zbyt dużym uproszczeniem, dlatego należy odnieść się do wypowiedzi Ojców i poszukać u nich odpowiedzi na wspomniane kwestie.

Okazuje się, że jednym z autorów wczesnochrześcijańskich, który zwraca uwagę na relację ciała i duszy w człowieku jest św. Grzegorz z Nyssy. W dziele *O stworzeniu człowieka* wspomina o istniejącym poglądzie, wynikającym bardziej z logicznego rozumowania, jakoby istniał porządek stworzenia człowieka i on miałby decydować o większej wartości jednego elementu od drugiego. Biskup pisze o tym w taki sposób:

„Inni, uważając za słuszne trzymać się porządku stworzenia człowieka, o jakim mówi Mojżesz, mówią, że dusza jest w porządku czasowym późniejsza od ciała (δευτέραν εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος κατὰ τὸν χρὸνον φασίν), bo Bóg najpierw wziął proch z ziemi i utworzył człowieka, a potem,

[28] Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* II 8, 11, PL 34, 201-202, PSP 25, 58-59.

[29] Por. J. Słomka, *Dzieło stworzenia w myśli patrystycznej*, „Scripturae lumen” 6 (2014) 345.

> tchnąwszy w niego, obdarzył go duszą. Z tego, że [Bóg] umieścił duszę we wcześniej utworzonym ciele, ma wynikać, że ciało jest od niej cenniejsze”[30].

Św. Grzegorz ustosunkowując się do tego poglądu stwierdza:

> „nie podzielamy teorii, jakoby dusza została dana uprzednio utworzonemu ciału niby jakiemuś glinianemu posągowi, bo to by oznaczało, że natura rozumna jest mniej szacowna od gliny. Jako że człowiek złożony z duszy i ciała stanowi jedność (τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ διὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος συνεστηκότος, μίαν αὐτου), należy założyć, że jeden i ten sam jest fundament i duszy, i ciała, bo gdyby element cielesny pojawił się wcześniej, a duchowy później, człowiek byłby starszy lub młodszy od siebie samego”[31].

Wynika z tego, że św. Grzegorz z Nyssy uważa zarówno duszę, jak i ciało za jedność, oba też te elementy docenia i kładzie na tej samej płaszczyźnie znaczeniowej. Mówi biskup o tym samym fundamencie, przez co można z całą pewnością rozumieć Boga Stwórcę. On przecież – o czym była już wielokrotnie mowa – ukształtował człowieka i tchnął w niego życie w postaci duszy rozumnej. Grzegorz wyraźnie polemizuje tutaj ze zwolennikami preegzystencji dusz, zwłaszcza z Orygenesem i z teorią metempsychozy. Podobnie jak Platon i Arystoteles, biskup Nyssy jest zdania, że dusza ożywia materialne ciało. W *Dialogu z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu* wprost nazywa duszę ożywiającą i życiodajną przyczyną[32]. Św. Grzegorz jest też przekonany o zaistnieniu duszy i ciała w chwili poczęcia. Nie można zatem mówić o powstaniu ciała przed duszą i odwrotnie. Z tego też powodu niektórzy badacze nauki biskupa Nyssy widzą w nim traducjanistę[33], co w żaden sposób nie znajduje potwierdzenia w jego nauce. Nie jest on bowiem ani traducjanistą, ani też kreacjonistą[34].

Podobne poglądy na temat jedności duszy i ciała co św. Grzegorz z Nyssy wyraża też św. Jan Damasceński. Odcina się od teorii preegzystencji dusz, a tym samym od Orygenesa. Podobnie jak Grzegorz, Jan również uważa, iż dusza powstaje równocześnie z ciałem w chwili poczęcia. Mówi o tym w *Wykładzie wiary prawdziwej*:

---

[30] Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 28, PG 44, 229, tłum. M. Przyszychowska: Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŹMT 39, Kraków 2006, 132-133.

[31] Tamże 28-29, PG 44, 233, ŹMT 39, 135-136.

[32] Por. tenże, *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 16-17, tłum. W. Kania: Św. Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, 28-29. W tekście greckim występuje słowo ζωτικόν i zwrot ζωοποιὸν αἴτιον. Tłumacz przełożył te terminy na język polski jako „iskra życia”, tymczasem wydaje się, iż bliższy prawdzie byłby przekład słowa ζωτικόν jako dusza ożywiająca, natomiast ζωοποιὸν αἴτιον jako życiodajna przyczyna.

[33] Por. m.in. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 257.

[34] Por. M. Przyszychowska, *Wstęp*, w: ŹMT 39, 34-36.

„Tworzy [Bóg] człowieka własnymi rękami z natury widzialnej i niewidzialnej na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26), przy czym ciało jego buduje z ziemi, a z własnego tchnienia wlewa weń duszę rozumną i myślącą, która przedstawia właśnie Boski obraz. […] Równocześnie zatem powstały ciało i dusza, a nie jedno pierwej, drugie później (Ἅμα δὲ τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ πέπλασται, οὐ τὸ μὲν πρῶτον, τὸ δὲ ὕστερον), jak o tym majaczył Orygenes”[35].

Na jedność duszy i ciała w człowieku stworzonym przez Boga wskazuje też św. Jan Chryzostom. W swoich *Homiliach na Księgę Rodzaju* mówi:

„Bóg rozlał na obliczu człowieka tchnienie życia i człowiek stał się żyjący i ożywiony. Co oznaczają słowa: rozlał tchnienie życia? Uczą nas one, że Bóg jednoczy ciało człowieka z duszą żyjącą, która mu przekazuje życie i ruch (τοῦτο πάλιν λογίζου, ὅτι ἔδοξεν αὐτῷ, καθάπερ τὰς ἀσωμάτους δυνάμεις παρήγαγεν), i która posługuje się członkami tego samego ciała, aby ćwiczyć własne zdolności”[36].

Biskup Konstantynopola zwraca uwagę na jedność duszy i ciała człowieka, o co zadbał sam Bóg w dziele stworzenia. Dusza pozostaje przyczyną wszelkich funkcji życiowych ciała.

Warto raz jeszcze powrócić do św. Augustyna, który wyjaśnia, czym było opisane w Księdze Rodzaju tchnienie Boga:

„Pismo powiada: «I tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą» (Rdz 2, 7). Jeśli było to jeszcze tylko ciało, to w tym miejscu trzeba przyjąć, że dusza została dołączona do ciała (*animam adiunctam corpori*), niezależnie od tego, czy była już stworzona, ale niejako w ustach Boga, czyli w Jego prawdzie i mądrości. Jednak nie wyszła jakoby opuszczając jakieś miejsce, kiedy została tchnięta. Bóg przecież nie zajmuje miejsca, lecz wszędzie jest obecny”[37].

Według św. Augustyna Bóg zjednoczył duszę ludzką z ciałem przez swoje tchnienie. W innym zaś komentarzu w ciekawy sposób rozwinął tę myśl. Powiedział mianowicie, że Bóg, który ożywił pierwszego człowieka i uczynił go z mułu ziemi, dał jego ciału duszę. Jezus natomiast tchnął w nas i tym samym dał nam drugie tchnienie – Ducha Świętego i stworzył nową ludzkość, przez co:

„zaznaczył, iż jest Tym, który tchnął w ich oblicze (*insufflauit in faciem eorum*), aby z mułu powstali i brudnych czynów się wyrzekli (*luteis operibus renuntiarent*)”[38].

---

[35] Joannes Damascenus, *Expositio fidei* II 12, PG 94, 919-922, tłum. B. Wojkowski: Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, 94.

[36] Joannes Chrysostomus, *In Genesim hom*. 13, 9, PG 53, 107, tłum. własne.

[37] Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* II 8, 10, PL 34, 201, PSP 25, 58.

[38] Tenże, *In Johannis Evangelium tractatus* 32, 6, 2, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954,

Biskup Hippony nawiązując do stworzenia pierwszego człowieka zaznacza, że tak jak w raju miało miejsce Boże tchnienie w ludzkie ciało, tak też jest w przypadku kolejnych pokoleń. Człowiek staje się nowym stworzeniem przez dar Ducha Świętego, poprzez Jego tchnienie otrzymuje łaskę, by podjąć walkę z grzechem i słabością.

***

Podsumowując egzegezę pisarzy wczesnochrześcijańskich odnoszącą się do Rdz 2, 7 należy stwierdzić, że zawiera ona trzy istotne elementy. Po pierwsze Ojcowie wskazują na materię, z której uczyniony został przez Boga człowiek. Manichejczycy przekonywali swoich wyznawców i oponentów, że jest ona czymś złym, czemu stanowczo przeciwstawiali się pisarze chrześcijańscy. Ojcowie Kościoła mówili bowiem, że chociaż ludzkie ciało ulega naturalnemu rozkładowi, to jednak nie z powodu materiału, z jakiego jest zbudowane, lecz przyczyną jego kruchości pozostanie zawsze grzech. Można też zauważyć u komentatorów Rdz 2, 7 ustawiczne podkreślanie wartości i godności ludzkiego ciała.

Po drugie Ojcowie zwracają uwagę na duszę, która swój początek bierze z tego, co Księga Rodzaju nazywa tchnieniem Bożym. Nie istniała ona jednak przed stworzeniem materialnego ciała, jak głosił Orygenes, ale stworzona została wraz z ciałem. Dusza ożywia ciało, wprawia je w ruch. Chociaż człowiek został ukształtowany z prochu ziemi rękami Boga, powinien być jednak postrzegany jako istota duchowa. Dusza jest stworzona, ciało natomiast zostało ukształtowane i to wyraźnie różnicuje te dwa elementy. Wspomnianą wielkość i wspaniałość człowieka dostrzec można w duszy żyjącej w ludzkim ciele. Dlatego też ludzkości nie da się zredukować do życia zwierząt, ponieważ rozumna ludzka dusza ożywia ciało.

Trzeci wreszcie wątek, jaki pojawia się w związku z egzegezą Rdz 2, 7 to wskazanie na zjednoczenie ciała i duszy w chwili stworzenia. Nastąpiło ono w momencie, kiedy Bóg tchnął w nozdrza człowieka i umieścił w nim jakąś część swojej łaski. Nie oznacza to jednak, że natura Boga zmieniła się w duszę człowieka. Nie tylko pierwszy człowiek otrzymał tchnienie Boże. Każdy człowiek uzyskuje bowiem drugie tchnienie – Ducha Świętego, co prowadzi do stworzenia nowej ludzkości.

303, tłum. W. Szołdrski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i 1 List św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977, 422.

PATRISTIC INTERPRETATION OF GEN 2:7: "AND THE LORD GOD FORMED MAN OF THE DUST OF THE GROUND, AND BREATHED INTO HIS NOSTRILS THE BREATH OF LIFE"

(Summary)

The article aims at the presentation of the exegesis of Gen 2:7 made by some early Christian writers. Their interpretation contains three essential elements. Fathers start with pointing out the matter as a material from which God created man. Although the human body undergoes natural decomposition, it is not because of the material from which it is built, but because of its frailty due to sin. Fathers also pay attention to the soul, which has its source in what Genesis calls the breath of God. However, it did not exist before the creation of the material body, as proclaimed by Origen, but was created along with the body. The soul animates the body putting it in motion. Although man was formed from the dust of the earth by the hands of God, he should be seen as a spiritual being. Whereas the soul is created, the body has been formed and this clearly differentiates the two. Due to the greatness and grandeur of man, he cannot be reduced to animal being, as it has a rational soul that animates his body. Finally, the third thread in connection with the exegesis of the Gen 2:7 indicates the union of the body and the soul at the moment of creation. It occurred at the time when God breathed into man's nostrils and put in some part of his grace. This does not mean, however, that the nature of God has changed into the soul of man. Not only did the first man receive the breath of God – everyone gets a second breath, the Holy Spirit, which leads to the creation of a new humanity.

Key words: soul, body, Genesis, Creator, creation, man, Fathers of the Church.

Słowa kluczowe: dusza, ciało, Księga Rodzaju, Stwórca, stworzenie, człowiek, Ojcowie Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius, *De Isaac vel anima*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Vindobonae 1896, 641-700, tłum. P. Libera: Św. Ambroży, *O Izaaku lub o duszy*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 35, Warszawa 1986, 126-172.

Augustinus, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, PL 34, 219-245, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Niedokończony komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 83-112.

Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, PL 34, 245-485, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 113-382.

Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, PL 34, 174-220, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciwko manichejczykom komentarz do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 21-82.

Augustinus, *In Johannis Evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, tłum. W. Szołdrski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i 1 List św. Jana*, PSP 15, Warszawa 1977, z. 1, s. 27-551, z. 2, s. 9-379.

Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos*, PG 29, 209-494.

Gregorius Nyssenus, *De creatione hominis sermo alter*, ed. A Smets – M. Van Esbroeck, SCh 160, Paris 1970, 166-220.

Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, PG 44, 123-256, tłum. M. Przyszychowska: Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŹMT 39, Kraków 2006.

Gregorius Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 11-160, tłum. W. Kania: Św. Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, 27-87.

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* IV-V, IV: ed. A. Rousseau – B. Hemmerdinger – C. Mercier – L. Doutreleau, SCh 100/2, Paris 1965; V: ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SCh 153, Paris 1969.

Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae*, ed. L.-M. Froidevaux, SCh 62, Paris 1959, tłum. W. Myszor: Św. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, ŹMT 7, Kraków 1997.

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

Joannes Damascenus, *Expositio fidei*, PG 94, 789-1228, tłum. B. Wojkowski: Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969.

Tertullianus, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCL 2, Turnhout 1954, 779-869.

Theodoretus Cyrensis, *Compendium haereticarum fabularum*, PG 83, 336-556.

Opracowania

Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.

Costacurta B., *Obietnica życia w Księdze Rodzaju*, tłum. D. Piekarz, Kraków 2004.

Czyżewski B,, *Le mystère de la Pâque selon „Peri Pascha" de Méliton de Sardes*, w: *„Veritatem desiderat anima". Studia patrystyczne z okazji 110 rocznicy urodzin Bertholda Altanera (1885-1964)*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 6, Opole 1995, 53-116.

Czyżewski B., *„Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam" (Rdz 1,26) w interpretacji Ojców Kościoła*, SG 25 (2011) 113-126.

Góźdź K., *Sens chrześcijańskiej nauki o stworzeniu*, „Scripturae lumen" 6 (2014) 349-361.

Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

Orbe A., *La uncion del Verbo*, Roma 1961.

Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.

Przyszychowska M., *Wstęp*, w: Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŹMT 39, Kraków 2006, 5-38.

Słomka J., *Dzieło stworzenia w myśli patrystycznej*, „Scripturae lumen" 6 (2014) 335-347.

Starowieyski M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa 1999.

Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.*

IL PRIMO CONCILIO DI COSTANTINOPOLI (381)
Uno schizzo storico e teologico

L'articolo intende presentare brevemente la storia o, meglio, la "preistoria" del primo Concilio di Costantinopoli (del 381), mettendo in rilievo tutti i personaggi che maggiormente contribuirono alla sua convocazione e al suo svolgimento e, quindi, anche all'elaborazione e alla proclamazione del dogma riguardante la divinità dello Spirito Santo.

L'articolo, perciò, analizza più dettagliatamente l'ultimo periodo storico che precede lo stesso Concilio e che è strettamente collegato all'attivita diplomatico-teologica dei Padri Cappadoci come tali e, in seno ad essi, del grande vescovo di Cesarea san Basilio Magno.

1. Neoniceni. La Cappadocia fu la provincia in cui san Basilio di Cesarea[1] piegò l'imperatore Valente[2] e lo indusse a mitigare la persecuzione dei cattolici niceni. Infatti, a partire dal 370, san Basilio dirigeva come metropolita quest'importante provincia ecclesiastica e, essendo stato consigliere dei suoi due predecessori, conosceva molto bene le questioni e le polemiche dogmatiche del tempo[3].

L'origine da una ragguardevole famiglia cristiana, l'esimia cultura superiore formata alle famosissime scuole di Costantinopoli e di Atene, l'incrollabile fedeltà alla fede dei suoi antenati (san Basilio si gloria molto di questa fedeltà[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; procuratore generale presso la Santa Sede; email: osppe.roma@gmail.com.

[1] Circa san Basilio cf. ad esempio: A. Jülicher, *Basileios* 15, RE III/1 52-54; F.W. Bautz, *Basilius der Große*, BBKL I 406-409; W.D. Hauschild, *Basilius von Caesarea*, TRE V 301-313; Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994.

[2] Flavio Giulio Valente (Flavius Iulius Valens), nato a Cibalae nel 328, è stato un imperatore romano dal 364, anno in cui il fratello Valentiniano I gli consegnò la parte orientale dell'Impero romano, alla sua morte, avvenuta ad Adrianopoli il 9 agosto 378. A proposito di Valente cf. ad esempio: F.J. Wiebe, *Kaiser Valens und die heidnische Opposition*, Bonn 1995; N. Lenski, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley 2002; M.G. Mara, *Valente imperatore*, NDPAC III 5525.

[3] Cf. ad esempio C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, Brescia 2005, passim.

[4] Cf. Basilius Caesariensis, *Epistula* 223, 3, 1-50, ed. Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, t. 3, Paris 1966, 11-13.

si univano in lui alla dote di saper guidare gli uomini ed all'abilità diplomatica, conferendogli un equilibrio morale che impressionava chiunque lo conoscesse[5]. Al governo dovette apparire assai propizio conquistarsi per i propri fini politico-religiosi questo personaggio tanto influente, e a tale compito si dedicò Modesto, prefetto del pretorio per l'oriente[6]. San Basilio, mostrando una più consumata abiltà retorica, rifiutò sia i tentativi di persuasione, sia le minacce dello stesso Modesto. Al prefetto, il quale osservava che mai nessuno aveva osato parlargli con linguaggio tanto franco e coraggioso, san Basilio rispose: "Forse non hai mai avuto a che fare con un vescovo"[7].

Dopo aver ricevuto il rendiconto del suo delegato, l'imperatore Valente partecipò, il giorno dell'Epifania del 372, alla funzione religiosa nella chiesa cattedrale di san Basilio e rimase tanto colpito dalla serietà religiosa del vescovo che fece ogni sforzo per portarlo dalla parte degli *homei*. Lo lasciò, quindi, nella sua carica e gli regalò preziosi appezzamenti di terreno per gli istituti di carità che san Basilio faceva costruire[8]. In tal modo, il vescovo di Cesarea divenne sempre più il difensore dei cattolici perseguitati per ampie regioni dell'Oriente. San Basilio cercò di utilizzare in ogni modo le possibilità che gli erano rimaste e si adoperò senza sosta per rafforzare maggiormente i cattolici niceni e per arrivare all'unione di tutti i gruppi che professavano il *Credo* niceno. Così, egli coprì le sedi vescovili, che andavano risultando vacanti, con uomini fedeli al simbolo niceno e ne istituì di nuove per aumentare il numero dei vescovi cattolici della sua provincia ecclesiastica, senza con questo ottenere sempre la comprensione, come nel caso di san Gregorio Nazianzeno che non perdonò mai a Basilio di avergli assegnato come sede "il misero paesino di Sasima"[9].

Una delusione, inoltre, gli venne dal vescovo Eustazio di Sebaste[10], con cui san Basilio era stato unito dall'ammirazione per la vita monastica. Egli era, sì, arrivato a riconoscere la fede di Nicea, ma poi – con il suo rifiuto ad ammettere la divinità dello Spirito Santo – aveva reso impossibile l'unione degli *homoiousiani* con i cattolici ed aveva, infine, accusato san Basilio di seguire le tesi teologiche di Apollinare di Laodicea[11]. Inoltre, san Basilio sentì l'inutilità dei

---

[5] Cf. *Storia della Chiesa*, ed. K. Baus – E. Ewig, II, Milano 1992, 70.

[6] Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 48, 1, ed. J. Bernardi, SCh 384, Paris 1992, 226.

[7] Cf. ibidem 43, 50, 3-4, SCh 384, 230.

[8] Cf. Theodoretus, HE IV 19, 1-13, ed. L. Parmentier, GCS 44, Berlin 1954, 242, 23 - 245, 15; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 52-53, SCh 384, 234. 236.

[9] Gregorius Nazianzenus, *Carmen de vita sua* 439-446, PG 37, 1059A - 1060A. Cf. *Storia della Chiesa*, II, p. 71.

[10] Eustazio fu arcivescovo di Sebaste nella Piccola Armenia. Partecipò alle lotte antiariane e fu promotore del monachesimo cenobita nell'Asia Minore. Cf. J. Gribomont, *Eustazio di Sebaste*, NDPAC I 1865-1866.

[11] Cf. Basilius Caesariensis, *Epistula* 223, ed. Courtonne, t. 3, p. 8-17; idem, *Epistula* 224, ed. Courtonne, t. 3, p. 17-21; idem, *Epistula* 226, ed. Courtonne, t. 3, p. 23-29. Cf. anche *Storia della Chiesa*, II, p. 71. Circa Apollinare di Laodicea cf. ad esempio: G. Voisin, *L'Apollinarisme*, Louvain 1901; H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1905; Ch. Kannengies-

suoi tentativi di risolvere lo scisma di Antiochia: nel 362, sotto l'imperatore Giuliano l'Apostata, i vescovi niceni esiliati dagli imperatori filoariani rientrarono nelle loro sedi episcopali, perché l'imperatore, pagano dichiarato, non si interessò più delle lotte confessionali. Anche san Lucifero di Cagliari andò ad Antiochia, dove la Chiesa cattolica era divisa fra il prete Paolino e il vescovo Melezio. Paolino era un partigiano intransigente della fede nicena. San Lucifero lo ordinò vescovo al posto del legittimo Melezio. Gli altri vescovi cattolici, però, tra cui Eusebio di Vercelli, non approvarono il comportamento di Lucifero, il quale, sdegnato, tornò in Sardegna. San Basilio poteva riconoscere in Melezio il legittimo vescovo di Antiochia[12], mentre l'elezione e l'ordinazione episcopale di Paolino, vescovo proposto ed appoggiato dalla minoranza eustaziana, erano canonicamente non ineccepibili[13]. Ciò nonostante, gli alessandrini appoggiavano Paolino. E, dal momento che Roma veniva informata sulla Chiesa orientale proprio da Alessandria, l'Occidente non appoggiò Melezio, e neanche la politica ecclesiastica di san Basilio. Egli vide che le sue lettere e i suoi messi non trovavano una giusta risposta di papa Damaso[14]. Fu una disgrazia se il vescovo di Roma non riconobbe che il problema dell'Oriente non erano più tanto i partiti ariani, quanto piuttosto la nuova tendenza teologica che rigettava la divinità dello Spirito Santo[15].

Per tale ragione, non si era in grado di apprezzare l'azione teologica dei neoniceni, i quali avevano riconosciuto due punti: 1) che nella conferma delle decisioni teologiche del Concilio di Nicea una giusta e precisa terminologia contribuiva alla loro adeguata comprensione; 2) che il problema della divinità e della personalità dello Spirito Santo doveva essere ulteriormente precisata. I Cappadoci risolsero il primo punto dando un preciso contenuto ai termini οὐσία e ὑπόστασις, fino ad allora ancora scambievoli. L'οὐσία esprimerà, d'ora in poi, solamente la "sostanza" di Dio, e la ὑπόστασις sarà adoperata soltanto per esprimere l'esistenza individua tramite la quale la sostanza divina si manifesta nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. In tal modo, la formula μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις diventerà l'espressione classica della

ser, *Apollinare di Laodicea (apollinarismo)*, NDPAC I 417-421; A. Capone, *La polemica apollinarista alla fine del IV secolo: la lettera di Gregorio di Nissa a Teofilo di Alessandria*, in: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)*, V.H. Drecoll – M. Berghaus, Leiden – Boston 2011, 499-517.

[12] A proposito di Melezio († nel 381), cf. M. Simonetti, *Melezio di Antiochia*, NDPAC II 3190-3191.

[13] Si vedano le lettere di Basilio ad Atanasio e Melezio (*Epistula* 66, ed. Courtonne, t. 1, Paris 1957, 156-159; *Epistula* 67, ed. Courtonne, t. 1, p. 156-160; *Epistula* 68, ed. Courtonne, t. 1, p. 160-161; *Epistula* 69, ed. Courtonne, t. 1, p. 161-164). Cf. anche *Storia della Chiesa*, II, p. 71.

[14] Cf. Basilius Caesariensis, *Epistula* 239, ed. Courtonne, t. 3, p. 59-61. Cf. anche *Storia della Chiesa*, II, p. 71-72.

[15] Cf. *Storia della Chiesa*, II, p. 72.

teologia trinitaria[16]. Ciascuna delle tre ipostasi divine possiede le sue caratteristiche: la prima ipostasi è la paternità (πατρότης), la seconda è la filialità (υἱότης), la terza, infine, è la santificazione (ἁγιασμός). Inoltre, ciascuna di queste tre ipostasi divine può essere chiamata anche, e lo è realmente, "persona" (πρόσωπον)[17]. Per differenziare le tre persone divine, in san Gregorio Nazianzeno si trovano i vocaboli ἀγεννησία (riguardo al Padre), πόρευσις (riguardo al Figlio) ἔκπεμψις (riguardo allo Spirito Santo)[18]. Anche se san Basilio non applica chiaramente l'ὁμοούσιος allo Spirito Santo, ciò nonostante professa la sua divinità e la consustanzialità con il Padre. San Gregorio di Nazianzo, però, professa palesemente la divinità e la consustanzialità dello Spirito Santo rispetto al Padre[19].

Per quanto riguarda la processione dello Spirito Santo, i Cappadoci si servirono preferibilmente dell'espressione "dal Padre attraverso il Figlio"[20]. Rimane merito dei neoniceni l'aver portato ad una adeguata definizione la teologia trinitaria, l'aver elaborato la risoluzione di fede del primo Concilio di Costantinopoli, e l'aver, in tal modo, favorito una costante accettazione della teologia nicena[21].

Anche la politica dello stato, degli anni 378-379, favorì l'avvicinarsi del trionfo dell'azione teologico-diplomatica dei neoniceni e, quindi, della proclamazione del dogma pneumatologico al primo Concilio di Costantinopoli. Infatti, in quel periodo, l'imperatore Valente dovette sopprimere una nuova sommossa dei Goti nei Balcani, e per questa azionie bellica fu aiutato da suo nipote Graziano (divenuto imperatore nel 375)[22]. E, prima di partire per la guerra, Valente annullò i decreti con i quali erano stati esiliati e banditi i vescovi cattolici. Grazie a codesti decreti dell'imperatore, Alessandria ed Antiochia riebbero i loro vescovi Pietro e Melezio. Senza aspettare l'aiuto dell'esercito di Graziano, Valente si impegnò in una decisiva battaglia e, presso Adrianopoli il 9 agosto 378, perse la vita. Nel gennaio del 379, Graziano associò all'impero

[16] Cf. specialmente: Basilius Caesariensis, *Epistula* 38, ed. Courtonne, t. 1, p. 81-92; idem, *Epistula* 236, ed. Courtonne, t. 3, p. 47-55. Cf. anche *Storia della Chiesa*, II, p. 72.

[17] Cf. *Storia della Chiesa*, II, p. 72.

[18] Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 25, 16, 1-33, ed. J. Mossay – G. Lafontaine, SCh 284, Paris 1981, 194-198. Cf. anche *Storia della Chiesa*, II, p. 72.

[19] Cf. Basilius Caesariensis, *Contra Eunomium* III 5, 1-38, ed. B. Sesboüe – G.-M. de Durand – L. Doutreleau, SCh 305, Paris 1983, 162-164 (Θεότης αὐτοῦ); Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 12, 6, 1-17, ed. M.-A. Calvet-Sebasti, SCh 405, Paris 1995, 360. Cf. anche *Storia della Chiesa*, II, p. 73.

[20] Cf. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* XVIII 45, 24-34, ed. B. Pruche, SCh 17bis, Paris 1968, 408; idem, *Contra Eunomium* II 34, 10-35, SCh 305, 140-142; Gregorius Nyssenus, *Quod non sint tres dii*, PG 45, 125C, 128A, 128B-C, 129B i 133C.

[21] Cf. *Storia della Chiesa*, II, p. 73.

[22] Flavio Graziano (latino: Flavius Gratianus; nato a Sirmio, il 18 aprile/23 maggio 359 – morto a Lione, il 25 agosto 383) fu imperatore romano dal novembre 375 fino alla sua morte.

il generale spagnolo Teodosio affidandogli la parte orientale dell'impero[23]. Tutti e due gli imperatori erano cattolici niceni[24].

2. La vittoria dell'ortodossia nicena: Il primo concilio di Costantinopoli (381). In una lettera inviata "agli occidentali" – ossia indirizzata soprattutto al vescovo di Roma Damaso – del 377, san Basilio di Cesarea aveva già affermato che l'Oriente e l'Occidente avrebbero dovuto trovare delle necessarie definizioni sulle questioni di fede causate dall'insegnameto erroneo di di Eustazio di Sebaste[25] e di Apollinare di Laodicea, nonché dal sostegno di Paolino di Antiochia alle idee di Marcello di Ancira (appoggiato anche dall'Occidente e dalla stessa Roma). Egli stesso, però, constatò che sotto l'imperatore Valente non si poteva celebrare un concilio di stampo ecumenico[26]. Ma nell'autunno dell'anno 379, su iniziativa di Melezio di Antiochia, che con la morte di san Basilio (il 1° gennaio del 379) era divenuto la personalità-guida della maggioranza ortodossa nicena, centocinquantatré vescovi si riunirono ad Antiochia e dichiararono l'unità di fede con Roma[27]. Tale azione si intonava con la politica religiosa dell'imperatore cattolico Teodosio, ma menava anche verso una proficua soluzione dello scisma di Antiochia[28]. Poco prima del sinodo di Antiochia, l'imperatore Graziano, e i suoi coreggenti Valentiniano II e Teodosio, avevano promulgato un editto che proibiva le eresie e riconfermava i decreti emanati a favore dei cattolici[29]. La dichiarazione di governo dell'imperatore sulla propria politica religiosa non si fece attendere. L'editto di Tessalonica *Cunctos populos*, del 28 febbraio del 380, proclamava che egli desiderava che tutti i popoli vivessero nella religione trasmessa dall'apostolo Pietro e professata dal vescovo Damaso di Roma e da Pietro vescovo di Alessandria[30]. Ora,

[23] Cf. Theodoretus, HE V 6, 3, GCS 44, 285, 17-19.

[24] Cf. *Storia della Chiesa*, II, p. 73.

[25] Cf. E. Stanula, *Eustacjusz z Sebasty*, in: C. Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001², 69.

[26] Cf. Basilius Caesariensis, *Epistula* 263, ed. Courtonne, t. 3, p. 121-126 (specialmente cap. 5, ed. Courtonne, t. 3, p. 125-126). Cf. anche *Storia della Chiesa*, II, p. 73-74.

[27] Cf. G. Bardy, *Le concile d'Antioche (379)*, RBen 45 (1933) 196-213; *Storia della Chiesa*, II, p. 74.

[28] Se quest'ultima fu veramente trovata non si può stabilire con sicurezza sulla base delle notizie contraddittorie in Socrates, HE V 5, 1-8, ed. G.H. Hansen – M. Širinjan, GCS NF 1, Berlin 1995, 276, 27 - 277, 18, e Theodoretus, HE V 3, 9-16, GCS 44, 280, 22 - 282, 8. La storia ulteriore dei cristiani di Antiochia negli anni successivi parla piuttosto a favore del contrario.

[29] Cf. CTh XVI 5, 5 (del 3 VIII 379), ed. Th. Mommsen – P.M. Meyer, ŹMT 71, Kraków 2014 = SCL 7, 42-43.

[30] Cf. ibidem XVI 1-2, SCL 7, 1-2: "Imppp Gratianus, Valentinianus et Theodosius AAA. Edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti,

soltanto chi accettava questa professione di fede poteva essere considerato cristiano ortodosso. Gli altri erano considerati eretici e dovevano chiamare le loro Chiese "conventicole" ed aspettarsi una punizione dello stato[31]. L'editto di Teodosio il Grande ebbe le più radicali valutazioni. Con questo decreto, l'imperatore dichiarava di ammettere e favorire soltanto la professione di fede della maggioranza degli abitanti dell'impero[32]. Che egli, tuttavia, volesse mettere in atto il suo programma di politica religiosa attraverso i niceni, è evidente nello stesso stesso, che indica che tutti devono professare la religione dei due vescovi delle due più importanti sedi della cristianità: di papa Damaso e di Pietro di Alessandria. E non è uno scostarsi da questa norma, ma soltanto un'interpretazione alla situazione speciale della parte orientale dell'impero, il fatto che un editto del gennaio del 381 assimila questa fede al *Credo* del primo Concilio ecumenico di Nicea[33]. Da un sicuro seguace di tale *Credo*, il vescovo Acolio di Tessalonica, l'imperatore Teodosio si era fatto battezzare quando, nel 380, fu colpito da una malattia[34]. E, allorché nel mese di novembre del 380 si recò a Costantinopoli, anche qui organizzò tutto in modo assai chiaro. Il vescovo ariano Demofilo rifiutò di passare all'ortodossia nicena e dovette, quindi, cedere la cattedra al niceno san Gregorio di Nazianzo, che già da un anno si occupava della cura pastorale dei cattolici niceni e che ora l'imperatore stesso insediò a Costantinopoli presso la chiesa degli Apostoli[35].

L'intento di celebrare un concilio dovette presentarsi dopo la dipartita dell'imperatore Valente, e l'imperatore Teodosio il Grande palesò un simile proposito già nella primavera dell'anno 380, e lo comunicò primariamente al vescovo Acolio di Tessalonica[36], il quale informò il vescovo Damaso di Roma

---

reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere 'nec concilia abula eorum ecclesiarum nomen accipere', divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitro sumpserimus, ultione plectendos. Dat III kal. mar. Thessalonicae Gratiano A. V et Theodosio A. I cons"; "Vogliamo che tutti i popoli, che ci degniamo di possedere sotto il nostro dominio, seguano la religione che san Pietro apostolo ha trasmesso ai Romani, attualmente professata dal Pontefice Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria, uomo di santità apostolica; cioè che, conformemente all'insegnamento apostolico e alla dottrina evangelica, si creda nell'unica divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in tre eguali persone. Chi segue questa norma sarà chiamato cattolico cristiano, gli altri, invece, saranno ritenuti stolti eretici; alle loro assemblee non daremo il nome di chiesa. Essi saranno condannati soprattutto dal castigo divino, poi dalla nostra autorità, che ci viene dal Giudice Celeste. Dato a Tessalonica nel terzo giorno delle Calende di marzo, nel consolato quinto di Graziano Augusto e primo di Teodosio Augusto", traduzione di Bazyli Degórski.

[31] Cf. ibidem.

[32] Anche i'imperatore Valentiniano I emanò un editto contro i manichei (cf. CTh XVI 5, 3, SCL 7, 41) e favorì il cristianesimo con numerosi decreti.

[33] Cf. ibidem XVI 5, 6, SCL 7, 43-44, dispone, inoltre, il ritorno delle Chiese ai vescovi cattolici, mentre vieta agli eretici di possedere chiese e di soggiornare nelle città.

[34] Cf. Socrates, HE V 6, 3-6, GCS NF 1, 277, 24 - 278, 11; Sozomenus, HE VII 4, 3, ed. J. Bidez – G.H. Hansen, GCS 50, Berlin 1960, 305, 3-8. Cf anche *Storia della Chiesa*, II, p. 75-76.

[35] Cf. Socrates, HE VII 5, 1-7, GCS NF 1, 350-351.

[36] Acolio, morto nel 338, nella disputa antiariana seguì una linea del tutto ortodossa. Partecipò

circa il proposito dell'imperatore Teodosio[37]. I temi che necessitavano una deliberazione conciliare erano peculiarmente presenti nell'Oriente cristiano: lo scisma di Antiochia e la travagliata questione pneumatologica. Le missive dell'imperatore Teodosio il Grande, che invitavano i vescovi dell'impero presso la città imperiale di Costantinopoli, per il mese di maggio del 381, dovevano essere state scritte poche settimane dopo l'inizio dell'anno, per offrire ai vescovi partecipanti il tempo adeguato per i preparativi e per l'arrivo[38]. Le liste dei padri sinodali ne indicano (forse simbolicamente od approssimativamente) centocinquanta, dei quali quasi la metà (ben 71 partecipanti) proveniva dalle diocesi d'Oriente e rappresentava il gruppo più consistente guidato dallo stesso vescovo Melezio di Antiochia. Egli era venuto dapprima alla città imperiale di Costantinopoli e forse aveva influito sulla scelta dei vescovi da convocare al concilio. Anche gli altri padri conciliari, tra cui i due fratelli di san Basilio di Cappadocia – san Gregorio di Nissia e san Pietro di Sebaste ed il loro amico sant'Anfilochio di Iconio – erano amici di Melezio di Antiochia. Erano quasi del tutto assenti i vescovi dei litorali dell'Asia Minore dove si tovava la maggioranza degli "pneumatomachi", e mancavano all'inizio i vescovi egiziani. Anche il vescovo Acolio di Tessalonica arrivò soltanto dopo l'inizio del concilio. L'imperatore Teodosio invitò al concilio anche i vescovi pneumatomachi. Non possiamo, però, conoscere con precisione le vicende e le discussioni con i trentasei pneumatomachi dei quali la guida fu il vescovo Eleusio di Cizico[39]. Una dottrina dogmatica circa la divinità dello Spirito Santo sarebbe stata di poco valore senza una discussione e un dibattito in proposito fatti alla presenza degli stessi pneumatomachi[40].

Prima dell'apertura del concilio di Costantinopoli, i vescovi furono ricevuti dall'imperatore Teodosio che si rivolse con parole molto riverenti il vescovo Melezio di Antiochia e lo propose come presidente dell'intera assemblea. Le riunioni del concilio non ebbero luogo nel palazzo imperiale e l'imperatore Teodosio né vi partecipò di persona, né vi si fece rappresentare, e ciò affinché fosse garantita la massima libertà di discussione. Dato che, come nel caso del primo Concilio di Nicea (325), anche del primo Concilio di Costantinopoli non ci è pervenuto il resoconto delle sedute, non è possibile conoscere esattamente lo svolgimento delle dispute teologiche[41].

La prima questione presa in considerazione sarà stata, senza dubbio, il riconoscimento di san Gregorio Nazianzeno come legitimo vescovo della capitale

---

al primo Concilio di Costantinopoli (del 381). Egi partecipò anche al sinodo di Roma, sotto san Damaso, nel 382. Per quando riguarda Acolio, cf. E. Prinzivalli, *Acolio*, NDPAC I 56.

[37] Cf. *Storia della Chiesa*, II, p. 75.

[38] Cf. ibidem, II, p. 75-76. Non ci è pervenuto il testo di questa lettera, ma Socrate Scolastico (HE V 8, 6, GCS NF 1, 279, 25-26) indica come data d'inizio delle sedute il maggio del 381.

[39] Per quanto riguarda Eleusio, cf. M. Spinelli, *Eleusio di Cizico*, NDPAC I 1625-1626.

[40] Cf. *Storia della Chiesa*, II, p. 76.

[41] Cf. ibidem.

imperiale di Costantinopoli, contro la cui nomina avrebbe potuto opporsi il canone quindicesimo del concilio di Nicea[42], che proibiva il trasferimento di un vescovo ad un'altra sede episcopale. Ma, poiché san Gregorio non aveva mai preso in possesso la diocesi di Sasima[43], il concilio poté dichiarare regolare la sua elezione[44].

In collegamento con questo caso, dovette essere definito anche il canone quarto del concilio[45], conformemente al quale non era valida l'ordinazione di Massimo, avvenuta ad Alessandria senza il volere del vescovo Gregorio[46].

Nei primi giorni del concilio di Costantinopoli (381) morì, però, il suo presidente, Melezio di Antiochia[47]. Il concilio fu presieduto allora dal vescovo cattolico di Costantinopoli san Gregorio Nazianzeno. E subito egli dovette affrontare la travagliata e spinosa questione riguardante la successione di Melezio ad Antiochia. Egli, però, non riuscì a far passare il suo suggerimento di lasciare aperta la questione fino alla morte di Paolino di Antiochia, ma neanche il concilio ne arrivò ad un preciso accordo[48].

All'inizio del concilio doveva essere collocato anche il dibattito riguardante la divinità dello Spirito Santo. Anche l'imperatore Teodosio il Grande voleva unificare la maggioranza ortodossa nicena con gli pneumatomachi. Nonostante, però, tutti gli sforzi dei padri conciliari non ci fu modo di persuadere, a riconoscere la divinità dello Spirito Santo, il gruppo guidato dal vescovo

---

[42] *Concilium Nicaenum* (325) can. 15, ed. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2001 = DSP 1, 40: "Del clero che si sposta di città in città. Per i molti tumulti ed agitazioni che avvengono, è sembrato bene che sia del tutto eleminata la consuetudine, che in qualche parte è emersa, contro le norme ecclesiastiche, in modo che né vescovi né presbiteri, né diaconi si spostino da una città all'altra. Che se qualcuno, dopo questa disposizione del santo e grande concilio, facesse qualcosa di simile, e seguisse l'antica usanza, questo suo trasferimento sarà senza dubbio considerato nullo, ed egli dovrà ritornare alla Chiesa per la quale fu eletto vescovo, o presbitero, o diacono", traduzione di B. Degórski. Cf. Socrates, HE V 8, 4, GCS NF 1, 279, 20-21; ibidem V 8, 11, GCS NF 1, 280, 11-13; Sozomenus, HE VII 7, 1, GCS 50, 308, 14-16; ibidem VII 7, 3, GCS 50, 308, 24-26; ibidem VII 7, 6-9, GCS 50, 309, 9 - 310, 8.

[43] Sasima una antica città della Cappadocia, ora nella Turchia centro-meridionale, corrispondente all'attuale villaggio di Hasanköy.

[44] Cf. Sozomenus, HE VII 7, 6, GCS 50, 309, 9-15; Theodoretus, HE V 8, 2, GCS 44, 287, 8-14. Cf. anche *Storia della Chiesa*, II, p. 76.

[45] *Concilium Constantinopolitanum* (381) can. 4, ed. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24 = DSP 1, 72: "Le ordinazioni conferiti da Massimo non sono validi. A proposito di Massimo il Cinico e dei disordini sorti a causa di lui a Costantinopoli, dichiariamo che Massimo non è stato mai vescovo, né è tale oggi, similmente anche quelli che sono stati da lui ordinati di qualsiasi grado clericale, perché tutto ciò che è stato fatto a causa di lui e tutto ciò che egli stesso ha fatto è invalido", traduzione di B. Degórski.

[46] Cf. *Storia della Chiesa*, II, p. 77.

[47] Cf. Gregorius Nazianzenus, *Carmen de vita sua* 1573-1582, PG 37, 1138A - 1139A; Socrates, HE V 9, 3-5, GCS NF 1, 282, 1-7; ibidem VI 3, 11, GCS NF 1, 314, 21 - 315, 2; Sozomenus, HE VII 10, 5, GCS 50, 313, 24-29.

[48] Cf. Gregorius Nazianzenus, *Carmen de vita sua* 1583-1590, PG 37, 1139A - 1140A; idem, *Oratio* 42, 20-22, SCh 384, 90-100. Cf. anche *Storia della Chiesa*, II, p. 77.

Eleusio di Cizico il quale scrisse una lettera nella quale metteva in guardia gli pneumatomachi dall'accettare il simbolo niceno[49].

Avendo l'imperatore Valentiniano I mantenuto nelle loro sedi tutti i vescovi di allora, soltanto la loro morte poteva cambiare la situazione delle diocesi: la morte del vescovo Aussenzio di Milano[50], nel 373, e quella di Germinio di Sirmio[51], verso il 374, levarono agli ariani queste importanti diocesi. Alla morte di Aussenzio regnò ancora Valentiniano I; allorché i cristiani milanesi ebbero eletto il consolare Ambrogio[52], l'imperatore poté pensare, sbagliandosi, di aver, in tal modo, assicurata la continuazione della sua politica di neutralità. Si illudeva, però, perché sant'Ambrogio stava per diventare uno dei più importanti difensori dell'ortodossia nicena. Morto Valentiniano, Ambrogio intervenne nell'Illirico in occasione della nomina del successore di Germinio ed ottenne di autorità l'elezione del niceno Anemio[53].

---

[49] Cf. *Storia della Chiesa*, II, p. 77.

[50] Aussenzio di Milano (nato probabilmente a *Durostorum* [Silistra] in una data per noi sconosciuta – morto a Milano, nel 374) fu vescovo ariano di Milano dal 355 fino alla sua morte. Era originario della Cappadocia, o era Goto, proveniente dalla città di *Durostorum*, l'odierna Silistra, sul delta del Danubio. Nel 343, Aussenzio fu ordinato diacono ad Alessandria dall'ariano Gregorio di Cappadocia. In seguito, andò a Milano, diventando discepolo di Dionisio, vescovo di Milano. Quando Costanzo II depose Dionisio, in quanto cattolico, Aussenzio, appoggiato dall'imperatrice filoariana Giustina, fu eletto vescovo di Milano. Nel 369, Aussenzio fu scomunicato dal vescovo di Roma, san Damaso. Aussenzio rimase vescovo di Milano fino alla sua morte, quando fu sostituito da sant'Ambrogio. Cf. Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum* 75, PG 25, 784B-D; D.H. Williams, *The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the* Liber contra Auxentium, ChH 61 (1992) fasc. 1, 7-22; M. Simonetti, *Aussenzio di Milano*, NDPAC I 662-663.

[51] Germinio di Sirmio (nato a Cizico [Ellesponto] – morto a Sirmio nel 374 circa) fu eletto vescovo di Sirmio nel 351 per sostituire il deposto vescovo Fotino. Collaborò alla politica filoariana di Ursacio di Singiduno e di Valente di Mursa. Nel 366, però, abbandonò il *Credo* di Rimini (359) abbracciando uno più marcatamente antiariano (non avente, però, l'ÐmooÚsioj). Cf. M. Simonetti, *Germinio di Sirmio*, NDPAC II 2106-2107.

[52] Aurelio Ambrogio (*Aurelius Ambrosius*; nato a Treviri, nel circa 339-340 – morto a Milano, nel 397). Il biografo di sant'Ambrogio, Paolino, narra nella *Vita S. Ambrosii* 7-8 che, allo scopo di dissuadere i milanesi dal farlo eleggere vescovo, sant'Ambrogio provò anche a macchiare la sua buona fama. Ma, dato che i fedeli non demordevano, egli tentò addirittura di fuggire. I milanesi, quindi, si rivolsero all'imperatore Valentiniano I. Allora, sant'Ambrogio fu ordinato vescovo, probabilmente il 7 dicembre 374. Cf. F. Homes Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935; A. Paredi – J. Costelloe, *Saint Ambrose: His Life and Times*, Notre Dame 1964; N.B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, The Transformation of the Classical Heritage 22, Berkeley 1994; Ch. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, Tübingen 1995; C. Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Cinisello Balsamo 1996; E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004; M.G. Mara, *Ambrogio di Milano*, NDPAC I 229-235.

[53] Anemio (è sconosciuta per noi la data della sua nascita; neanche la data della sua morte ci è del tutto certa, comunque prima del 391: 382/391) vescovo di Sirmio imposto da sant'Ambrogio nonostante l'opposizione dell'imperatrice Giustina (cf. Paulinus Mediolanensis, *Vita S. Ambrosii* 11, PL 14, 32D - 33A). Partecipò al sinodo di Aquileia (381) e a quello di Roma (382). Cf. E. Prinzivalli, *Anemio*, NDPAC I 290.

Nel mese di luglio del 378, si riunì a Sirmio[54] un sinodo. L'importanza principale di questa assemblea non si trova tanto nei tentativi di negoziati con i vescovi Orientali circa gli pneumatomachi macedoniani e lo scisma di Antiochia, quanto nella deposizione dei sei vescovi filoariani dell'Illirico. Due altri vescovi filoariani, Palladio di Ratiaria[55] e Secondiano di Singiduno[56] (l'odierna Belgrado), si erano astenuti dal venire al sinodo.

A Costantinopoli, invece, il vescovo eretico filoariano Demofilo[57] non aveva ancora avuto un rivale; ridonata la libertà cattolica, i niceni di Costantinopoli vollero avere un pastore e lo trovarono, in un romitorio dell'Asia minore, nella persona di san Gregorio Nazianzeno[58].

Il ripristino della pace della Chiesa necessitava la ripresa dei contatti con l'Occidente; lo intese bene Melezio di Antiochia. Infatti, nell'autunno dell'anno 379, egli riunì nella sua città vescovile i vescovi orientali, in numero di circa centocinquanta, tra cui era san Gregorio Nisseno, i quali sottoscrissero le formule dogmatiche che Roma aveva inviato (prevalentemente contro Apollinare di Laodicea). Gli Orientali aderirono all'insegnamento dogmatico di san Damaso di Roma e dei vescovi occidentali e spedirono a Roma i testi da loro firmati. I padri sinodali erano, però, tutti favorevoli a Melezio[59].

Se Melezio assunse l'incarico di guida dell'episcopato orientale, l'imperatore Teodosio non soltanto non fece nulla per appoggiare e promuovere la sua

[54] Sirmio (*Sirmium*), l'odierna Sremska Mitrovica in Serbia, fu un'importante città della Pannonia romana lungo il fiume Sava. Cf. N. Cambi, *Sirmium, I. Le origini cristiane*, NDPAC III 5023-5024.

[55] Palladio di Ratiaria (è sconosciuta per noi la data della sua nascita; morì dopo il 383), capo e guida del partito ariano dell'Illirico. Il sinodo di Aquileia del 381 lo condannò e lo depose insieme con Secondiano di Singiduno. Nel 383 andò a Costantinopoli dall'imperatore Teodosio chiedendo, invano, l'abrogazione della sua deposizione. Cf. M. Simonetti, *Palladio di Ratiaria*, NDPAC III 3784.

[56] Secondiano di Singiduno (non conosciamo esattamente le date della sua vita; morì dopo il 381), vescovo ariano di Singiduno (l'odierna Belgrado) alla morte del vescovo ariano Ursacio (370-375 circa). Il sinodo di Aquileia del 381 lo condannò e lo depose insieme con Palladio di Ratiaria. Cf. M. Simonetti, *Secondiano di Singidunum*, NDPAC III 4831.

[57] Demofilo di Costantinopoli (morto nel 387) di tendenza ariana moderata, in veste di vescovo di Beroea (in Traccia) fu uno della delegazione dei vescovi orientali che, nel 345, consegnò a Milano all'imperatore Costante la famosa Ἔκθεσις μακροστιχός. Demofilo, nel 351, partecipò al sinodo di Sirmio. Negli anni 356-357, fu esiliato presso di lu, a Beroea, papa Liberio. Nell'anno 370, l'imperatore Valente appoggiò la sua elezione a vescovo di Costantinopoli. Nel 380 respinse la volontà dell'imperatore Teodosio il Grande di accettare la fede nicenea e fu costratto ad abbandonare la sede e si spostò in Traccia. Cf. M. Simonetti, *Demofilo di Costantinopoli*, NDPAC I 1359.

[58] Nativo di Arianzo (329/330), noto alla tradizione posteriore come Gregorio "il Teologo". Con san Basilio di Cesarea in Cappadocia, di cui fu amico e del quale subì il fascino, e di san Gregorio di Nissa è uno dei più grandi Padri che illustrarono la Cappadocia nel IV secolo. Cf. J. Gribomont, *Gregorio di Nazianzo*, NDPAC II 2461-2466.

[59] Il sinodo di Antiochia è un sinodo locale che si è tenuto ad Antiochia di Siria nel 379. Per eliminare lo scisma di Antiochia che divideva la comunità cattolica, divisa tra la fedeltà a Melezio e Paolino II, fu deciso che alla morte di uno dei due l'altro sarebbe rimasto l'unico vescovo. Cf. M. Simonetti, *Antiochia di Siria*, II. *Concili*, NDPAC I 350.

azione ma, al contrario, si dimostrò favorevole a Paolino di Antiochia. L'editto di Teodosio, del 28 febbraio 380, pur non pronunciando sanzioni contro i colpevoli, obbliga tutti a professare "la religione che l'Apostolo Pietro insegnò ai Romani anticamente e che ora è professata dal pontefice Damaso e da Pietro vescovo di Alessandria, uomo di santità apostolica"[60]. Questo *Credo* implicava la fede nella divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, nelle tre Persone Divine aventi un'identica unità nella loro Trinità. L'imperatore Teodosio non parlò affatto dello ὁμοούσιος e non nominò il primo concilio di Nicea del 325, ma indicò la sua volontà mostrando nel vescovo Damaso di Roma e nel vescovo Pietro di Alessandria i difensori e i cultori per eccellenza dell'ortodossia cattolica. Con tutto ciò, l'imperatore sembrava schierarsi in favore del vescovo Paolino di Antiochia, lodando i suoi sostenitori[61].

A Costantinopoli, invece, l'imperatore Teodosio negò di riconoscere Massimo, e poi lo fece persino espellere da Alessandria ove si era rifugiato; fin dal suo arrivo nella capitale, espulse anche Demofilo di Costantinopoli, che negava la fede nicena, ed insediò nella basilica degli Apostoli Gregorio di Nazianzo. Un concilio ecumenico, quindi, doveva decidere l'attribuzione della sede e regolare le altre questioni ecclesiastiche[62].

Il primo Concilio di Costantinopoli fu iniziato nel mese di maggio del 381. Vi erano presenti addirittura centocinquanta vescovi da tutto l'Oriente, tranne l'Egitto: settantuno dalla diocesi di Oriente, riuniti intorno a Melezio; ventotto dalla diocesi del Ponto, tra i quali Elladio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Pietro di Sebaste, fratelli di Basilio, e Anfilochio di Iconio; molto meno ve ne erano delle diocesi di Tracia e di Asia, le cui province della Lidia, dell'Ellesponto, della Proconsolare e delle Isole non erano rappresentate. Bisogna dire che queste regioni erano in gran parte passate all'eresia semiariana, dichiaratasi ai sinodi di Cizico (376) e di Antiochia di Caria (378-379?). Trentasei vescovi di questo partito, convocati al concilio, vi si presentarono, ma non poterono parteciparvi, dal momento che avendo respinto il *Credo* niceno. Tuttavia, fu ricordata loro la legazione inviata poco prima dal sinodo di Lampsaco a papa Liberio e come questa legazione avesse ristabilito rapporti di comunione con i cattolici niceni[63]. San Gregorio Nazianzeno, dovendo predicare sullo Spirito Santo nel giorno di Pentecoste, usò il massimo riguardo verso i macedoniani e li esortò ad unirsi alla Chiesa[64]. Tutto fu inutile, perché gli pneumatomachi respinsero lo ὁμοούσιος e lasciarono Costantinopoli scrivendo ai loro fedeli

[60] Cf. P. Barceló – G. Gottlieb, *Das Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380. Adressaten und Zielsetzung*, in: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstaggewidmet. Seminar für Alte Geschichte der Universität*, hrsg. K. Dietz – D. Hennig – H. Kaletsch, Würzburg 1993, 409-423.

[61] Cf. *Storia della Chiesa*, II, p. 76-79.

[62] Cf. ibidem.

[63] Cf. Socrates, HE V 8, 5-8, GCS NF 1, 279, 23 - 289, 6; Sozomenus, HE VII 7, 2-5, GCS 50, 308, 20 - 309, 9.

[64] Cf. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 41, ed. C. Moreschini, SCh 358, Paris 1990, 312-354.

una lettera nella quale raccomandavano ad essi di non professare mai la fede di Nicea[65].

Ora, riportiamo il testo del dogma trinitario, riguardante la Terza Persona della Santissima Trinità, proclamato solennemente durante il primo Concilio di Costantinopoli[66].

> "[Πιστεύομεν] καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν"[67].

Il primo Concilio di Costantinopoli completò il simbolo niceno del 325. Infatti, accanto ai suoi due primi articoli, ampliò il terzo riguardante lo Spirito Santo. Esso sembra moderato in quanto parla della Terza Persona della Trinità come Dio, venendo in tal modo incontro ai macedoniani. La divinità dello Spirito Santo viene messa in rilievo soprattutto tramite l'espressione τὸ κύριον, con la quale si riconosce lo Spirito Santo non come uno spirito servile, bensì come Spirito che possiede la signoria e, pertanto, appartiene alla sfera divina. La κυριότης si oppone alla κτίσις. Il termine ζωοποιόν pare meno forte e può sembrare più debole, ma non si deve dimenticare che con la comunicazione della vita vengono incluse la divinizzazione e la santificazione, nonché l'intera attività creatrice dello Spirito Santo. L'espressione ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον ha sapore propriamente antimacedoniano. Essa constata, infatti, che anche lo Spirito Santo deriva dall'ipostasi del Padre e, perciò, egli non può essere considerato una semplice creatura del Figlio. Anche per lo Spirito Santo, come per il Figlio, la fonte della divinità rimane il Padre. La formula più espressiva è, senza dubbio, σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον, καὶ συνδοξαζόμενον. Questa, infatti, include implicitamente lo ὁμοούσιος. Solo in forza della verità che lo Spirito Santo è unito al Padre e al Figlio, egli esiste con loro nella κοινωνία τῆς φύσεος, e anch'egli possiede con loro la ὁμοτιμία.

L'espressione riguardante lo Spirito profetico (λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν) sottolinea il carattere personale dello Πνεῦμα, e ne stabilisce il più intimo nesso con il Padre e con il Figlio. Quest'espressione conferma, inoltre, la verità che solamente nello Spirito Santo è possibile riconoscere l'unità e la continuità dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Addivenuti ad una soluzione nei confronti delle istanze dei macedoniani, i padri conciliari stilarono il cosiddetto "Tomo", ove elencarono tutti gli errori dell'epoca. Purtroppo, il testo originale del "Tomo" è andato

---

[65] Cf. Socrates, HE V 8, 10, GCS NF 1, 280, 9-11; Sozomenus, HE VII 7, 5, GCS 50, 309, 8-9.

[66] Per quanto concerne il primo Concilio di Costantinopoli e il suo *Credo*, cf. ad esempio: G.L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967 (ed. critica); J.D.N. Kelly, *I Simboli di fede della chiesa antica: nascita, evoluzione, uso del Credo*, Napoli 1987; E. Lodi, *Il Credo ecumenico pregato nella liturgia bizantina e romana*, Padova 1990; idem, *Il Credo niceno-costantinopolitano nella liturgia romana*, Le voci della preghiera 7, Genova 1995.

[67] Concilium Constantinopolitanum (381), *Expositio fidei CL Patrum*, DSP 1, 68.

perduto. Lo conosciamo soltanto grazie all'*epistula synodica*, inviata nel 382 ai vescovi occidentali[68].

Secondo quest'epistola, la fede nicena è conforme alla tradizionale ed apostolica fede antica e al comando battesimale dato agli apostoli dal Signore Gesù, che confessa che l'unica divinità, l'unico potere e l'unica οὐσία del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo devono essere considerati in tre ipostasi o persone complete e distinte. Per tale motivo, non è possibile mescolare e scambiare le ipostasi e le loro proprietà, al modo di Sabellio. Ma non è neanche possibile sostenere, con gli ariani, gli eunomiani e gli pneumatomachi, che l'οὐσία o la divinità potrebbero essere separate, o che la Trinità potrebbe unirsi ad una natura creata[69].

Dobbiamo notare che il concilio prende nettamente le distanze dagli pneumatomachi, ponendoli sullo stesso livello degli ariani. Attraverso la formula dell'unica οὐσία e delle tre ipostasi, il "Tomo" conciliare confessa definitivamente la divinità e l'uguaglianza di essenza dello Spirito Santo.

***

Il primo Concilio di Costantinopoli non aveva inteso stabilire e stilare una nuova formula di fede, ma solo rafforzare e completare quella nicena. In questo senso, giustamente possiamo parlare del simbolo niceno-costantinopolitano. Esso, però, non può essere separato dal "Tomo" conciliare, che vi aggiunse le condanne delle eresie; perciò, *sensu stricto*, si può dire che la fede nicena sia stata reinterpretata a Costantinopoli nel 381, al termine della crisi ariana[70].

Il primo Concilio di Costantinopoli non fu propriamente ecumenico, poiché erano rappresentate solamente le Chiese dell'Asia minore, della Siria occidentale e della Palestina. Più tardi giunsero anche i vescovi egiziani ed alcuni vescovi dell'Illirico, gli unici rappresentanti dell'Occidente. Ciò nonostante, il primo Concilio di Costantinopoli venne riconosciuto come ecumenico da parte di tutte le Chiese dell'impero romano e dalla maggior parte delle Chiese fuori dall'impero, e ciò al più tardi attorno al 550; perciò, pur non essendo ecumenico in senso proprio, ebbe vastissima risonanza[71].

Infine, non si devono tacere i limiti della formulazione di Costantinopoli. Soprattutto va rilevato che la distinzione tra οὐσία e ὑπόστασις non venne approfondita e che fu lasciata aperta la questione della distinzione tra la

[68] Cf. A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15, Göttingen 1965, 239-253; M. Simonetti, *La crisi ariana del IV secolo*, SEA 11, Roma 1975, 527; B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Cultura Cristiana Antica, Roma 1986, 223-224.

[69] Cf. *Epistula Constantinopoli Concilii ad Papam Damasum et Occidentales Episcopos* 1-9, DSP 1, 74-86.

[70] Cf. Studer, *Dio salvatore*, p. 219-233.

[71] Cf. ibidem, p. 224.

generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo; infatti, la risposta, che si attendeva, fu pregiudicata dalla formula della processione dello Spirito Santo dal Padre. Ciò, purtroppo, darà motivo ad ulteriori discussioni che divideranno ulteriormente la Chiesa[72].

FIRST COUNCIL OF CONSTANTINOPLE (381). A HISTORICAL AND THEOLOGICAL SKETCH

(Summary)

Article briefly discusses the history, or rather "pre-history", of the First Ecumenical Council of Constantinople (381), highlighting all those people who have made an outstanding contribution to his calling and have an impact on the course of its deliberations, as well as to develop and solemn announcement dogma concerning the deity of the Holy Spirit. Thus, the article focuses on the diplomatic and theological activities of Cappadocian Fathers as such, but primarily focuses on the person of the bishop of Caesarea in Cappadocia – St. Basil the Great.

PIERWSZY SOBÓR KONSTYNTYNOPOLITAŃSKI (381). SZKIC HISTORYCZNO-TEOLOGICZNY

(Streszczenie)

Artykuł krótko omawia dzieje, czy raczej „prehistorię", pierwszego soboru powszechnego w Konstantynopolu z 381 r., uwypuklając te wszystkie postacie, które w sposób szczególny przyczyniły się do jego zwołania i miały wpływ na przebieg jego obrad, a zatem także na wypracowanie i uroczyste ogłoszenie dogmatu dotyczącego bóstwa Ducha Świętego. Tak więc, artykuł skupia się na działalności dyplomatyczno-teologicznej Ojców Kapadockich, a wśród nich przede wszystkim na osobie biskupa Cezarei Kapadockiej – św. Bazylego Wielkiego.

Key words: patristic theology, I[st] Council of Constantinople, pneumatology.

Parole chiave: teologia patristica, Concilio di Costantinopoli I, pneumatologia.

Słowa kluczowe: teologia patrystyczna, I Sobór Konstantynopolitański, pneumatologia

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Athanasius Alexandrinus, *Historia Arianorum*, PG 25, 691A - 796C.

Basilius Caesariensis, *Contra Eunomium*, ed. B. Sesboüe – G.-M. de Durand – L. Doutreleau, SCh 305, Paris 1983, 10-174.

[72] Cf. ibidem, p. 225-226.

Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche, SCh 17bis, Paris 1968.
Basilius Caesariensis, *Epistulae*, ed. Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, t. 1-3, Paris 1957-1966.
Codex Theodosianus, ed. Th. Mommsen – P.M. Meyer, *Codicis Theodosiani Liber Sextus Decimus*, ŹMT 71, Kraków 2014 = SCL 7.
Concilium Constantinopolitanum (381), *Canones*, ed. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24 Kraków 2001 = DSP 1,70-72.
Concilium Constantinopolitanum (381), *Expositio fidei CL Patrum*, ed. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24 Kraków 2001 = DSP 1, 68.
Concilium Nicaenum (325), *Canones*, ed. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2001 = DSP 1, 26-46.
Epistula Constantinopoli Concilii ad Papam Damasum et Occidentales Episcopos, ed. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24 Kraków 2001 = DSP 1, 74-86.
Gregorius Nazianzenus, *Carmen de vita sua*, PG 37, 1029A - 1166A.
Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, ed. M.-A. Calvet-Sebasti, *Discours* 6-12, SCh 405, Paris 1995; ed. J. Mossay – G. Lafontaine, *Discours 24-26*, SCh 284, Paris 1981; ed. C. Moreschini, *Discours* 38-41, SCh 358, Paris 1990; ed. J. Bernardi, *Discours 42-43*, SCh 384, Paris 1992.
Gregorius Nyssenus, *Quod non sint tres dii*, PG 45, 115A - 136A.
Paulinus Mediolanensis, *Vita S. Ambrosii*, PL 14, 28A - 50A.
Socrates, *Historia ecclesiastica*, ed. G.H. Hansen – M. Širinjan, GCS NF 1, Berlin 1995.
Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez – G.H. Hansen, GCS 50, Berlin 1960.
Theodoretus, *Historia ecclesiastica*, ed. L. Parmentier, GCS 44, Berlin 1954.

Studi

Barceló P. – Gottlieb G., *Das Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380. Adressaten und Zielsetzung*, in: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstaggewidmet. Seminar für Alte Geschichte der Universität*, hrsg. K. Dietz – D. Hennig – H. Kaletsch, Würzburg 1993, 409-423.
Bardy G., *Le concile d'Antioche (379)*, RBen 45 (1933) 196-213.
Bautz F.W, *Basilius der Große*, BBKL I 406-409.
Cambi N., *Sirmium. I. Le origini cristiane*, NDPAC III 5023-5024.
Capone A., *La polemica apollinarista alla fine del IV secolo: la lettera di Gregorio di Nissa a Teofilo di Alessandria*, in: *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008)*, V.H. Drecoll – M. Berghaus, Leiden – Boston 2011, 499-517.
Dassmann E., *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004.
Dossetti G.L., *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, Roma 1967.
Gribomont J., *Eustazio di Sebaste*, NDPAC I 1865-1866.
Gribomont J., *Gregorio di Nazianzo*, NDPAC II 2461-2466.
Hauschild W.D., *Basilius von Caesarea*, TRE V 301-313.
Homes Dudden F., *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935.
Jülicher A., *Basileios* 15, RE III/1, 52-54.
Kannengiesser Ch., *Apollinare di Laodicea (apollinarismo)*, NDPAC I 417-421.

Kelly J.D.N., *I Simboli di fede della chiesa antica: nascita, evoluzione, uso del Credo*, Napoli 1987.
Lenski N., *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley 2002.
Lietzmann H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1905.
Lodi E., *Il Credo ecumenico pregato nella liturgia bizantina e romana*, Padova 1990.
Lodi E., *Il Credo niceno-costantinopolitano nella liturgia romana*, Le voci della preghiera 7, Genova 1995.
Mara M.G., *Ambrogio di Milano*, NDPAC I 229-235.
Mara M.G., *Valente imperatore*, NDPAC III 5525.
Markschies Ch., *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, Tübingen 1995.
McLynn N.B., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, The Transformation of the Classical Heritage 22, Berkeley 1994.
Moreschini C., *Introduzione a Basilio il Grande*, Brescia 2005.
Paredi A. – Costelloe J., *Saint Ambrose: His Life and Times*, Notre Dame 1964.
Pasini C., *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Cinisello Balsamo 1996.
Prinzivalli E., *Acolio*, NDPAC I 56.
Prinzivalli E., *Anemio*, NDPAC I 290.
Ritter A.M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 15, Göttingen 1965.
Rousseau PH., *Basil of Caesarea*, Berkeley 1994.
Simonetti M., *Antiochia di Siria*, II. *Concili*, NDPAC I 350.
Simonetti M., *Aussenzio di Milano*, NDPAC I 662-663.
Simonetti M., *Demofilo di Costantinopoli*, NDPAC I 1359.
Simonetti M., *Germinio di Sirmio*, NDPAC II 2106-2107.
Simonetti M., *La crisi ariana del IV secolo*, SEA 11, Roma 1975.
Simonetti M., *Melezio di Antiochia*, NDPAC II 3190-3191.
Simonetti M., *Palladio di Ratiaria*, NDPAC III 3784.
Simonetti M., *Secondiano di Singidunum*, NDPAC III 4831.
Spinelli M., *Eleusio di Cizico*, NDPAC I 1625-1626.
Stanula E., *Eustacjusz z Sebasty*, in: C. Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VII w. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001², 69.
Storia della Chiesa,ed. Baus K. – Ewig E., II, Milano 1992.
Studer B., *Dio salvatore nei Padri della chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Cultura Cristiana Antica, Roma 1986.
Voisin G., *L'Apollinarisme*, Louvain 1901.
Wiebe F.J., *Kaiser Valens und die heidnische Opposition*, Bonn 1995.
Williams D.H., *The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the "Liber contra Auxentium"*, ChH 61 (1992) fasc. 1, 7-22.

Rev. Joseph GRZYWACZEWSKI*

L'ÉGALITÉ DE L'ESPRIT SAINT AU FILS ET AU PÈRE D'APRÈS DIDYME L'AVEUGLE

Didyme l'Aveugle (c. 213-398) appartient aux théologiens moins connus, même s'il a enseigné pendant un certain temps à l'école catéchétique à Alexandrie[1]. Puisqu'il était proche d'Origène, on le soupçonnait d'hérésie[2]; dans ces circonstances, ses œuvres n'étaient ni soigneusement gardées ni copiées et c'est pourquoi elles sont en majorité perdues[3]. Certaines d'entre elles nous sont parvenues en fragments; c'est le cas de son livre principal *De Trinitate.* Nous possédons le texte intégral de son traité *De Spiritu Sancto*, mais uniquement en traduction latine de Jérôme, faite après 385. L'édition critique de ce traité, avec la traduction française, a été publiée par Sources Chrétiennes[4]. Ce livre présente une théologie mûre et raffinée, mais, d'après les éditeurs, la terminologie a été adaptée par le traducteur à la théologie postérieure[5]. C'est pourquoi il est impossible de savoir quelle était exactement la position théologique de Didyme. Ignacio Ortiz de Urbina constate: „Le catéchiste aveugle d'Alexandrie, Didyme, écrivit on ouvrage *Sur l'Esprit Saint*. Ce livre, malgré son style ampoulé, est la monographie la plus complète qui existe sur le sujet: c'est d'elle que s'inspirèrent saint Ambroise et saint Jérôme, qui la traduisit en latin sur l'ordre du pape Damase"[6]. Il est certains qu'il avait l'intention d'exposer la théologie orthodoxe (correcte). Sûrement, il voulait développer

* Rev. dr hab. Joseph Grzywaczewski, prof. UKSW – professeur en théologie patristique à la Faculté de Théologie à l'Université Cardinal Stefan Wyszynski à Varsovie; e-mail: j.grivalles@gmail.com.

[1] Cf. *Didymus the Blind*, in: *Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. Cross – E. Livingstone, Oxford 1997, 480: „He was, according to Rufinus, entrusted by Athanasius with the direction of the Catechetical School at Alexandria".

[2] Cf. ibidem: „Though a staunch Nicene in Trinitarian theology, he was regarded by Jerome as too deeply influenced by Origen, and indeed he was condemned as an Origenist at the Council of Constantinople in 553".

[3] Cf. SWP 127: „Jeśli większość dzieł Dydyma zaginęła, jest to wina jego oskarżycieli, którzy widzieli w nim wiernego ucznia Orygenesa".

[4] Didyme l'Aveugle, *Traité du Saint-Esprit*, ed. L. Doutreleau, SCh 386, Paris 1982.

[5] Cf. SWP 126: „Krytycy jednogłośnie stwierdzają, że Hieronim nie tłumaczył dokładnie terminologii trynitarnej Dydyma".

[6] I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, trad. X. Monasterio – G. Dumeige, Paris 2006^2, 152.

la doctrine d'Athanase sur l'Esprit Saint présentée dans ses lettres à Sérapion contre les tropiques[7], sans appliquer la même méthode[8].

Le nom *tropiques*, en grec τροπικοί, a été donné par Athanase aux théologiens de la région de Thmuis en Égypte qui, en gardant la doctrine nicéenne sur la nature du Christ, niaient la divinité de l'Esprit Saint. Joseph Lebon écrit: „Pour les désigner, l'évêque d'Alexandrie emploie à plusieurs reprises le nom de *Tropiques*; il les appelle *de vrai Tropiques,* insinuant de la sorte qu'il a lui-même créé l'appellation à leur intention […] ils donnaient comme des *tropes*, c'est-à-dire des figures de mots, des manières de parler, certains termes des Ecritures, des arguments pour leurs doctrines, ou d'éluder par le même moyen les arguments de la doctrine orthodoxe"[9]. Autrement dit, par leurs arguments sophistiqués, ils présentaient leur doctrine erronée et ridiculisaient la doctrine correcte. Plus tard, ceux qui répandaient des opinions incorrectes sur l'Esprit Saint ont été appelés *pneumatomaques,* en grec πνευματομάχοι[10].

Les travaux théologiques sur la théologie de Didyme, et surtout sur sa pneumatologie ne sont pas nombreux. Deux études monographiques sont surtout connues: E. Staimer, *Die Schrift „De Spiritu Sancto" von Didymus dem Blinden von Alexandrien*, München 1960; A. Heron, *Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind*, Tübingen 1972. Certains auteurs consacrent à Didyme un chapitre ou un paragraphe dans leurs études générales sur la théologie patristique, par exemple: Yves Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, ch. 1-3: *Histoire d'une théologie de la Troisième Personne*, Paris 1980, 1-93. Dans plusieurs ouvrages patristiques Didyme n'est que mentionné[11]. En Pologne, la pneumatologie de Didyme n'a pas incité beaucoup d'intérêt parmi les chercheurs, mais il y a quelques travaux sur d'autres sujets chez ce théologien[12].

L'objectif de cet article est de présenter quelques arguments de ce théologien pour l'égalité de l'Esprit Saint au Fils et au Père en vue des controverses pneumatologiques du quatrième siècle.

---

[7] Cf. L. Doutreleau, *Introduction*, in: SCh 386, 33: „Didyme, le moment venu, prit à son tour connaissance des Lettres à Sérapion. A lui, celles-ci fournissent une forêt d'arguments et d'idées dont il tirera, à sa manière, ses propres réflexions".

[8] Athanasius, *Epistulae I-IV ad Serapionem: De Spiritu Sancto*, ed. J. Lebon, SCh 15, Paris 1947, trad. polonaise S. Kalinkowski: Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, ŹMT 2, Kraków 1996.

[9] J. Lebon, *Introduction*, in: SCh 15, 41-42.

[10] En français certains auteurs disent: *tropistes*; en polonais on dit: *duchoburcy*.

[11] Cf. J. Kelly, *Early Christian Creeds*, New York 2006, 321; L. Ayres, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth Century Theology*, Oxford 2006, 269, 280, 286, 371 et 434; B. Sesboüé, *La divinité du Fils et du Saint-Esprit (IV siècle)*, in: B. Sesboüé – J. Wolinski, *Dieu du salut*, Paris 1994, 269 et 307.

[12] Cf. D. Szymańska-Kuta, *Dydym Ślepy. Materiały bibliograficzne*, VoxP 63 (2015) 567-581; idem, *Dydym Ślepy – mistrz Szkoły Aleksandryjskiej (przegląd źródeł)*, „Studia Religiologica" 43 (2010) 77-92.

I. LA RÉFUTATION DES AFFIRMATIONS DES TROPIQUES

Didyme l'Aveugle, avant de parler de l'égalité du Saint Esprit au Fils et au Père, voulait rejeter des opinions contraires. Il les réfutait sans indiquer le nom de ceux qui les propageaient. En principe, il préférait dans son discours la présentation positive de la doctrine chrétienne que le ton polémique.

1. L'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament et l'Esprit Saint dans le Nouveau Testament. Didyme savait qu'il y avait de gens qui supposaient que l'Esprit de Dieu dont parle l'Ancien Testament état différent de l'Esprit Saint dont parle le Nouveau Testament. En vue de telles opinions, notre auteur explique:

> „Que personne n'aille supposer qu'il y eut un certain Esprit Saint dans les saints personnages avant la venue du Seigneur et un autre, différent, dans les apôtres"[13].

Didyme rappelle qu'il n'y a qu'un Esprit Saint qui agissait dans les prophètes et dans les apôtres:

> „David priait: «Ne m'enlève pas ton Esprit Saint» (Ps 50, 13). Dieu suscita l'Esprit Saint en Daniel (Dn 13, 45). Saint Paul croyait que c'était l'Esprit Saint qui a parlé par les psaumes: «Et comme dit l'Esprit Saint: 'Aujourd'hui, si vous entendez ma voix, n'obscurcissez pas vos cœurs'» (Hbr 3, 7; Ps 94, 7). C'est le même Esprit Saint qui a parlé par les prophètes: «Comme l'Esprit Saint a parlé à vos pères par le prophète Isaïe: 'Vous entendrez de vos oreilles et vous ne comprendrez pas'» (Act 28, 5; Is 6, 9)"[14].

Pour prouver ses constatations, Didyme fait recours à l'orthographe grecque. Il montre que Saint Paul utilise l'article défini ὁ (le) quand il parle de l'Esprit Saint. Paul écrit: „Et comme dit l'Esprit Saint", en grec: διὸ κιθὼς λέγει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (Hbr 3, 7). Il n'écrit pas simplement: Πνεῦμα ἅγιον ce qu'on pourrait traduire: un esprit saint ou un esprit qui est saint. Il écrit: τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον c'est qui signifie: l'Esprit Saint qui est connu. Didyme donne un autre exemple de cette façon d'écrire. Pierre a dit dans son discours: „Il fallait que s'accomplît ce que, dans l'Écriture, l'Esprit Saint a prédit par la bouche de David au sujet de Judas" (Act 1, 16). En grec: προεῖπεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον et non pas προεῖπεν Πνεῦμα ἅγιον, car il ne s'agit pas d'un esprit saint ou d'un esprit inconnu. D'après Didyme, Pierre, en se servant de l'article défini, voulait montrer que c'est le même Esprit Saint qui a agi dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament; cet Esprit est un être concret, et non pas un esprit indéfini[15].

---

[13] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 6, SCh 386, 147.

[14] Ibidem 7, SCh 386, 149.

[15] Cf. ibidem 8, SCh 386, 149-151.

Didyme explique de la même manière l'expression „l'Esprit de Dieu" qui est fréquemment utilisée dans l'Ancien Testament[16] et aussi dans le Nouveau Testament. Comme auparavant, il cite Saint Paul:

> „«Vous avez été justifié au nom de notre Seigneur Jésus Christ et dans l'Esprit de notre Dieu» (1Cor 6, 11). Il affirme par-là que l'Esprit de Dieu n'est pas différent de l'Esprit Saint […]. Il confirme de la sorte que l'Esprit de Dieu est l'Esprit Saint"[17].

Didyme n'est pas le premier théologien à réfléchir sur la signification de l'article défini ὁ (le) dans les Saintes Écritures. Nous trouvons une telle réflexion chez Origène. En parlant de l'Évangile de Saint Jean, il dit:

> „Il met l'article, lorsque le nom de Dieu désigne l'Inengendré, cause de l'univers, il le laisse de côté, lorsque le Logos est appelé Dieu"[18].

Ainsi, Origène introduit la différence entre le terme: ὁ θεος (le Dieu) qui signifie Dieu le Père, appelé aussi αὐτόθεος (Dieu en lui-même, Dieu principal) et le terme θεός (Dieu) qui signifie le Fils qui est aussi Dieu, mais par participation à la divinité du Père[19]. Selon Origène, le Christ est Dieu, mais pas dans le même sens que le Père. Origène a emprunté l'explication de l'usage de l'article défini dans la Bible à Philon d'Alexandrie[20]. On remarque chez Didyme quelques éléments caractéristiques pour le milieu alexandrin.

2. L'Esprit Saint et les créatures. Didyme continue ces explications, en disant qu'il y a des personnes qui:

> „débitent sur l'Esprit Saint des choses qu'ils n'ont ni trouvées dans les Écritures ni empruntées à quelques anciens dans l'Église"[21].

Il dit qu'en restant eux-mêmes dans l'ignorance, ils trompent les gens. Didyme pense aux tropiques, mais il ne les cite pas ouvertement.

L'affirmation principale des tropiques était: l'Esprit Saint appartient aux créatures de Dieu, soit visibles, soit invisibles. Didyme rejette cette opinion, en disant que:

---

[16] Cf. Gn 1, 2; 49, 33; Ex 31, 3; 35, 31; Nm 24, 2; 2Chr 24, 20.

[17] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 15, SCh 386, 157.

[18] Origenes, *Commentarii in Joannem* II 14, ed. C. Blanc, SCh 120bis, Paris 1996, 221.

[19] Cf. ibidem II 17, SCh 120bis, 223: „Le Sauveur dit dans sa prière à son Père: «Qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu» (Jn 17, 3), et que, d'autre part, tout ce qui est en dehors de Dieu même (παρὰ τὸ αὐτόθεος), est déifié par participation à sa divinité, il serait plus juste de ne pas appeler *le Dieu* (ὁ θεός), mais *un dieu* (θεός)".

[20] Cf. Philo Alexandrinus, *De somniis* 288, ed. P. Savinel, Paris 1962, 119: „La Parole de Dieu désigne le vrai Dieu par l'article, disant: *Je suis le Dieu* (ὁ θεὸς), et le dieu improprement appelé ainsi sans l'article".

[21] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 2, SCh 386, 145.

„L'Esprit Saint n'appartient pas aux substances corporelles, lui qui habite l'âme et la pensée, qui produit la parole, la sagesse et la science"[22].

Il montre qu'il serait absurde de situer l'Esprit Saint parmi les substances corporelles, même s'il on admet qu'il s'agit d'une corporéité non matérielle. Notre auteur rappelle qu'aucun corps ne peut être attribué à l'Esprit Saint, car il est *esprit* par son nature; il habite l'âme et la pensée, il donne (ou produit) la sagesse et la science (*effector sapientiae et scientiae*). Didyme ajoute:

„Pas davantage n'appartient-il pas aux créatures invisibles, puisque ces dernières ont disposition à recevoir la sagesse avec les autres vertus ainsi que la sanctification"[23].

Didyme affirme que êtres invisibles, comme les anges, même s'ils possèdent une nature non corporelle ne sont pas comme l'Esprit Saint, car leur nature est réceptive; ils possèdent les qualités et les vertus comme sagesse ou sainteté, mais ils les reçoivent de Dieu, tandis que l'Esprit Saint possède toutes les qualités en lui-même et il en donne aux autres. Dans ce sens il est *effector sapientiae et scientiae*.

La possession de toutes les qualités appartient uniquement à la nature divine:

„On ne peut pas imaginer dans l'Esprit Saint une énergie qui lui vienne d'une opération extérieure de sanctification et de vertu, car une nature de ce genre est muable, tandis que l'Esprit Saint, tout le monde en convient, est le sanctificateur immuable, dispensateur de la science divine et de tous les biens"[24].

Didyme rappelle que les êtres qui reçoivent quelque chose subissent un changement et ils vivent dans le temps; il y avait un temps où ils manquaient d'un bien, et un moment donnée, ils l'ont reçu, ainsi on peut distinguer chez eux deux périodes: la période avant la réception d'un bien et la période après la réception de ce bien. Ensuite, la réception d'un bien produit un changement chez ceux qui le reçoivent; avant la réception du bien ils étaient moins parfaits, après la réception de ce bien, ils ont été enrichis, peut-être ils peuvent faire ce qu'ils ne pouvaient faire auparavant; peut-être ils savent ce qu'ils ne savaient pas auparavant. Ce n'est pas le cas de l'Esprit Saint, car il est immuable.

Notre auteur souligne que:

„ce qui est substantiellement bon ne peut pas recevoir de bonté d'ailleurs que de soi, puisque c'est lui qui procure la bonté à tout le reste"[25].

Dieu ne change pas en donnant, mais la réception de dons de Dieu produit changement (positif) chez les êtres qui les reçoivent. Or, l'Esprit Saint ne reçoit rien, il ne change pas, il sait tout sans avoir appris.

---

[22] Ibidem 10, SCh 386, 153.

[23] Ibidem.

[24] Ibidem 11, SCh 386, 153.

[25] Ibidem 13, SCh 386, 155.

La réception de biens pose la question sur la durée du bien possédé; à priori on peut admettre que celui qui a reçu quelque chose, peut être privé de cette chose, car la réception ne garantit pas la pérennité du bien reçu. Par contre, Esprit Saint possède tous les biens par nature, c'est-à-dire éternellement, et c'est pourquoi il ne peut rien perdre.

La transmission d'un bien produit une relation particulière entre le donateur et le récepteur; celui qui donne est plus important que celui qui reçoit. C'est Dieu qui donne, et les autres êtres reçoivent. Si l'Esprit Saint recevait des dons de Dieu le Père, il serait dépendant de lui et inférieur par rapport à lui. Et Didyme voulait dire le contraire: l'Esprit Saint est égal au Père. Il est saint comme le Fils et le Père. La sainteté de l'Esprit Saint n'évolue pas: il ne peut pas avancer dans la sainteté, et sa sainteté ne peut pas diminuer, car la plénitude de sainteté appartient à la nature divine: il est Esprit Saint éternellement. Il possède tout par sa nature, et c'est lui qui donne de dons spirituels aux autres.

Les tropiques disaient que l'Esprit Saint était un ange, peut-être supérieur aux autres anges[26]. Didyme réfutait cette opinion:

> „Les anges sont saints par la participation de l'Esprit Saint er par l'habitation en eux du Fils Unique de Dieu […]. De même que le Père qui sanctifie est autre que ceux qui sont sanctifiés, et de même que le Fils est autre que ceux qu'il rend saints, de même l'Esprit Saint est d'une substance différente de ceux qu'il sanctifie par le don abondant de lui-même"[27].

Il est vrai qu'il y a des qualités qui font les anges ressembler à l'Esprit Saint: ils ont invisibles, ils sont auprès de Dieu, ils sont saints (autrement ils ne pourraient pas être au service de Dieu). Mais il y a aussi de différences. Les anges sont sanctifiés par le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Didyme place l'Esprit Saint non pas à côté des êtres qui sont sanctifiés, mais à côté du Père et du Fils qui sanctifient plusieurs êtres, y compris les anges. Donc, la substance de l'Esprit Saint diffère (*alterius est substantiae*) de la substance des anges, mais elle ne diffère pas de celle du Père et du Fils.

La différence principale entre l'Esprit Saint et les autres êtres est le fait qu'il n'est pas créé, tandis que tous les autres êtres sont créés par Dieu:

> „S'il est d'une nature différente de l'ensemble des créatures et s'il subsiste dans sa propre essence, on voit qu'il est incréé et non-fait"[28].

L'éternité appartient à la nature de l'Esprit Saint ainsi qu'à la nature du Père et du Fils, c'est pourquoi il n'appartient pas à la créature, mais à la Sainte Trinité.

---

[26] Cf. Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 1, SCh 15, 79: „Tu m'écris, affligé toi aussi, que certains se sont, sans doute, séparés des Ariens à cause du blasphème contre le Fils de Dieu, mais nourrissent des pensées hostiles au Saint Esprit, prétendant qu'il est non seulement une créature, mais même un des esprits serviteurs et que ce n'est qu'en degré qu'il diffère des anges".

[27] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 25-26, SCh 386, 167.

[28] Ibidem 29, SCh 386, 169.

II. L'ÉGALITÉ DE L'ESPRIT SAINT AU FILS

La relation de l'Esprit Saint au Fils semblait être plus compliquée que la relation du Fils au Père. Saint Athanase réfère dans sa première lettre à Sérapion les opinions sarcastiques (blasphématoires) des tropiques sur ce sujet:

> „Si l'Esprit n'est ni créature, ni un d'entre les anges, mais il procède du Père, il est donc fils, lui aussi, et lui et le Verbe sont deux frères […]. S'il est l'Esprit du Fils, et bien alors, le Père est le grand-père de l'Esprit"[29].

Il revient à la même opinion dans sa quatrième lettre à Sérapion:

> „Si, disent-ils, le Saint Esprit n'est pas une créature, il est donc fils, et le Verbe et lui sont deux frères. S'il est vrai que l'Esprit «recevra du Fils et qu'il est donné par lui» (J 16, 7), alors – concluent-ils – le Père est grand-père et l'Esprit est son petit-fils"[30].

On peut comprendre le raisonnement des tropiques: si l'Esprit Saint vient du Père comme le Fils, il est son frère. En grec le mot ἐκπορεύεται est utilisé, en latin – le mot *processit*. Si l'Esprit-Saint vient du Père par le Fils, il est petit-fils du Père, et Dieu est son grand-père (πάππος, *avus*). En vue de telles théories, Didyme déclare que „L'Esprit Saint […] ne diffère pas du Fils en ce qui concerne la divinité"[31]. Pour prouver cette déclaration, Didyme compare deux paroles du Christ. La première: „Quand ils vous amèneront dans les synagogues, devant les chefs et les autorités, ne vous inquiétez pas de savoir comment ni quoi répondre. Car l'Esprit Saint vous enseignera sur l'heure même ce que vous devrez dire" (Lc 21, 21). La seconde: „C'est moi qui vous donnerai un langage et une sagesse en face desquelles ils ne pourront ni résister ni contredire" (Lc 21, 14).

Ces deux paroles sont écrites dans le même Évangile, ce qui nous permet de supposer que ce n'est pas par hasard que la même fonction est attribuée une fois à l'Esprit Saint et l'autre fois au Fils. Didyme explique:

> „On voit par-là que la sagesse transmise aux disciples par le Fils est (aussi) la sagesse de l'Esprit Saint et que la doctrine de l'Esprit Saint est (aussi) la doctrine du Seigneur, et qu'il y a communauté unique de nature et de volonté entre l'Esprit et le Fils"[32].

En effet, les deux (le Fils et l'Esprit) donnent les mêmes choses: courage et sagesse; cela signifie qui l'Esprit Saint et le Fils possèdent les mêmes qualités et les deux agissent ensemble pour le bien des fidèles.

Didyme donne d'autres arguments bibliques pour prouver l'égalité de l'Esprit Saint au Fils: comme le Fils est l'image du Dieu invisible et de sa

---

[29] Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 15, SCh 15, 109.

[30] Ibidem 4, 1, SCh 15, 176.

[31] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 84, SCh 386, 223.

[32] Ibidem 85, SCh 386, 225.

substance, ainsi l'Esprit Saint est le sceau de Dieu. Ceux qui sont configurés et conformés à l'image du Fils, parviennent à la ressemblance de Dieu. Ceux qui reçoivent le sceau de l'Esprit Saint, sont amenés au Christ et obtiennent la forme et l'image de Dieu[33]. Donc, l'action de l'Esprit Saint est comme l'action du Fils; les deux conduisent les fidèles au Père; les deux œuvrent pour la sanctification de ceux qui croient, les deux accomplissent l'œuvre du salut. C'est pour le salut des hommes que Dieu révèle son existence et sa nature.

Didyme rappelle que Dieu est sage et la source de la sagesse, car il ne l'a pas reçue de quiconque, ensuite il ajoute que cette sagesse est notre Seigneur Jésus Christ; et l'Esprit Saint est appelé Esprit de sagesse[34]. Donc, le Fils et l'Esprit Saint manifestent, les deux, la sagesse de Dieu qui est en même temps leur propre sagesse, car elle appartient à leur nature[35]. Ni le Fils, ni l'Esprit Saint ne peut perdre sa dignité, car ils non seulement participent à la divinité du Père, mais ils la possèdent durablement et éternellement par leur nature[36]. La sagesse et la vérité unissent l'Esprit Saint au Fils:

> „Puisque l'Esprit de sagesse et de vérité est inséparablement uni au Fils, il est lui-même substantiellement Sagesse et Vérité […]. Quant au Fils, subsistant lui-même comme sagesse et vérité, il ne se sépare pas du Père, qui, lui, est l'unique sage et l'unique vérité selon que l'attestent les paroles de l'Écritures. Nous voyons que l'Esprit Saint, en tant qu'il est Esprit de sagesse et de vérité, appartient à un même cercle d'unité et de substance que le Fils, et d'autre part que le Fils ne se divise pas du Père pour la substance"[37].

Selon Didyme, le Fils et substantiellement sagesse et vérité, mais sa sagesse et sa vérité ne sont pas différentes de la sagesse et de la vérité du Père. Il dit la même chose de l'Esprit Saint; il est aussi sagesse et vérité, et ce sont les mêmes que celles du Père et du Fils. L'Esprit Saint, qui est différent de la créature[38], est substantiellement uni au Fils, ainsi que le Fils est substantiellement uni au Père.

III. L'ÉGALITÉ AU SEIN DE LA TRINITÉ

Après avoir montré par les textes bibliques que l'Esprit Saint est égal au Fils, Didyme voulait prouver que:

---

[33] Cf. ibidem 95, SCh 386, 233-235.

[34] Cf. ibidem 92, SCh 386, 231: „Cette sagesse de Dieu est notre Seigneur Jésus, car le Christ est «puissance de Dieu» (1Cor 1, 24). L'Esprit Saint aussi est appelé Esprit de sagesse (Deut 34, 9)".

[35] Cf. ibidem 93, SCh 386, 231: „De la même façon, l'Esprit Saint aussi, ne recevant sa sagesse d'aucun autre, a été appelé Esprit de Sagesse: par le même qu'il subsiste, il est l'Esprit de sagesse, comme aussi par nature il n'est rien d'autre que l'Esprit de vérité et l'Esprit de Dieu".

[36] Cf. ibidem 94, SCh 386, 233.

[37] Ibidem.

[38] Didyme dit que l'Esprit Saint n'est pas consubstantiel à la créature (*non erit creaturae* ὁμοούσιος), cf. ibidem 16, SCh 386, 156. Jérôme a donné ce terme important en grec.

„l'Esprit est, par nature, associé au Fils unique de Dieu et à Dieu le Père, et comme d'autre part, le Fils et le Père sont un d'après ce texte: «Moi et le Père nous sommes un» (Jn 10, 30), il est aussi montré que la Trinité est indivisible et inséparable selon la nature"[39].

Le raisonnement de Didyme est logique: le Concile de Nicée, peut-être inspiré par Osius, déclara, contre Arius et ses adhérents, que le Fils est consubstantiel (ὁμοούσιος) au Père, c'est-à-dire il lui est égal quant à la nature[40]. Puisque l'Esprit Saint est égal au Fils, et le Fils est égal au Père, on peut accepter que l'Esprit Saint est égal au Père. Didyme constate:

„Il apparaît clairement que l'Esprit est de même nature que le Fils dont il est l'Esprit. Or le Père et le Fils sont un. Par conséquent, la Trinité est association en unité de substance (*igitur Trinitas substantiae unitate sociatur*)"[41].

Autrement dit, les trois personnes sont égales au sein de la Trinité.

Comme nous le voyons, Didyme ne parle pas uniquement des personnes individuelles du Père, du Fils et du Saint Esprit, mais il parle aussi de la Trinité (Τριάς, *Trinitas*). Cela signifie que la Trinité n'est pas seulement une communauté des trois Êtres divins, mais c'est un Être commun, une unité substantielle. Puisque Dieu existe en tant que Trinité, les trois personnes sont nécessairement égales. D'après Didyme, c'est le Christ lui-même qui a exprimé cette vérité par son commandement final: „Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint" (Mt 28, 19). Le Seigneur a placé les trois personnes sur le même rang ou au même niveau et cela signifie qu'il n'y a pas de différence quant à la nature entre ces personnes.

Notre auteur cite Saint Paul qui a souvent parlé du Père, du Fils et du Saint Esprit, mais en même temps il a constaté: „Il n'y a qu'un seul Seigneur, qu'une seule foi, qu'un seul baptême" (Eph 4, 5). Il est clair pour Didyme que ce passage exprime la vérité fondamentale, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'une seule la même foi au Père et au Fils et à l'Esprit Saint; c'est au nom de ces trois personnes que le baptême doit être administré. Il serait impensable de penser à un baptême donné seulement au nom du Père et du Fils sans l'Esprit Saint; de la même manière, il serait inacceptable de penser à un baptême donné seulement au nom du Fils et de l'Esprit Saint sans mentionner le Père[42].

---

[39] Ibidem 85, SCh 386, 225.

[40] Cf. Kelly, *Early Christian Creeds*, p. 251: „There was very reason why Ossius should regard the acceptance of *homoousios* as the best possible solution of the present troubles. Even if the word was not, as has often been alleged, an accepted piece of Western theological terminology, it was admirably suited to describe the particular type of Trinitarian theology, which had long been fashionable in the West".

[41] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 86, SCh 386, 225.

[42] Cf. ibidem 100-101, SCh 386, 239-241.

On peut trouver un enseignement semblable chez Saint Athanase:

> „Qui enlève quelque chose de la Trinité et est baptisé au seul nom du Père ou seul nom du Fils ou dans le Père et le Fils sans l'Esprit, ne reçoit rien"[43].

Un tel baptême n'aurait aucun effet, car il serrait donné au nom d'une divinité qui n'existe pas. Les trois personnes dans la Trinité existent ensemble. Un dieu qui n'aurait pas de fils n'existe pas. Il n'y a qu'un seul vrai Dieu – celui qui est le Père de son Fils. Cela fait que le Père n'existe pas sans le Fils et le Fils n'existe pas sans le Père. Et puisque l'Esprit Saint est égal au Père et au Fils, il existe inséparablement et consubstantiellement avec eux. Donc, le baptême a le sens uniquement quand il est donné et reçu conformément au commandement du Christ, c'est-à-dire: au nom des trois personnes. Et c'est la pratique dans le christianisme depuis son origine.

En faisant recours au baptême, Didyme et Athanase suivent la tradition de l'époque[44]. On avait l'habitude de réfléchir sur la nature de Dieu, non seulement à partir des textes bibliques, mais aussi à partir du rite baptismal. Ce rite exprimait la foi chrétienne en un seul Dieu qui existe en tant que le Père, le Fils et l'Esprit Saint[45].

Didyme souligne que, même si la Trinité est composée des trois personnes, la substance divine n'est pas divisée. Il écrit:

> „On tire la conclusion que la substance de la Trinité est indivisée (*indivisa sit substantia Trinitatis*), et que le Père est vraiment le Père du Fils, et le Fils (est) vraiment le Fils du Père, et l'Esprit Saint (est) vraiment l'Esprit du Père, Esprit de Dieu, et en plus, de la Sagesse et de la Vérité, c'est-à-dire, du Fils de Dieu (*Dei esse Spiritum* […] et *Filii Dei*)"[46].

A nos jours, on dit qu'il y a un seul Dieu en trois personnes ou une seule nature divine en trois personnes (*una substantia tres personae*). Au quatrième siècle, le mot *personne* (πρόσωπον*, persona)* n'a pas été bien connu; ce mot signifiait le masque au théâtre. On risquait de comprendre ce mot au sens monarchianiste ou modaliste: il y a qu'un seul Dieu (le Père), autrement dit, une monarchie divine qui se manifeste en trois formes (personnes), une fois

---

[43] Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Serapionem* 1, 30, SCh 15, 30.

[44] Cf. J. Grzywaczewski*, La relation du Fils au Père dans les conceptions théologiques des origines au Concile de Nicée*, Paris 2012, 102: „La foi en Dieu le Père et le Fils et le Saint Esprit a encouragé les théologiens chrétiens à réfléchir sur la relation entre le Fils et le Père et aussi entre ceux-ci et l'Esprit Saint […]. L'invocation du Père et du Fils et de l'Esprit Saint a fait naître dans l'esprit de fidèles une sorte de vision de la Sainte Trinité, même si ce mot n'était pas utilisé. C'est dans ce sens que la Liturgie peut être considérée comme un lieu de théologie". En latin on parle des *loca theologica*.

[45] Cf. T. Weinandy, *Athanasius. A Theological Introduction*, Ashgate – Aldershot 2007, 118: „This unity is once more expressed in the rite of baptism […]. For as baptism is given in the Father, Son and Holy Spirit, is one; and as there is one faith in the Triad, so also the Holy Spirit".

[46] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 103, SCh 386, 241.

comme Père, une comme Fils, une fois comme Esprit Saint; ces personnes ne sont pour Dieu que les façons (*modi*) de se manifester, mais en réalité elles n'existent pas[47]. C'est pourquoi, Didyme ainsi qu'Athanase, voulait éviter ce terme ambigu (πρόσωπον).

Dans le passage que nous venons de citer, Didyme parle de l'égalité entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint et – indirectement – il dit que l'Esprit Saint est l'Esprit du Père et du Fils. Par cette affirmation, il s'approche de l'opinion que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils (*Filioque*), mais il n'exprime pas cette opinion directement.

Didyme souligne que l'unité des personnes divines au sein de la Trinité s'exprime par leur commune opération à l'extérieur. En suivant la pensée de Saint Paul, il dit que Dieu a établi les trois fonctions principales dans l'Église: premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des maîtres ou des enseignants (1Cor 12, 28). D'après Didyme, c'est le Père qui choisit ou destine ceux qui doivent aller et annoncer l'Évangile; le Christ les envoie aux nations, comme nous le voyons dans l'Évangile[48], mais c'est l'Esprit Saint qui les placent à la tête de l'Église. Saint Paul a dit aux anciens de la communauté à Milet: „Prenez soin de vous-mêmes et de tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a établi les gardiens" (Act 20, 28). En vue de ces trois fonctions (ou trois ministères), Didyme conclue:

> „Il ne doit faire de doute à personne qu'il n'y a qu'une seule opération et une seule approbation (*unam probationem)* du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, et par suite que la Trinité n'a qu'une seule substance (*eamdem Trinitatis esse substantiam*)"[49].

Didyme vise trois fonctions dans l'Église sans les ranger dans un ordre hiérarchique; les apôtres, les prophètes et les maîtres sont également convoqués (ou destinés) par le Père, envoyés par le Fils et établis comme gardiens par l'Esprit Saint. Sûrement, leurs fonctions diffèrent l'une de l'autre, mais ce qui est essentiel, c'est le fait que toute la Trinité opère ensemble dans l'Église pour le salut des hommes, (à supposer) surtout des chrétiens.

***

Nous avons présenté brièvement l'enseignement de Didyme l'Aveugle sur l'égalité de l'Esprit Saint au Fils et au Père. Le discours de Didyme sur ce sujet a été précédé par sa réfutation des doctrines erronées sur l'Esprit Saint et

---

[47] Cf. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, p. 68: „Monarchian theologians in the second and third century appear to have focused on the unity of God centred in the person of the Father. By their opponents they were accused of teaching that the Son and the Holy Spirit do not have real independent existence and are in fact simply modes of the Father's being".

[48] Mt 10, 16: „Voici que moi, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups". Cf. Mt 28, 19.

[49] Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto* 105, SCh 386, 243.

surtout celles des *tropiques*, c'est-à-dire certains théologiens de la région de Thmuis en Égypte. Nous connaissons leurs opinions par Saint Athanase qui les a réfutées dans ses lettres à Sérapion.

Didyme, un théologien d'Alexandrie, suivait – quant aux lignes principales – les opinions d'Athanase; nous trouvons dans son traité *De l'Esprit Saint* une théologie mûre et raffinée, mais la valeur de son œuvre est diminuée par le fait que son original grec est perdu et nous connaissons cette œuvre en traduction latine faite par Saint Jérôme. D'après les éditeurs de ce livre, la terminologie de Didyme a été adaptée par le traducteur à la théologie postérieure, c'est pourquoi il est difficile de connaître exactement la position théologique de Didyme.

Ce théologien, après avoir réfuté les opinions des tropiques, surtout leur affirmation principale que l'Esprit Saint appartient à la créature, donna ses explications sur la relation de l'Esprit Saint au Père et au Fils. Il voulait montrer que l'Esprit Saint n'appartient pas à la créature. Il n'est pas créé comme les anges, il est saint, mais il n'a pas reçu sa sainteté, car il l'a possédé depuis toujours, autrement dit, éternellement. L'Esprit Saint a la plénitude de la sagesse; il la possède éternellement, comme la sainteté.

Puisque l'Esprit Saint est égal au Fils, et le Fils est égal au Père, par conséquent l'Esprit est égal au Père. Didyme parle de l'égalité entre le Père et le Fils et l'Esprit Saint au sein de la Trinité. Les personnes divines ont la même substance et la même divinité. Leurs missions sont différentes, mais elles opèrent ensemble dans le monde et surtout dans l'Église pour le salut des hommes et surtout des chrétiens.

Le traité de Didyme *De Spiritu Sancto*, tel que nous le connaissons, a une grande valeur théologique, et pourtant son auteur a été condamné comme hérétique au Concile de Constantinople en 553 parce qu'il était proche d'Origène. Peut-être au temps du concile les livres de Didyme en grec étaient déjà perdus et on n'a pas pu les examiner soigneusement.

THE EQUALITY OF THE HOLY SPIRIT WITH THE SON AND THE FATHER ACCORDING TO DIDYMUS THE BLIND

(Summary)

The article presents Didymus the Blind's teaching on the Holy Spirit. It is to be noticed that continues and develops the principles of Saint Athanasius' pneumatology. Didymus rejects the opinion of the τροπικοί that the Holy Spirit belongs to the created beings. Didymus underlines that the Spirit is equal to the Son and the Father, and consequently He belongs to the Holy Trinity. The Spirit is holy, but He did not receive His holiness; He has wisdom, but he did not receive it from anybody; He knows everything without learning. There is no change in the nature of the Holy Spirit. Holiness and wisdom and other qualities belong to His nature. He possesses them eternally and He cannot lose them. The Father and the

Son and the Holy Spirit possess the same substance within the Trinity, but their missions are different. The three Divine Persons operate together *ad extra*, i.e. outside of the Trinity for the salvation of the people.

DUCH ŚWIĘTY RÓWNY SYNOWI I OJCU WDŁUG DYDYMA ŚLEPEGO

(Streszczenie)

Artykuł przedstawia nauczanie Dydyma Ślepego o Duchu Świętym. Daje się zauważyć, że kontynuuje on i rozwija główne punkty pneumatologii św. Atanazego. Dydym odrzuca opinie tropików jakoby Duch Święty należał do stworzenia i podkreśla, że jest On równy Ojcu i Synowi, i dlatego należy do Trójcy Świętej. Duch jest święty, ale nie otrzymał on świętości; posiada On wiedzę, ale jej nie otrzymał od nikogo, On wszystko wie, ale nie musiał niczego się uczyć. W naturze Ducha Świętego nie ma zmian. Świętość, wiedza i inne przymioty należą do Jego natury; On posiada je odwiecznie i nie może ich utracić. Ojciec, Syn i Duch Święty posiadają tę samą substancję w Trójcy Świętej, ale każda z Osób ma inną misję do spełnienia. Trzy Osoby Boskie działają wspólnie *ad extra*, czyli na zewnątrz Trójcy Świętej dla zbawienia ludzi.

Key words: Didymus the Blind, Athanasius, *tropikoi,* the Holy Spirit, equality.

Mots-clés: Didyme l'Aveugle, Athanase, tropiques, l'Esprit Saint, égalité.

Słowa kluczowe: Dydym Ślepy, Atanazy, *tropikoi*, Duch Święty, równość.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Athanasius, *Epistulae I-IV ad Serapionem: De Spiritu Sancto*, ed. J. Lebon, SCh 15, Paris 1947, trad. polonaise S. Kalinkowski: Św. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, ŹMT 2, Kraków 1996.

Didymus Alexandrinus, *De Spiritu Sancto*, ed. L. Doutreleau, SCh 386, Paris 1982.

Philo Judaeus, *De somniis*, ed. P. Savinel, Paris 1962.

Origenes, *Commentarii in Joannem*, ed. C. Blanc, lib. I-V, SCh 120, Paris 1966; lib. VI, X, SCh 157, Paris 1970; lib. XIII, SCh 222, Paris 1975; lib. XIX-XX, SCh 290, Paris 1982; lib. XXVIII-XXXII, SCh 385, Paris 1992; trad. polonaise S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŹMT 27, Kraków 2003.

Literature

Ayres L., *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth Century Theology*, Oxford 2006.

Grzywaczewski J., *La relation du Fils au Père dans les conceptions théologiques des origines au Concile de Nicée*, Paris 2012.

Kelly J.N.D., *Early Christian Creeds*, New York 2006.

Ortiz de Urbina I., *Nicée et Contantinople*, trad. X. Monasterio – G. Dumeige, Paris 2006[2].

Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. F. Cross – E. Livingstone, Oxford 1997.

Sesboüé B., *La divinité du Fils et du Saint-Esprit* (IV siècle), in: B. Sesboüé – J. Wolinski, *Dieu du salut*, Paris 1994, 235-280.

Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, red. J.M. Szymusiak – M. Starowieyski, Poznań 1971.

Szymańska-Kuta D., *Dydym Ślepy – mistrz Szkoły Aleksandryjskiej (przegląd źródeł)*, „Studia Religiologica" 43 (2010) 77-92.

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

Weinandy Th., *Athanasius. A Theological Introduction*, Ashgate – Aldershot 2007.

Magdalena JÓŹWIAK*

PRINCEPS EXEGETARUM A JĘZYK HEBRAJSKI NA PODSTAWIE *QUAESTIONES HEBRAICAE IN GENESIM*

Ego [...] Hebraeus, Graecus, Latinus, trilinguis[1].

Najważniejszym dziełem i celem życia św. Hieronima była praca nad przekładem Biblii na język łaciński[2], co w dużej mierze umożliwiła mu znajomość języków biblijnych[3]. Hieronim zabłysnął objaśniając Pismo Święte. Stworzył wiele komentarzy biblijnych do ksiąg Starego i Nowego Testamentu. Biorąc pod uwagę zarówno ilość pism, jak i doniosłość twórczości pisarskiej Hieronima, ograniczamy się w niniejszym artykule do *Quaestiones Hebraicae in Genesim*[4], próbując wykazać na podstawie tego dzieła Hieronimową znajomość „świętego języka"[5]. W centralnym punkcie tego artykułu spróbujemy przede

* 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] Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini* 3, 6, PL 23, 462A.

[2] Owocem tej pracy jest Wulgata, która umocniła reputację św. Hieronima jako biblisty, tłumacza i komentatora Pisma Świętego. Przekład ten ze względu na swą powagę był nazywany w średniowieczu *nostra translatio*, *nostra usitata editio* albo też *ea translatio qua nostrae ecclesiae passim utuntur*.

[3] Hieronimowe zdolności lingwistyczne doceniali inni pisarze chrześcijańscy, jak np. św. Augustyn: „quamvis non defuerit temporibus nostris presbyter Hieronymus, homo doctissimus et omnium trium linguarum peritus, qui non ex Graeco, sed ex Hebraeo in Latinum eloquium easdem scripturas convertit" (*De civitate Dei* XVIII 43, PL 41, 603).

[4] Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, PL 23, 935A - 1010A, tłum. M. Jóźwiak: *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima. Przekład i komentarz*, Wrocław 2010, 34-131.

[5] Spośród pozycji bibliograficznych, traktujących o Hieronimowej znajomości języka hebrajskiego, warto wymienić: J. Barr, *St. Jerome's Appreciation of Hebrew*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 49 (1967) 281-302; E. Brönno, *Die Aussprache der hebräischen Laryngale nach Zeugnissen des Hieronymus*, Aarhus 1970; E. Burstein, *La compétence de Jérôme en hébreu. Explication de certaines erreurs*, REAug 21 (1975) 3-12; V. Capelli, *Segni diacritici ed eredità filologica origeniana in Gerolamo*, „Adamantius" 13 (2007) 82-101; P.B. Decock, *Jerome's turn to the Hebraica veritas and his rejection of the traditional view of the Septuagint*, „Neotestamentica. Journal of the New Testament Society of South Africa" 42 (2008) 205-222; Ch. Markschies, *Hieronymus und die „Hebraica Veritas". Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?*, in: *Die Septuaginta*, hrsg. M. Hengel, Tübingen 1994, 131-181; E. Prinzivalli, *„Sicubi dubitas*, *Hebraeos interroga". Girolamo tra difesa dell'Hebraica veritas e polemica*

wszystkim ukazać, jak ów Doktor Kościoła radzi sobie z tekstem, przekładając Biblię z języka oryginalnego na łacinę. W swoim dziele Hieronim stara się podać etymologię prawie każdej nazwy własnej, występującej w komentowanym przez niego tekście. Zasługi Hieronima na tym polu są oczywiście ogromne, lecz niekiedy myli się wyprowadzając etymologię danego słowa, co też wypunktujemy w tym artykule. Zaprezentujemy również kreatywność św. Hieronima, który w swoich wyjaśnieniach korzysta między innymi z języka egipskiego; nadto ukażemy, jak autor Wulgaty wyjaśnia typowe wyrażenia hebrajskie, jak podejmuje próby poprawienia Septuaginty oraz przywołamy rozważania natury czysto gramatycznej, które komentator zawiera w *Quaestiones Hebraicae*.

1. *Quaestiones Hebraicae in Genesim*. *Quaestiones Hebraicae* wchodzą w skład trylogii, na którą składają się: *Liber interpretationis hebraicorum nominum*[6], *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*[7] i *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim*. Hieronim pragnął dostarczyć Zachodowi instrumentarium, które składało się ze słownika etymologicznego nazw własnych występujących w Biblii, biblijnego leksykonu geograficznego oraz analizy krytycznej trudnych miejsc Księgi Rodzaju. W każdym z tych dzieł Hieronim umieszcza przedmowę, która wskazuje na to, że zostały one opublikowane w podanej kolejności, ale można odnaleźć wzajemnie odwołania sugerujące, że Hieronim pracował nad wszystkimi trzema równocześnie. Przyjmuje się, że było to między rokiem 389 a 391[8], ponieważ wiadomo, że praca nad zamykającymi trylogię *Quaestiones Hebraicae* została czasowo przerwana, kiedy Hieronim zajął się przekładem homilii Orygenesa do Ewangelii według św. Łukasza. *Quaestiones Hebraicae* miały szczególne znaczenie w ewolucji Hieronima jako biblisty[9]. Objaśnianie tekstu nie przybiera tutaj formy ciągłego komentarza, ale omówienia wybranych i problematycznych miejsc z Księgi Rodzaju. Hieronim pisząc

antigiudaica, ASE 14 (1997) 179-206; S. Rebenich, *Jerome. The „Vir Trilinguis" and the „Hebraica Veritas"*, VigCh 47 (1993) 50-77; M. Rehm, *Die Bedeutung hebräischer Wörter bei Hieronymus*, „Biblica" 35 (1954) 174-197; W.H. Semple, *St. Jerome as a Biblical Translator*, „Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 48 (1966) 227-243; C. Siegfried, *Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus*, ZAW 4 (1884) 34-83; F. Stummer, *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Übersetzung des Alten Testaments aus der Hebraica Veritas*, „Biblica" 10 (1929) 3-30; E.F. Sutcliffe, *St. Jerome's pronunciation of Hebrew*, „Biblica" 29 (1948) 112-125; M. Rahmer, *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Die Commentarien zu den XII kleinen Propheten*, „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" 14 (1897) 625-639.

[6] Por. PL 23, 771A - 858A.

[7] Por. PL 23, 859A - 928B.

[8] Por. J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie*, *pisma*, *spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 176. A także: A. Kamesar, *Jerome*, *Greek Scholarship and the Hebrew Bible. A study of the „Quaestiones Hebraice in Genesim"*, Oxford 1993, 42; C.T.R. Hayward, *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Oxford 1995, 14-15.

[9] Por. Burstein, *La compétence de Jérôme en hébreu*, REAug 21 (1975) 3-4.

Quaestiones Hebraicae nie wierzył już w natchniony charakter Septuaginty[10] i świadomie rozpoczął kampanię na rzecz *hebraica veritas*, tym samym starając się usunąć szeroko rozpowszechnione uprzedzenia i nieufność, jaką do niej odczuwano, wynikającą być może ze znikomej bądź żadnej znajomości „świętego języka". W swoim dziele przywołuje stary łaciński przekład Pisma Świętego, poddając go analizie w świetle tekstu hebrajskiego i greckich tłumaczeń: Septuaginty, Akwili, Symmacha i Teodocjona. W tej pracy Mnich z Betlejem trzyma się kwestii lingwistycznych, geograficznych i historycznych. Próbuje ustalić najbardziej autentyczne brzmienie tekstu i jego dosłowne znaczenie. Wyjaśnia etymologię imion[11], niekiedy miejsc geograficznych[12], wylicza różne przekazy i podania dotyczące danej kwestii[13]. Autor Wulgaty pisząc to dzieło w pełni uświadamiał sobie, jak wielkie oburzenie wywoła poddając ocenie

[10] E. Burstein, analizując Hieronimowy komentarz do Rdz 28, 19, podkreśla w swoim artykule, iż autor Wulgaty, zestawiając w *Quaestiones Hebraicae* różne tłumaczenia danego wersetu biblijnego z oryginałem hebrajskim, z łatwością dostrzegł błędy tłumaczy Septuaginty i stąd zwrócił się ku *hebraica veritas* (Burstein, *La compétence de Jérôme en hébreu*, s. 4: „Jérôme avait remarqué facilement l'erreur des *Septante*; car, à l'encontre des ses contemporains, il lisait et identifiait les caractères hébraïques. Il était donc capable de constater que les mots hébraïques avaient été contractés"). Wydaje się, że takie stwierdzenie jest na wyrost, gdyż tłumacze Septuaginty znali świetnie język hebrajski, bo przecież byli Żydami. A zatem nie można tutaj mówić o błędach tłumaczy Septuaginty, lecz najprawdopodobniej posługiwali się oni innymi wersjami tekstu oryginalnego niż św. Hieronim. Stąd niekiedy w Septuagincie zauważa się nie tylko braki poszczególnych wersetów czy też całych fragmentów tekstu, ale w pewnych miejscach grecki przekład wydaje się być streszczeniem myśli przewodniej hebrajskiego oryginału. Za przykład może posłużyć Księga Hioba. Grecki przekład Księgi Hioba różni się znacznie od masoreckiego tekstu. Przede wszystkim przekład Siedemdziesięciu jest krótszy o jedną piątą w skali całej księgi, por. H.M. Orlinsky, *Studies in the LXX of the Book of Job*, „Hebrew Union College Annual" 28 (1957) 53-74. W greckiej wersji Księgi Hioba brak fragmentów, które można uznać za gorszące lub prowokacyjne na płaszczyźnie religijnej (por. Hi 12, 21; 13, 19-20; 19, 28; 20, 3-4; 21, 15. 23; 22, 13-16; 31, 35; 40, 2). Największe zmiany zauważa się w rozdziałach 29-37, gdzie w Septuagincie brakuje aż 77 wersów (por. G. Ravasi, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, tłum. B. Rzepka, t. 1, Kraków 2004, 60). Nadto w greckim tekście Księgi Hioba znajdują się dwa dodatki w Hi 2, 9nn. i Hi 42, 17nn., por. Cz. Jakubiec, *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy*, Poznań – Warszawa 1974, 48. A zatem grecki przekład Księgi Hioba różni się od wersji masoreckiej, gdyż były różne redakcje hebrajskiego Hioba. Jedna jest podstawą przekładu Septuaginty, z kolei druga jest nam znana z tekstu masoreckiego.

[11] Dla przykładu zob. choćby Hieronimowe wyjaśnienia dotyczące następujących imion: Ewa (Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 3, 20, PL 23, 943C), Kain (tamże 4, 1, PL 23, 944A), Set (tamże 4, 25, PL 23, 945B), Adam (tamże 4, 26, PL 23, 945B - 946A), Noe (tamże 5, 29, PL 23, 947C), Abraham (tamże 17, 3, PL 23, 963B-C), Sara (tamże 17, 15, PL 23, 964A), Jakub (tamże 27, 36, PL 23, 980B), Beniamin (tamże 35, 18, PL 23, 992A), Efraim (tamże 42, 50, PL 23, 999B).

[12] Zob. przykładowe wyjaśnienia na temat etymologii miejsc: Babilon (tamże 10, 10, PL 23, 953B), Ur (tamże 11, 28, PL 23, 956A), dolina Siddim (tamże 14, 3, PL 23, 959A-B), Beer Szeba (tamże 26, 32-33, PL 23, 980A), Betel (tamże 28, 19, PL 23, 981A), Sychem (tamże 48, 22, PL 23, 1004A-B).

[13] Zob. choćby Hieronimowe rozważania do Rdz 21, 9 (tamże, PL 23, 967B), czy też do Rdz 21, 14 (tamże, PL 23, 967C - 968A).

wersję Pisma Świętego opartą na Septuagincie. Wyjątkowo długa przedmowa do *Quaestiones Hebraicae* świadczy o tym, że już kiedy je pisał, to wzywano go, aby się wytłumaczył ze swojej arogancji[14]. W przekonaniu św. Hieronima komentowanie Pisma Świętego nie jest indywidualnym dziełem danego egzegety. Zgodnie z tą zasadą Hieronim nie podaje przeważnie imion komentatorów, z których korzysta, uważając ich dorobek za część Tradycji Kościoła. Należy jednak odnotować, że podstawowym źródłem *Quaestiones Hebraicae* jest praca Józefa Flawiusza pt. *Antiquitates Iudaice*, choć Hieronim korzysta również z łacińskich autorów klasycznych.

2. Hieronimowa znajomość języka hebrajskiego na podstawie *Quaestiones Hebraicae in Genesim*.

> „Gdy byłem młodzieńcem i głucha samotność otaczała mnie zewsząd, nie mogłem znieść napaści grzechu i żaru zmysłów; i chociaż łamałem je częstymi postami, to jednak umysł płonął w myślach. Chcąc go poskromić zwróciłem się z prośbą o naukę do pewnego brata, który był Żydem z pochodzenia; po odbytych studiach, dzięki którym poznałem bystrość Kwintyliana, bujną wymowę Cycerona, powagę Frontona i łagodność Pliniusza, zacząłem się uczyć alfabetu, zastanawiać się nad słowami syczącymi i przydechowymi. Ile w to włożyłem pracy, ile podjąłem trudów, ile razy zwątpiłem, ile razy ustawałem i z gorącego pragnienia, żeby się nauczyć, znów zaczynałem, co wycierpiałem, świadkiem jest moje sumienie i ci, którzy żyli razem ze mną. I dzięki czynię Panu, że z gorzkiego nasienia nauki zbieram słodkie owoce”[15].

Wyżej przytoczone słowa z *Listu* 125 obrazują między innymi nastawienie św. Hieronima do nauki, przedstawiają trudności, jakie napotkał na swej drodze podczas nauki języka hebrajskiego, skutki zaś tego przedsięwzięcia są widoczne do dnia dzisiejszego.

---

[14] We wstępie do omawianego dzieła ostro atakuje swoich przeciwników, nazywając ich „grzesznymi świniami”: „Qui in principiis librorum debebam secuturi operis argumenta proponere, cogor prius respondere maledictis, Terentii quippiam sustinens, qui comoediarum prologos in defensionem sui scenis dabat. […] Non mirum ergo si contra me parvum homunculum immundae sues grunniant, et pedibus margaritas conculcent, cum adversus doctissimos viros, et qui gloria invidiam superare debuerant, livor exarserit” (tamże Praefatio, PL 23, 935A).

[15] Hieronymus, *Epistula* 125, 12, ŹMT 63 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, t. 4 (116-130)], Kraków 2011, 160-160*: „Dum essem iuvenis, et solitudinis me deserta vallarent, incentiva vitiorum ardoremque naturae ferre non poteram, quem cum crebris ieiuniis frangerem, mens tamen cogitationibus aestuabat. Ad quam edomandam, cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi, ut post Quintiliani acumina, Ciceronis fluvios, gravitatemque Frontonis, et lenitatem Plinii, alphabetum discerem, et stridentia anhelantiaque verba meditarer. Quid ibi laboris insumpserim, quid sustinuerim difficultatis, quoties desperaverim, quotiesque cessaverim, et contentione discendi rursus inceperim, testis est conscientia, tam mea qui passus sum, quam eorum qui mecum duxerunt vitam. Et gratias ago Domino, quod de amaro semine litterarum, dulces fructus carpo”.

Pośród gąszczu opinii i sądów badaczy na temat Hieronimowej znajomości języka hebrajskiego chcielibyśmy przywołać dość kuriozalne stanowisko, jakie prezentuje Pierre Nautin, który w swej monografii na temat Orygenesa[16] próbuje udowodnić, że św. Hieronim nie dość, że był w swych komentarzach biblijnych zupełnie zależny od Orygenesa, to jeszcze nigdy nie widział na oczy jego *Heksapli*. P. Nautin sugeruje, że autor Wulgaty znał tylko *Heksaplę* z dzieł Euzebiusza z Cezarei oraz Epifaniusza z Salaminy[17]. Ten badacz w swych sądach posunął się jeszcze dalej, gdyż w artykule z 1986 r. twierdzi, że św. Hieronim nie znał ani słowa po hebrajsku![18] Ostatecznie P. Nautin podsumowuje, iż podziw, jaki żywimy do Hieronima, nazywanego *vir trilinguis* jest niezasadnym i fałszywym roszczeniem wysuwanym przez samego autora Wulgaty![19]

Wobec opinii P. Nautina, odmawiającego św. Hieronimowi znajomości hebrajskiego, chcielibyśmy dla przeciwwagi przywołać opinię Adama Kamesara, który w swoim opracowaniu, dotyczącym *Quaestiones Hebraicae*[20], docenia i chwali autora Wulgaty, że przedłożył nowe podejście metodologiczne do badanego tekstu, przykładając większą wagę do kwestii i problemów filologicznych niż jego poprzednicy greccy[21]. Z kolei Pierre Jay podkreśla, że zaletą św. Hieronima jest to, iż odważył się w swoich badaniach tekstu biblijnego sięgnąć do oryginału hebrajskiego i egzegezy żydowskiej, czym góruje nad swoimi poprzednikami[22]. Także krytyczne badania przeprowadzone przez Eitana Bursteina, który opublikował artykuł pt. *La compétence de Jérôme en hébreu. Explication de certaines erreurs*, potwierdzają, że Hieronim czytał i rozumiał hebrajską Biblię[23].

Reasumując, w naszym mniemaniu odmawianie św. Hieronimowi znajomości języka hebrajskiego jest niezgodne z prawdą. Lektura Hieronimowych komentarzy do Pisma Świętego poświadcza, że znał on „święty język", na co wskazują jego dokładne, precyzyjne i analityczne odwołania do języka

[16] Por. P. Nautin, *Origène: Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.

[17] Por. tamże, s. 214, 284, 326, 344 i 359.

[18] Por. P. Nautin, *Hieronymus*, TRE XV 310.

[19] Por. tamże, s. 309, 311.

[20] Por. Kamesar, *Jerome*, *Greek Scholarship and the Hebrew Bible*; tenże, *Studies in Jerome's „Quaestiones Hebraice in Genesim": The Work as Seen in the Context of Greek Scholarship*, Ph.D. Diss., Oxford University 1987.

[21] Por. tenże, *Studies in Jerome's „Quaestiones Hebraice in Genesim"*, s. 96, 115, 120, 129.

[22] Por. P. Jay, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe"*, Paris 1985, 39: „Pour être à même de remonter aux textes originaux de l'Ancien Testament, Jérôme n'avait pas hésité en effect à aller chercher auprès de juifs compétents une connaissance non seulement de la langue mais des traditions hébraïques".

[23] Por. Burstein, *La compétence de Jérôme en hébreu*, s. 12: „La compétence linguistique [de Jérôme] ne se mesure pas avec précision; et faire passer l'oeuvre hiéronymienne au crible des critères de la philologie moderne serait aussi absurde que vain. Néanmoins on peut, nous semble-t-il, établir pour Jérôme une distinction entre ce que nous proposons d'appeler compétence «active» et connaissance «passive». Jérôme, de toute évidence, était capable de lire et reconnaître les formes hébraïques; il lisait l'Ecriture avec une aisance et une célérité qui étonnaient ces contemporains".

hebrajskiego, co oczywiście nie oznacza, że autor Wulgaty nie popełniał błędów. W konsekwencji podzielamy w pełni opinię Stefana Rebenicha, który przypisuje św. Hieronimowi oryginalne i wybitne osiągnięcia w jego studiach nad *hebraica veritas*[24].

a) Przekładanie Biblii hebrajskiej na łacinę. Św. Hieronim poddając analizie Rdz 1, 2: „Et Spiritus Dei ferebatur super aquas" odnotowuje, że w tekście hebrajskim w tym miejscu pojawia się słowo **מְרַחֶפֶת**, które można tłumaczyć jako *incubabat* lub *confovebat*, lecz w Wulgacie umieścił słówko *ferebatur*, co wydaje się najlepszym przekładem, gdyż **מְרַחֶפֶת** pochodzi od hebrajskiego czasownika **רחף** – „unosić się", „trzepotać skrzydłami"[25]. Łaciński czasownik *ferre* ma takie samo znaczenie. W *Quaestiones Hebraicae* zaś Hieronim poszedł za znaczeniem tego rdzenia w języku syryjskim, gdzie *rahep* znaczy „wylegać", „wysiadywać"[26]:

> „Stosownie do tego, że w naszych kodeksach napisano *unosił się*, w hebrajskim tekście jest MEREFETH (**מרחפת**) co my możemy oddać jako *wysiadywał* lub *wygrzewał*, na podobieństwo ptaka, ożywiającego ciepłem jaja. Z czego wywnioskowałem, że nie jest tu mowa o duchu świata, jak niektórzy mniemają, lecz o Duchu Świętym, o którym mówi się, że jest ożywicielem wszystkich od samego początku"[27].

b) Wokalizacja słów. Autor Wulgaty często w swoich komentarzach biblijnych podejmuje problem wokalizacji słów[28]. Komentując Rdz 2, 23: „Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur mulier, quoniam ex viro sumpta est", wyjaśnia, że w języku hebrajskim została zachowana etymologia, ponieważ w opinii św. Hieronima słowo **אִשָּׁה** (kobieta) wywodzi się od wyrazu **אִישׁ** (mężczyzna)[29]. Następnie Hieronim podaje, iż Teodocjon

---

[24] Por. Rebenich, *Jerome. The „Vir Trilinguis"*, s. 58: „Jerome had direct access to Rabbinic literature and was at least able to understand a Hebrew text. His translation of the Old Testament *iuxta hebraeos* and his conception of the hebraica veritas was indeed an outstanding and original achievement".

[25] Por. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, t. 2, Warszawa 2008, 264, nr 8547.

[26] Por. Jóźwiak, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima*, s. 38, nota 74.

[27] Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 1, 2, PL 23, 939A: „Pro eo quod in nostris codicibus scriptum est, ferebatur, in Hebraeo habet MEREFETH **(מרחפת)**, quod nos appellare possumus, «incubabat», sive «confovebat», in similitudinem volucris, ova calore animantis. Ex quo intelligimus, non de spiritu mundi dici, ut nonnulli arbitrantur, sed de Spiritu Sancto, qui et ipse vivifi cator omnium a principio dicitur", tłum. Jóźwiak, s. 38-39.

[28] Por. choćby: Hieronymus*, Commentarius in Ecclesiasten* 12, 5, PL 23, 1110B - 1111B; tłum. K. Bardski: Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, BOK 5, Kraków 1995, 145-146.

[29] W tym passusie w tekście oryginalnym występuje ciekawa gra słów **אִישׁ** i **אִשָּׁה**. Już starożytni tłumacze Biblii podejmowali próby oddania tej gry słów w Rdz 2, 23, o czym wspomina św. Hieronim w swym komentarzu. Późniejsi tłumacze podejmują podobne próby. Dla przykładu ks. Jakub Wujek przekłada ten werset w sposób następujący: „I rzekł Adam: «To teraz kość z kości moich i ciało z ciała mego; tę będą zwać **Mężyną**, bo z **męża** wzięta jest»" (*Pismo Święte Starego*

w swoim tłumaczeniu wyprowadza inną etymologię, gdyż ten rzeczownik można również tłumaczyć jako „wzięcie", w zależności od tego jak zostanie przeczytany. A mianowicie, jeżeli omawiany rzeczownik przeczyta się przez literę *szin* (**שׁ**), wówczas oznacza „kobietę", jeżeli zaś przez *sin* (**שׂ**), to znaczy „wzięcie", dlatego też ów Doktor podaje dwie możliwości wokalizacji i znaczenia tego układu spółgłosek. A niejasności wynikają z tego, że w tamtym czasie Biblia hebrajska była zapisana wyłącznie spółgłoskami i stąd także tłumacze greccy różnią się w swoich przekładach:

> „W języku greckim i łacińskim nie słychać w brzmieniu, że kobietą została nazwana, ponieważ jest wzięta z mężczyzny, lecz w języku hebrajskim etymologia została zachowana. Gdyż mężczyzna, to IS (**איש**), a kobieta ISSA (**אישה**). Stąd i słusznie Symmach chciał zachować etymologię w greckim, mówiąc: «Ta niech będzie nazwana ἀνδρὶς, ὃτι ἀπὸ ἀνδρὸς ἐλήφθη», a my po łacinie możemy powiedzieć: «Haec vocabitur virago, quia ex viro sumpta est». Teodocjon zaś wyprowadził inną etymologię, mówiąc: «Ta będzie się nazywać *wzięcie*, ponieważ z mężczyzny została wzięta». Ponieważ rzeczownik ISSA (**אישה**), może oznaczać również *wzięcie*, w zależności od tego, jak zostanie przeczytany"[30].

Pomyłki w wokalizacji słów nie są wyłącznie skutkiem tego, że pierwotnie hebrajski tekst Biblii był zapisany w formie spółgłoskowej, lecz mogą być również wynikiem przemyślanych poprawek, które św. Hieronim wprowadza do tekstu. Takim passusem jest werset z Rdz 49, 5-6. W Biblii hebrajskiej w tym miejscu występuje słowo **שׁוֹר**, czyli „wół"[31], św. Hieronim zaś odczytuje **שׂוּר**[32] i tłumaczy, że Symeon i Lewi zburzyli mur. Być może chce przez to uniknąć sprzeczności z Rdz 34, 28n, gdzie jest mowa o splądrowaniu miasta, a nie wspomina się o przecinaniu żył wołom. Wydaje się, że Książe Egzegetów próbuje poprawić tekst oryginalny, chcąc za wszelką cenę zatuszować wszelkie miejsca, które mogą budzić jakiekolwiek niejasności[33].

---

i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W.O. Jakuba Wujka, Kraków 1962, 13). Powiązanie tych dwóch słów jest najprawdopodobniej interpretacją popularnej etymologii, ponieważ poprawnie słowo אִשָּׁהtrzeba byłoby wyprowadzić od hebrajskiego rdzenia **נשא** – „odnosić", „wznosić", „nosić". Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 680, nr 6233.

[30] Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 2, 23, PL 23, 942A: „Non videtur in Graeco et in Latino sonare, cur mulier appelletur, quia ex viro sumpta sit: sed etymologia in Hebraeo sermone servatur. Vir quippe vocatur IS (**איש**), et mulier ISSA (**אישה**). Recte igitur ab IS, appellata est mulier ISSA. Unde et Symmachus pulchre etymologiam etiam in Graeco voluit custodire, dicens: «Haec vocabitur ἀνδρὶς, ὅτι ἀπὸ ἀνδρὸς ἐλήφθη», quod nos Latine possumus dicere: «Haec vocabitur virago, quia ex viro sumpta est». Porro Theodotio aliam etymologiam suspicatus est, dicens: «Haec vocabitur assumptio: quia ex viro sumpta est». Potest quippe ISSA (**אישה**) secundum varietatem «accentus» et «assumptio» intelligi", tłum. Jóźwiak, s. 41.

[31] Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 448, nr 9255.

[32] Czyli „mur". Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 450, nr 9257.

[33] Por. Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 49, 5-6, PL 23, 1005A-B,

c) Wyższość *hebraica veritas* nad przekładami. Św. Hieronim, analizując trudniejsze fragmenty z Księgi Rodzaju, zawsze w miejscach wątpliwych uznaje wyższość tekstu oryginalnego nad przekładami. Jednym z takich passusów jest werset z Rdz 3, 15: „Ipse[34] servabit caput tuum, et tu servabis ejus calcaneum". W tym miejscu komentator wyjaśnia, że tekst hebrajski zamiast *servabit* – „będzie czyhał" zawiera formę od czasownika *contere* – „miażdżyć":

> „Lepiej jest w tekście hebrajskim: «Ten zmiażdży głowę twoją, a ty zmiażdżysz mu piętę». Ponieważ i nasze kroki są spętane przez węża, to Pan definitywnie zmiażdżył szatana pod stopami naszymi"[35].

d) Wyprowadzanie etymologii imion. W *Quaestiones Hebraicae* uderza nagromadzenie etymologii, ponieważ autor Wulgaty podejmuje próbę wyprowadzania etymologii z prawie każdego imienia występującego w komentowanym przez niego tekście. A trzeba pamiętać, że ani Hieronim, ani ci, z których prac korzystał, nie mieli pojęcia o naukowej etymologii i polegali wyłącznie na swoich domysłach. Jednym z takich przykładów jest passus z Rdz 5, 29, gdzie pojawia się postać Noego. Św. Hieronim wyprowadza to imię od hebrajskiego rdzenia נוח – „odpoczywać", „spocząć", „osiąść"[36] i wyjaśnia, że Noe trzeba rozumieć jako „odpoczynek", ponieważ przez potop wszystko na świecie ucichło[37]:

---

tłum. Jóźwiak, s. 124-125: „«Bracia Symeon i Lewi popełnili niesprawiedliwość wedle swego zamierzenia: dusza moja nie będzie uczestniczyła w ich podstępie i serce moje nie będzie ubiegać się o udział w ich zgromadzeniu, ponieważ w szale swoim pozabijali ludzi i w żądzy swej poprzecinali żyły wołom». Koniecznie jestem zmuszony wedle założenia dziełka nadal przywoływać te kwestie, które nie zgadzają się z hebrajską prawdą. W hebrajskim tekście ten wers wygląda następująco: «Symeon i Lewi [są] braćmi, narzędzia przemocy [są] ich bronią. Dusza moja nie wkroczy w ich tajemne zamysły ani w ich zgromadzenia, aby sława moja nie została zniszczona, ponieważ w szale swoim pozabijali ludzi i w swej żądzy zburzyli mur» (Rdz 34). Oznacza to, że nie posłuchali rad ojca, ponieważ zabili mężów sprzymierzonych Sychema i Chamora, tym samym wystąpili przeciw prawu pokoju i przelali niewinną krew przyjaciół i jakby w jakimś szale, chwyceni okrucieństwem, zburzyli mury przyjacielskiego miasta".

[34] W Septuagincie jest αὐτός, tak też mają Ojcowie greccy, odnosząc zapowiedź do Mesjasza, a nie do potomstwa. Za Septuagintą idzie Vetus Latina, w której jest zaimek *ipse*. W Wulgacie zaś Hieronim zawarł formę *ipsa* wskazując wyraźnie na niewiastę, która ma walczyć z wężem kusicielem. Powszechnie uważa się lekcję Wulgaty za nieautentyczną ze względu na męski przedrostek czasownika w tekście masoreckim (יְשׁוּפְךָ), co wskazuje, że podmiotem jest הוא – „on" lub „ono". Jeśliby zaimek הוא przełożyć wzorem Septuaginty przez „on", to wówczas Protoewangelia zapowiada przyjście jednego zwycięzcy, którego późniejsze przepowiednie nazwą Chrystusem (Ps 2, 7). Jeżeli zaś הוא odda się za przekładem syryjskim, tzw. *Peszittą*, przez „ono", wtedy Protoewangelia zapowiadałaby zwycięstwo zbiorowego potomka Ewy.

[35] Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 3, 15, PL 23, 943B: „Melius habet in Hebraeo: «Ipse conteret caput tuum, et tu conteres ejus calcaneum»: quia et nostri gressus praepediuntur a colubro: et Dominus conteret Satanam sub pedibus nostris velociter", tłum. Jóźwiak, s. 42.

[36] Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 638-639, nr 5914.

[37] Część egzegetów wyprowadza to imię od rdzenia נחם – „pocieszać", „znaleźć pociechę". Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 647, nr 5971. Lamech

„I nadał mu imię Noe, mówiąc: «Ten ześle nam odpocznienie od trudów naszych». NOE (**נח**) tłumaczy się jako «odpoczynek». Dlatego został nazwany odpoczynek, ponieważ przez potop wszystko na świecie ucichło”[38].

Komentując Rdz 25, 1: „Et adjecit Abraham, et accepit uxorem, et nomen ejus Cetura”, Hieronim odnotowuje, iż imię to interpretuje się jako „związana” albo „złączona”[39]. Następnie dodaje, że po śmierci Sary Hagar zmieniła imię i status społeczny, bo z nałożnicy stała się żoną:

„Zgodnie z etymologią imię Ketura interpretuje się «zjednoczona» albo «złączona». Odnośnie tej kwestii Hebrajczycy podejrzewają, że po śmierci Sary, Hagar zmieniła imię i z nałożnicy stała się żoną”[40].

Hieronimowa interpretacja imienia Ketura jest dość oryginalna, ponieważ przyjmuje się, że to imię wywodzi się od hebrajskiego rdzenia **קטר** – „unosić się w dymie”, „dymić”, „okadzać”[41], oznacza „kadzidło” (por. Pwt 33, 10) i zawiera aluzję do okolic słynących z produkcji kadzidła.

Bardzo ciekawym *exemplum* Hieronimowej kreatywności wyprowadzania etymologii imion jest passus z Księgi Rodzaju, w którym pojawia się postać Józefa Egipskiego: „Et vocavit Pharao nomen Joseph Saphaneth Phanee, et dedit ei Aseneth filiam Phutiphar sacerdotis Heliopoleos in uxorem” (Rdz 41, 45). Wobec tego, że Faraon, który był Egipcjaninem zmienił Józefowi imię, to Hieronim sugeruje, iż trzeba szukać etymologii nowego imienia Józefa w języku egipskim. Znaczenie nowego imienia, jakie otrzymał Józef jest problemem, który od dawna zajmuje komentatorów. Najstarszą interpretację przedłożył Józef Flawiusz, który cytuje to imię w formie, jaka jest w Septuagincie: Ψονθομφάνηχ, ale daje przekład κρυπτὼν εὑρετής tj. „tłumacz zakrytych

---

dając swemu synowi imię Noe mówi: „Ten nas pocieszył”, gdyż Noe przyniósł ludzkości pociechę uwalniając ziemię od przekleństwa Bożego. Przez złożenie ofiary dziękczynnej po potopie Bóg cofnął przekleństwo, które rzucił na ludzi za ich grzechy.

[38] Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 5, 29, PL 23, 947C: „Et vocavit nomen ejus Noe, dicens: «Iste requiescere nos faciet ab operibus nostris». NOE (**נח**), «requies» interpretatur. Ab eo igitur, quod sub illo omnia retro opera quieverunt per diluvium, appellatus est requies”, tłum. Jóźwiak, s. 48.

[39] Takiej etymologii imienia należy szukać w rdzeniu **קטר** (wiązać, łączyć). Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 161, nr 8141.

[40] Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 25, 1, PL 23, 975B - 976A: „Cetura Hebraeo sermone «copulata» interpretatur, aut «juncta». Quam ob causam suspicantur Hebraei, mutato nomine, eamdem esse Agar, quae, Sara mortua, de concubina transierit in uxorem”, tłum. Jóźwiak, s. 85.

[41] Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 160-161, nr 8140. Interpretacja omawianego imienia przedłożona przez autora Wulgaty, nie jest błędna, ponieważ hebrajski rdzeń **קטר** ma wiele znaczeń, co też przedłożyliśmy wyżej. Hieronim wyprowadzając taką etymologię kierował się racjami logiki. Po śmierci Sary, Hagar zmieniła imię na Ketura, czyli „połączona, związana”, ponieważ połączyła się węzłem małżeńskim z Abrahamem, stając się z niewolnicy żoną.

rzeczy”[42]. Książę Egzegetów zaś, jak podaliśmy wyżej, stara się wyjaśnić to imię przy pomocy języka egipskiego[43]:

> „Chociaż po hebrajsku imię to oznacza «tłumacz zakrytych rzeczy», jednak ponieważ nadał je Egipcjanin, to powinno się szukać racji w tym właśnie języku. W języku egipskim SAPHANETH PHANEE (**צפנת פענח**), albo – jak tłumacze Septuaginty chcieli przełożyć – «Psomthom-Phanech», interpretuje się jako «Zbawca świata», ponieważ uchronił świat od klęski głodu”[44].

e) Etymologia stronnictw religijnych. Pomimo tego, że w większości przypadków etymologie wyprowadzane przez św. Hieronima w *Quaestiones Hebraicae* są trafne, jednak w przypadku wyprowadzania etymologii jednego z ugrupowań religijnych judaizmu, które przyjęło nazwę Faryzeusze, komentator się pomylił[45]. Mianowicie nazwę tę wyprowadza od rdzenia **פרץ** – „zrobić rozłam”, „rozerwać”, „przecinać”[46]:

> „I oto wyszedł brat jego i rzekła, dlaczego przedarłeś się przez tę przegrodę? I nadała mu imię Fares”.
>
> „Zamiast «przegroda», Akwila i Symmach przetłumaczyli «podział», co po hebrajsku wokalizuje się PHARES (**פרץ**). Przez to, że rozdzielił błonę na dwie części, otrzymał imię związane z podziałem. Stąd i Faryzeusze, uważając się za sprawiedliwych, odłączyli się od ludu i byli nazywani «oddzieleni»”[47].

f) Etymologia nazw geograficznych. W krytycznym komentarzu do Księgi Rodzaju komentator objaśnia także etymologię prawie każdej nazwy geograficznej, która pojawia się w świętym tekście. Z racji mnogości przykładów traktujących o tej kwestii przywołamy tylko jeden krótki fragment.

---

[42] Por. Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* II 6, 1, *Flavii Josephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese*, t. 1, ed. B. Niese, Berlin 1887, 101.

[43] Racja przełożenia tego wyrazu, którą przedstawił Św. Hieronim jako „zbawca świata” nie jest dokładnie i wyczerpująco przez niego uargumentowana. Przekłady syryjskie i targumy opowiedziały się za tłumaczeniem Józefa Flawiusza.

[44] Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 41, 45, PL 23, 998B-C: „Licet Hebraice hoc nomen, «absconditorum repertorem» sonet, tamen quia ab Aegyptio ponitur, ipsius linguae debet habere rationem. Interpretatur ergo sermone Aegyptio SAPHANETH PHANEE (**פענח צפנת**), sive ut Septuaginta transferre voluerunt, «Psomthom-Phanech», «Salvator mundi», eo quod orbem terrae ab imminente famis excidio liberavit”, tłum. Jóźwiak, s. 115-116.

[45] Poprawnie trzeba wyprowadzić tę etymologię na bazie rdzenia aramejskiego **פרש** – „odłączyć się”, „oddzielić”, „odciąć się”. Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 2, s. 60, nr 7590.

[46] Por. tamże, t. 2, s. 56, nr 7577.

[47] Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 38, 29, PL 23, 996B: „«Et ecce egressus est frater ejus, et dixit, ut quid divisa est propter te maceria? Et vocavit nomen ejus Phares». Pro «maceria», «divisionem» Aquila et Symmachus transtulerunt, quod Hebraice dicitur, PHARES (**פרץ**). Ab eo igitur, quod diviserit membranulam secundarum, divisionis nomen accepit. Unde et Pharisaei, qui se quasi justos a populo separaverant, «divisi» appellabantur”, tłum. Jóźwiak, s. 112-113.

W komentarzu do Rdz 10, 10 autor Wulgaty odnotowuje, że Babel trzeba rozumieć jako „pomieszanie”[48]:

> „Nimrod, syn Kusza, pierwszy wprowadził nieznaną im dotąd tyranię i rządził w Babilonie, który przez fakt, że Pan tam pomieszał języki budujących wieżę, jest czasem nazywany BABEL (**בבל**). Bowiem Babel tłumaczy się jako «pomieszanie»”[49].

g) Wyjaśnienie pewnych typowych wyrażeń hebrajskich. Św. Hieronim komentując Rdz 6, 2: „Videntes autem filii Dei filias hominum, quia bonae sunt”, korzystając z *Heksapli* Orygenesa przedstawił kilka rozwiązań, jak starożytni tłumacze rozumieli wyrażenie „synowie Boży”. Ten zwrot nie jest jednoznaczny, ponieważ u Semitów ścisłe związki między dwoma osobami nierzadko oznaczane były wyrażeniami: syn, córka, ojciec czy matka, zaczerpniętymi z określeń różnych stopni pokrewieństwa. Na przykład „bratem jutrzenki” nazywano człowieka, o którym chciano powiedzieć, że wcześnie wstaje. Czcicieli jakiegoś bóstwa nazywano jego synami, np. Izraelici to „synowie Jahwe” (Wj 4, 22). W Piśmie Świętym wyrażenie „synowie Boży” raz oznacza aniołów (por. Ps 28, 1), kiedy indziej Izraela (por. Wj 12, 31), dlatego na podstawie Pisma Świętego nie można określić sensu omawianego zwrotu. Książę Egzegetów rozpatruje sens tego wyrażenia w oparciu o starożytne przekłady, lecz również przekłady się różnią. W *Quaestiones Hebraicae* przywołuje przekład Akwili, który zwrot *filii Dei* rozumie jako „aniołowie” i Symmacha jako „potężni”:

> „Hebrajskie słowo ELOIM (**אלהם**) występuje w liczbie mnogiej. I oczywiście «Bóg» i «bogowie» wymawia się podobnie, dlatego Akwila odważył się napisać w liczbie mnogiej «synowie bogów», przez bogów rozumie on Świętych lub Anioły. «Bóg bowiem stanął w synagodze bogów: w środku osądza bogów» (Ps 81, 1). Stąd i Symmach podążając za tą myślą, przełożył: «Synowie widzieli córki potężnych ludzi»”[50].

Aby uzyskać pełną mozaikę tłumaczeń omawianego wyrażenia należy przywołać jeszcze przekład tłumaczy Septuaginty, którzy to wyrażenie

---

[48] W tym przypadku interpretacja miasta Babel jest prawdziwa, ponieważ słowo to pochodzi od hebrajskiego czasownika **בבל** – „pomieszać”, „zmieszać”. Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 127, nr 1216.

[49] Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 10, 10, PL 23, 953B: „Nemrod, filius Chus, arripuit insuetam primus in populo tyrannidem, regnavitque in Babylone, quae ab eo, quod ibi confusae sunt linguae turrim aedificantium, BABEL (**בבל**) appellata est. Babel enim interpretatur «confusio»”, tłum. Jóźwiak, s. 56.

[50] Tamże 6, 2, PL 23, 947C - 948A: „Verbum Hebraicum ELOIM **(אלהם)**, communis est numeri: et «Deus» quippe et «dii» similiter appellantur: propter quod Aquila plurali numero, «filios deorum» ausus est dicere: Deos intelligens, Sanctos, sive Angelos. «Deus enim stetit in synagoga deorum: in medio autem deos discernit» (Ps. 81, 1). Unde et Symmachus istiusmodi sensum sequens, ait: «Videntes filii potentium filias hominum», et reliqua”, tłum. Jóźwiak, s. 49.

przekładają dosłownie z języka hebrajskiego jako „synowie Boży", z kolei Teodocjon ten zwrot rozumie tak jak Symmach. Św. Hieronim w Wulgacie pisze: *filii Dei*. Podobnie jak Pismo Święte, tak i starożytne przekłady komplikują ową kwestię. Pisarze żydowscy, jak Józef Flawiusz[51], uważali „synów Bożych" za aniołów. Za tą opinią poszło wielu Ojców i pisarzy Kościoła, jak np. św. Ambroży[52]. Później Ojcowie Kościoła zaczęli uważać „synów Bożych" za ludzi sprawiedliwych, tj. potomków Seta. Za tym poglądem podąża między innymi św. Augustyn[53]. Obydwa zapatrywania żyją do dziś.

h) Rozważania natury czysto gramatycznej. Komentator szczycący się swoją znajomością języka hebrajskiego, niejednokrotnie na kartach omawianego komentarza do Księgi Rodzaju popisuje się znajomością „świętego języka". Takim przykładem może być Hieronimowy komentarz do Rdz 19, 36-38: „Et conceperunt duae filiae Lot de patre suo, et genuit primogenita filium, et vocavit nomen ejus Moab. Iste est pater Moabitarum usque in hanc diem. Et minor, et ipsa peperit filium, et vocavit nomen ejus Ammon id est, filius populi mei. Ipse est pater filiorum Ammon". W tym passusie św. Hieronim wyjaśnia, że Moab[54] znaczy „z ojca". Następnie, wyjaśniając etymologię imienia Ammon, popisuje się swoją znajomością gramatyki hebrajskiej[55]:

> „Moab tłumaczy się «z ojca» i jest to jedyna etymologia tego imienia. Tymczasem Ammon rozumie się jako «syn rodu mego», albo jak lepiej jest w hebrajskim (**אמי**), to jest «syn ludu mego». Znaczenie słowa wyprowadza się tak, że z jednej części imienia wydobywa się właściwy sens, a z drugiej części pewną formę gramatyczną, ponieważ słowo AMMI, od którego nazwę otrzymali Ammonici, oznacza «mój lud»"[56].

***

Właściwa interpretacja Pisma Świętego jest dla Hieronima tematem bardzo ważnym, o czym świadczą liczne komentarze do ksiąg Starego, jak i Nowego

---

[51] Por. Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* I 3, 1, ed. Niese, t. 1, s. 17.

[52] Por. Ambrosius, *De Noe et arca* 4, 9, PL 14, 366B.

[53] Por. Augustinus, *De civitate Dei* 15, 22, PL 41, 467-468.

[54] Hebr. **מוֹאָב**. W tym miejscu św. Hieronim wyprowadza poprawnie etymologię tego imienia od wyrazów **מִן** – „z" oraz **אָב** – „ojciec". Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 521, nr 4774.

[55] Hebr. **עַמּוֹן**. Po hebrajsku lud to **עַם** (por. tamże, t. 1, s. 781, nr 6913) i właściwością języka hebrajskiego jest to, że do każdego rzeczownika można dodać sufiksy zaimkowe i wówczas powstaje forma dzierżawcza. Tutaj do rzeczownika **עַם** dodano sufiks właściwy dla 1 osoby liczby pojedynczej, czyli **י**, i dlatego Hieronim odnotowuje, że AMMI oznacza „mój lud".

[56] Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* 19, 36nn., PL 23, 967A: „Moab interpretatur, «ex patre»: et totum nomen etymologiam habet. Ammon vero, cuius quasi causa nominis redditur, «filius generis mei», sive ut melius est in Hebraeo (**אמי**), «filius populi mei», sic derivatur, ut ex parte sensus nominis, ex parte ipse sit sermo: AMMI enim, a quo dicti sunt Ammonitae, vocatur «populus meus»", tłum. Jóźwiak, s. 74-75.

Testamentu, dlatego podczas badania świętych ksiąg sięga do tekstu oryginalnego. Znajomość „świętego języka" pomaga mu uchwycić i zaakcentować niuanse językowe, które w studiowaniu Biblii stanowią rzecz fundamentalną. W niniejszym artykule ukazaliśmy Hieronimową znajomość języka hebrajskiego na kilku przykładach, ponieważ materiał zawarty w *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, które stanowią podstawę do zaprezentowania znajomości świętego języka, jest niesamowicie obszerny.

Św. Hieronim w omawianym dziele stara się podać etymologię prawie każdego imienia i nazwy geograficznej. W jego czasach fascynacja znaczeniem imion była wzmacniana przekonaniem, że imiona występujące w Biblii zawierają ukryte znaczenie. Zdecydowana większość prób wskazania pochodzenia imion jest trafna. Nazwy własne wyjaśnia na bazie języka hebrajskiego, trwając w przekonaniu, że od niego pochodzą wszystkie języki świata. Zasługi Hieronima są oczywiście ogromne, lecz niekiedy też się myli wyprowadzając etymologię danego słówka czy podając rodzaj wyrazu hebrajskiego. Przykłady na tego rodzaju problemy przedłożyliśmy także w tym artykule.

Reasumując, doskonała jak na tamte czasy, znajomość „świętego języka" sprawia, że w kwestiach wątpliwych św. Hieronim opowiada się za wyższością tekstu hebrajskiego nad przekładami. Książę Egzegetów w *Quaestiones Hebraicae in Genesim* ukazuje pewną metodę czytania oraz rozumienia Pisma Świętego i tym samym nakazuje i wzywa do nauki języków biblijnych, głównie hebrajskiego, do którego odwołuje się zawsze, ilekroć pojawiają się trudności interpretacyjne. Św. Hieronim będący *vir trilinguis* może stać się wzorem dla każdego egzegety. Pochylając się nad kartami Pisma Świętego powinien on być pomny słów mędrca:

> „[Salomon] szukał mądrości bardziej niż inni ludzie i usiłował dotrzeć do jej sedna, lecz im bardziej szukał, tym mniej odnajdywał, a pogrążonego wśród ciemności otaczał mrok niewiedzy. Podobnie dzieje się z tym, kto zgłębia Pismo Święte: im więcej zaczyna wiedzieć, tym większa ciemność go ogarnia"[57].

[57] Tenże, *Commentarius in Ecclesiasten* 7, 23-24, PL 23, 1070B: „ultra omnes homines quaesisse sapientiam, et tentasse ad finem illius pervenire, sed quanto plus quaesierit, tanto minus reperisse, et in mediam demersum caliginem, tenebris ignorantiae circumdatum. Aliter: Vir qui eruditus fuerit in Scripturis, quanto plus scire coeperit, tanto ei in his quotidie oritur major obscuritas", BOK 5, 97.

PRINCEPS EXEGETARUM AND HEBREW LANGUAGE ON THE BASIS OF *QUAESTIONES HEBRAICAE IN GENESIM*

(Summary)

In this article we have tried to show St. Jerome's knowledge of Hebrew language basing on selected fragments of *Quaestiones Hebraicae in Genesim* (PL 23, 935A - 1010A). First of all, we tried to show how St. Jerome deals with text during translation of the Bible from Hebrew into Latin. In his work, St. Jerome tries to give the etymology of almost every proper name that appears in a given verse commented by him. St. Jerome's effort and merit in this field are of course enormous, but sometimes even he put wrong etymology. We have shown how the author of Vulgate explains the most common Hebrew expressions and how he attempts to improve the Septuagint, and we also put forward purely grammatical considerations that the commentator included in *Quaestiones Hebraicae*. St. Jerome's knowledge of the sacred language – perfect for those times – is a reason that in case of any doubts he is in favor of the superiority of *hebraica veritas* over translations of the Bible.

Key words: St. Jerome, *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, *hebraica veritas.*

Słowa kluczowe: Św. Hieronim, *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, *hebraica veritas*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius, *De Noe et arca*, PL 14, 361-416.

Augustinus, *De civitate Dei*, PL 41, 13-804.

Hieronymus, *Apologia adversus libros Rufini*, PL 23, 397-492.

Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten*, PL 23, 1009-1116, tłum. K. Bardski: Hieronim: *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, BOK 5, Kraków 1995, 24-152.

Hieronymus, *Epistulae*, PL 22, 325-1224, ŹMT 54, 55, 61, 63 i 68 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg, t. 1-5], Kraków 2010-2013.

Hieronymus, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, PL 23, 935A - 1010A, tłum. M. Jóźwiak: *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima. Przekład i komentarz*, Wrocław 2010, 34-131.

Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae*, ed. B. Niese: *Flavii Josephi opera edidit et apparatu critico instruxit Benedictus Niese*, t. 1, Berlin 1887.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W.O. Jakuba Wujka, Kraków 1962.

Opracowania

Burstein E., *La compétence de Jérôme en hébreu. Explication de certaines erreurs*, REAug 21 (1975) 3-12.

Hayward C.T.R., *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Oxford 1995.

Jakubiec Cz., *Księga Hioba. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz – ekskursy*, Poznań – Warszawa 1974.
Jay P., *L'exégèse de saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe"*, Paris 1985.
Kamesar A., *Jerome*, *Greek Scholarship and the Hebrew Bible. A study of the „Quaestiones Hebraice in Genesim"*, Oxford 1993.
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.
Nautin P., *Hieronymus*, TRE XV 304-315.
Nautin P., *Origène: Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
Ravasi G., *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, tłum. B. Rzepka, t. 1, Kraków 2004.
Rebenich S., *Jerome. The „Vir Trilinguis" and the „Hebraica Veritas"*, VigCh 47 (1993) 50-77.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Ks. Tomasz KACZMAREK*

AUGUSTYN Z HIPPONY: „URZĄD MIŁOŚCI”

Sit amoris officium pascere dominicum gregem[1].

Zamieszczone w tytule artykułu określenie „urząd miłości”, zaczerpnięte z komentarza św. Augustyna do Ewangelii św. Jana, odnosi się do programowej linii jego pasterskiej posługi, w której naczelną regułą była miłość Kościoła. Zatroskanie o „trzodę Pańską” miało dla niego wprost charakter świętego urzędu, obowiązku miłości. Ten rys zaznaczał się faktycznie w całej jego działalności duszpasterskiej i literackiej. Był w niej zawsze obecny wątek miłości Kościoła, który choć naznaczony ludzką słabością, jest jednak jedyną „łodzią”, którą chrześcijanin może zmierzać bezpiecznie „do ojczyzny”, czyli do osiągnięcia ostatecznego celu życia w Bogu[2].

W ramach szkicowania obrazu tegoż „urzędu miłości”, niniejsze opracowanie będzie miało na uwadze wskazanie kilku najbardziej charakterystycznych odsłon dróg miłości Kościoła ze strony biskupa Hippony. Stawały się one coraz bardziej wyraziste, gdy Augustyn wchodził stopniowo w realia życia swojego Kościoła, najpierw jako jego prezbiter i pasterz, a później w trakcie prowadzenia niezwykle trudnego dialogu z donatystami, czego ukoronowaniem była konferencja w Kartaginie w 411 r. Zmaganie się o dobro „trzody Pana”, pod znakiem wierności wobec powierzonego mu *officium amoris*, zaznaczało się także w powracającym dylemacie: oddać się kontemplacji czy działaniu poprzez czynną posługę.

* Ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek – adiunkt w Zakładzie Patrologii i Antyku Chrześcijańskiego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: T.Kaczmarek@diecezja.wloclawek.pl.

[1] Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 123, 5, ed. R. Willems, CCL 36, Tournhout 1954, 678.

[2] Por. tenże, *Sermo* 75, 3-4, ed. L. Carozzi, NBA 30/1, Roma 1982, 504: „Interea navis portans discipulos, id est, ecclesia, fluctuat et quatitur tempestatibus tentationum; et non quiescit ventus contrarius, id est, adversans ei diabolus, et impedire nititur ne perveniat ad quietem. […] Quia etsi turbatur navis, navis est tamen. Sola portat discipulos, et recipit Christum. Periclitatur quidem in mari, sed sine illa statim peritur. Tene te itaque in navi, et roga Deum”. Zob. także: tamże 104, 7, ed. L. Carozzi, NBA 30/2, Roma 1983, 280: „Transit navis et venit in patriam; sed ad patriam non nisi per navem. Navigamus enim, si attendamus fluctus tempestatesque huius saeculi. Nec dubito quo ideo non mergimur, quia crucis ligno portamur”.

1. Odkrycie Kościoła. Musiało upłynąć przynajmniej trzynaście lat, zanim Augustyn w perspektywie swojego nawrócenia odkrył Kościół i zrozumiał, jak wiele jego duchowe narodzenie kosztowało innych, a zwłaszcza jego matkę Monikę. O niej napisał w *Wyznaniach*, że przez długie lata ze łzami zanosiła błagania do Pana, by on mógł stać się chrześcijaninem[3]. Augustyn faktycznie odczytywał wtedy Kościół poprzez obraz własnej matki[4]. W pewnym momencie zrozumiał, że został podwójnie zrodzony przez Monikę. Sam później wyznał, że jego niedawne zrodzenie duchowe dla Boga było dla niej tak samo bolesne, jak to przed trzydziestu laty, cielesne:

> „Nie potrafię słowami wyrazić, jak bardzo mnie kochała i o ile bardziej cierpiała rodząc mnie do życia duchowego, niż wtedy, gdy mnie wydawała na świat”[5].

W tak rozumianej funkcji macierzyńskiej, Kościół przybliża się do Maryi, matki i dziewicy, „która jako dziewica zrodziła Pana”. Coś z tej tajemnicy zachodzi także w przypadku Kościoła, „który jest dziewicą – jako wyłącznie oddany Bożemu oblubieńcowi – a rodzi swe dzieci”[6]. Mówiąc o duchowej analogii między własną matką a Kościołem, Augustyn z całą oczywistością będzie jednak przypominał, że matkę Kościół należy zawsze stawiać ponad matkę ludzką. Charakterystyczna jest tu odpowiedź na list napisany do niego przez Letusa, młodego człowieka, który wstąpił najpierw do wspólnoty monastycznej Augustyna, a potem wrócił do rodziny, z którą go nadmiernie wiązały łzy matki. Augustyn, chociaż z dużym szacunkiem wyraża się o miłości chrześcijan wobec swoich rodziców, zdecydowanie jednak przypomina hierarchię wartości:

> „Matka Kościół jest także matką twojej matki. Ona poczęła was z Chrystusa, Ona zrodziła w krwi męczenników, Ona zrodziła ku wiecznej światłości, Ona wykarmiła mlekiem wiary”[7].

Na spojrzeniu Augustyna na Kościół zaważył także obraz wspólnoty wiary zastany w Mediolanie. Ten obraz, a zwłaszcza osobisty wzór pasterza tegoż Kościoła, św. Ambrożego, będzie kształtował późniejszy styl posługiwania

---

[3] Por. tenże, *Confessiones* 6, 1, ed. P. Knöll, CSEL 33, Vindobonae 1896, 113.

[4] Por. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, tłum. z niem. A. Dusini, Milano 1971, 19.

[5] Augustinus, *Confessiones* 5, 9, CSEL 33, 104: „Non enim satis eloquor, quid erga me habebat animi et quanto maiore sollicitudine me parturiebat spiritu, quam carne pepererat”, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1994, 105. Por. tamże 9, 9, CSEL 33, 213.

[6] Por. tenże, *Sermo* 213, 8, ed. P. Bellini – L. Carozzi, NBA 32/1, Roma 1984, 212: „Et virgo est [ecclesia], et parit; Mariam imitatur, quae Dominum peperit. […] Sic et ecclesia et parit et virgo est; et si consideres, Christum parit: quia membra eius sunt, qui baptizantur. […] Si ergo membra Christi parit, Mariae simillima est”.

[7] Tenże, *Epistula* 243, 8, ed. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae 1904, 575: „Mater Ecclesia, mater est etiam matris tuae. Haec vos de Christo concepit, haec matyrum sanguine parturivit, haec in sempiternam lucem peperit, haec fidei lacte nutrivit”, tłum. P. Nehring: Św. Augustyn, *List 243. Do Letusa*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŹM 27, Kraków 2002, 506.

Augustyna oraz wybór priorytetów pastoralnych[8]. Biskup Mediolanu opisywał swój Kościół jako przyozdobiony krwią licznych męczenników i ubogacony Krwią Chrystusa, ukazujący świetlany blask swojej wiary i świadectwa, strzegący jednocześnie w sobie, na podobieństwo owocu granatu, rozlicznych owoców cnót[9]. Augustyn, przygarnięty miłością przez taki Kościół, sam zaczął go kochać i dostrzegać w nim prawdziwego Boga, który go ożywiał i obdarzał pełnią. W osobie biskupa jawił mu się teraz bardzo czytelnie wiarygodny sługa tegoż Boga. Było to zatem dla Augustyna ważne spotkanie. Rozproszyło ono tkwiące w nim głęboko wizje i nadzieje zaczerpnięcia czegoś z religijności rozumowej i abstrakcyjnej, pozwoliło mu natomiast intuicyjnie otworzyć się na coś zupełnie dla niego nieprzewidzianego, mianowicie na to, że w czerpanej z mlekiem matki wierze, którą przez wiele lat odrzucał, jest obecny fascynujący element racjonalności. Przypieczętowaniem i potwierdzeniem takich doświadczeń był chrzest przyjęty przez Augustyna w Wielką Sobotę 387 r., kiedy wreszcie rozpłynął się trawiący go niepokój życia minionego[10].

Okazuje się, że czekało go jeszcze jedno odkrycie Kościoła, tym razem w 391 r., jako neofitę w Hipponie, kiedy mógł doświadczyć z bliska, jak wygląda oblicze Kościoła poza murami klasztoru, gdy posługiwał jako prezbiter, a cztery lata później jako biskup. Po nawróceniu Augustyn zatrzymał się jeszcze przez kilka miesięcy w Mediolanie, oddając się radości odkrywania prawdy podczas modlitewnej kontemplacji i w filozoficznych dysputach z przyjaciółmi. Wciąż jeszcze pozostawał przy ideałach starożytnej klasyki, przybierających profil chrześcijański, gdzie modlitwa zajmowała uprzywilejowane miejsce wobec przemyśleń filozoficznych. Teraz był zdecydowany na zorganizowanie wraz z przyjaciółmi wspólnoty monastycznej w rodzinnej Tagaście, co wkrótce doczekało się urzeczywistnienia. Sam Augustyn był jej twórcą, duszą i niekwestionowanym przewodnikiem. Opracował dla niej regułę, która później stała się punktem odniesienia dla innych reguł zachodniego monastycyzmu[11]. W krótkim czasie ta rodzina monastyczna, która dała początek wielkiemu zakonowi (*Ordo Sancti Augustini*), stała się bardzo prężnym ośrodkiem odnowy życia Kościoła, dostarczając licznych światłych i świętych biskupów, inspirowanych wzorem Augustyna.

---

[8] W modlitewnym zamyśleniu Augustyn wspomina w *Wyznaniach* swoje spotkanie z Ambrożym: „Zastałem tu Twego pobożnego sługę, biskupa Ambrożego; znany on był w całym świecie jako człowiek, któremu niewielu ludzi dorównywało dobrocią. […] Właśnie Ty przywiodłeś mnie do niego, chociaż się tego nie domyślałem wcale. Według Twego zamierzenia miałem poprzez niego dojść do samego Ciebie. Boży ten człowiek przyjął mnie jak syna. I jako biskup radośnie powitał mnie w swym mieście. Pokochałem go, na razie nie jako nauczyciela prawdy – tego bowiem w Twoim Kościele zupełnie nie spodziewałem się znaleźć – lecz jako człowieka, który był mi życzliwy” (tenże, *Confessiones* 5, 13, CSEL 33, 110, tłum. Kubiak, s. 110).

[9] Por. Ambrosius, *Hexaemeron* III 13, 56, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Vindobonae 1897, 161.

[10] Por. Augustinus, *Confessiones* 9, 6, CSEL 33, 208: „et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae praeteritae”.

[11] Por. tenże, *Regula ad servos Dei*, PL 32, 1377-1384.

W czym więc tkwiła nowość doświadczenia Kościoła? W nowej służbie, która otwierała Augustynowi oczy na realia działania Boga na drogach chrześcijan. To spotkanie z Kościołem w nowym wymiarze będzie dla niego bardzo potrzebne[12]. Gdy w 391 r. przybył do Hippony, by spotkać się z przyjacielem w nadziei ubogacenia swojego doświadczenia monastycznego, niespodziewanie zaskoczyły go tutaj błagalne prośby ze strony biskupa Waleriana i ludu Hippony, żeby przyjął święcenia prezbiteratu. Podeszły w latach i dotknięty chorobą biskup widział w coraz bardziej sławnym uczonym mnichu i filozofie z Tagasty opatrznościowego obrońcę wiary dla Kościoła afrykańskiego. Cztery lata później sprawy posunęły się jeszcze dalej: Augustyn przyjął święcenia biskupie.

2. Pasterz Kościoła. Wybór na biskupa spadł na niego zupełnie nieoczekiwanie. W Kościele hipponeńskim istniały bardzo uzasadnione obawy, że niezwykłe sukcesy nowo wyświęconego prezbitera Augustyna (jego pisma, nadzwyczajne owoce kaznodziejstwa, zwycięskie dysputy z manichejczykami, skuteczność dialogu z donatystami przysparzały mu coraz większej sławy i uznania) mogą pozbawić ów Kościół charyzmatycznego nauczyciela wiary. Biskup Walerian obawiał się, że Augustyn – co niejednokrotnie zdarzało się w Afryce – może zostać lada miesiąc uprowadzony do którejś z sąsiednich diecezji i tam osadzony jako biskup. Stąd, decydując się nawet na przekroczenie ówczesnych norm kanonicznych, doprowadził do święceń wbrew zamiarom Augustyna i do przekazania mu w ten sposób swojej stolicy biskupiej. Gdy biskup ogłosił ludowi swe zamiary, w bazylice wybuchły okrzyki radości. Biograf Augustyna, Possydiusz, odnotował, że skoro tylko lud i prezbiterzy o tym usłyszeli, wszyscy rozradowani, przyjęli decyzję z niezmiernym entuzjazmem[13].

Kościół dla niego będzie teraz stopniowo odsłaniał inne oblicze. To już nie będą tylko przyjaciele, którzy podzielali razem z nim ideały monastyczne, ale chrześcijanie, w większości o bardzo przyziemnych wizjach i aspiracjach, wypełniający bazylikę w Hipponie. To będą ci sami ludzie, którzy nie wyrzekli się, mimo chrztu, przyjemności zdeprawowanych widowisk teatralnych, teatrów mimów, a w swoich płaskich problemach nalegali nieprzerwanie na biskupa, by rozstrzygał ich sprawy sporne[14]. Funkcja biskupa jako sędziego w sprawach cywilnych, którą musiał podjąć z urzędu, jak i nieustanne zmaganie się z bieżącymi bolesnymi sprawami, były dla jego charakteru, otwartego z natury na kontemplację, dziełem niezwykle uciążliwym. Będzie nieustannie doświadczał duchowego rozdarcia między głodem kontemplacji Bożej prawdy a aktywnością dyktowaną przez codzienność. Podejmuje jednak to drugie zadanie z niezwykłą pokorą i cierpliwością, gdyż – jak sam poucza – „paść trzodę Pana jest obowiązkiem miłości”[15].

---

[12] Por. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio*, s. 57.

[13] Por. Possidius, *Vita Augustini* 4-5 i 8, ed. Ch. Mohrmann, w: *Vite dei santi*, Milano 1981, 58-60.

[14] Por. A. Clerici, *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla Città di Dio*, Roma 2000, 13-16.

[15] Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 123, 5, CCL 36, 678: „Sit amoris officium

Na inny jeszcze sposób mówi o drodze miłowania krzyża dla Kościoła w *Mowie* 78., w której komentował tajemnicę przemienienia na górze Tabor. Gdy podejmuje wątek zstąpienia Piotra z Góry Przemienienia na doliny, interpretowany duchowo jako przejście od kontemplacji do codzienności, w usta Jezusa Augustyn wkłada słowa kierowane do Piotra, w których widzi swój program:

> „Zejdź z góry, Piotrze! Chciałeś w zachwycie pozostać na górze. Jednak nie, zstąp teraz na dół. Głoś słowo, podejmuj trudy, znoś umęczenie, cierp udręki. Spełnienie twojego pragnienia, Piotrze, jest zachowane na później, dopiero po śmierci. Teraz On sam, Pan, mówi do ciebie: zejdź na ziemię, żeby się trudzić, żeby służyć, żeby być pogardzanym, żeby zostać ukrzyżowanym. To wszystko dlatego, że Życie zstąpiło, aby pozwolić się uśmiercić; zstąpił z wysoka Chleb, by cierpieć głód; przyszła na ziemię Droga, aby męczyć się przemierzaniem dróg; zstąpiło Źródło, aby cierpieć pragnienie. A ty chciałeś się wycofać od trudu? Nie szukaj twojej korzyści. Teraz jest czas miłości i głoszenia prawdy”[16].

3. Dylemat: kontemplacja czy działanie. Choć „miłość prawdy” (*caritas veritatis*), której poszukiwał w spokoju życia kontemplacyjnego, pozostawała zawsze szlachetną drogą Kościoła, Augustyn podejmował jednak teraz to, co dyktowała mu „konieczność miłości” (*necessitas caritatis*) wobec konkretnej wspólnoty Kościoła, dlatego, że jest on Mistycznym Ciałem Chrystusa: w słabych jego członkach ma wzrastać Chrystus. To wszystko prowadziło go do tworzenia bardzo szczególnej formy posługi miłości w wymiarze eklezjalnym. Jego życie, jako chrześcijanina w Kościele, będzie teraz nieustannie szukać równowagi między ciszą kontemplacji a posługiwaniem[17].

Kiedy wreszcie odkrył, że jest to droga woli Bożej wyrażonej poprzez decyzję Kościoła, przyjął biskupstwo, przed którym się usilnie wzbraniał, traktując je jako pokorną służbę Chrystusowi w bliźnich. Typową tego ilustracją jest zwrot, w którym mówi o swoim zadaniu w Kościele: „sługa Chrystusa i w Jego imię, sługa Jego sług”[18], który bardzo współbrzmiał z jego zawołaniem: *praeesse est prodesse*, czyli: „przewodzić znaczy być przydatnym, służyć”[19]. Na drodze takiej służby uświadamiał sobie coraz pełniej ludzki wymiar

---

pascere dominicum gregem”, tłum. W. Szołdrski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 365.

[16] Tenże, *Sermo* 78, 6, ed. M. Recchia, NBA 33, Roma 1986, 570-571, tłum. własne.

[17] Por. Clerici, *Sant’Agostino*, s. 15. Odnośnie do świadomości Augustyna o konieczności posługiwania Kościołowi naznaczonemu słabością ludzką i motywacji tego posługiwania, zob. P. Borgomeo, *L’Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustyn*, Paris 1972, 279nn.

[18] „Servus Christi et per ipsum servus servorum ipsius” – sformułowanie z tytułu do *Epistula* 217 (CSEL 57, tłum. własne). Por. także: tenże, *De opere monachorum* 29, 37, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 576. Zob. A. Trapé, *San Agostino. L’uomo*, *il pastore*, *il mistico*, Fossano 1976, 190-191.

[19] Augustinus, *Epistula* 134, 1, ed. A. Goldbacher, CSEL 44, Vindobonae 1898, 84, tłum. własne. Por. Trapé, *San Agostino*, 189-190.

Kościoła i to, w jak wielkim trudzie posługiwania, o ile wręcz nie w bólu, rodzi się Królestwo Boże. Dla niego biskupstwo przez konieczność nieustannego zderzania się ze słabością ludzką i podejmowania bardzo przyziemnych problemów ludu, było uciążliwym brzemieniem.

Do mnichów w Kartaginie ok. 400 r. pisał, że bardzo chciałby trudzić się własnymi rękami, każdego dnia, w oznaczonym przez regułę czasie, jak to ma miejsce w dobrze zorganizowanych klasztorach, a potem mieć zapewniony czas na czytanie, modlitwę i zgłębianie Pisma Świętego, zamiast cierpieć nieustannie udręki i rozterki spowodowane sprawami innych; jesteśmy jednak sługami Kościoła, a przede wszystkim sługami jego najsłabszych członków, dlatego zobowiązani jesteśmy obrać drogę dyktowaną przez miłość[20]. Takie nastawienie sprawiało, że nie cofał się przed nieustannym narażaniem się przeciwnikom ortodoksji i stawał w obronie krzywdzonych. Dla dobra Kościoła nie wahał się podejmować największych nawet trudów, np. na prośbę papieża Zozyma pojechał, ciężko schorowany, na synod do Cezarei Mauretańskiej, odległej od Hippony o ok. 1000 km, by demaskować błędy pelagiańskie. Augustyn wielokrotnie podejmował bardzo uciążliwe i niebezpieczne podróże konno na synody czy do odległych o setki kilometrów miejscowości, wszędzie tam, gdzie była zagrożona doktryna i jedność Kościoła[21]. Czuwanie nad trzodą Bożą, choć kosztowało go faktycznie bardzo dużo cierpienia, podejmował jako wymóg miłości[22].

Duch takiej posługi Kościołowi raz po raz znajdował swoje odbicie w jego tekstach. Można to zauważyć nawet w rozważaniach apologetycznych, zawartych w monumentalnej rozprawie *De civitate Dei*:

> „Umiłowanie prawdy szuka świętego spokoju [kontemplacji], a konieczność miłowania bliźnich podejmuje uzasadnioną działalność. Jeżeli nikt nie wkłada na nas tego brzemienia, trzeba zajmować się szukaniem i badaniem prawdy; jeżeli zaś wkłada, to należy je przyjąć z potrzeby miłości ludzi, lecz i wtedy nie można wyrzec się radości szukania prawdy, by nie ominęła nas ta przyjemność, nie przytłoczyła zaś tamta konieczność”[23].

4. Konferencja w Kartaginie 411. Znamienną ilustracją niezwykłej miłości Kościoła, a w tym zatroskania o jego jedność, jest konferencja z donatystami,

---

[20] Por. Augustinus, *De opere monachorum* 29, 36, CSEL 41, 576.

[21] Por. Trapé, *San Agostino*, s. 329.

[22] Por. Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus* 123, 5, CCL 36, 678. Por. T. Kaczmarek, *„Seges Ecclesiae”. Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, Toruń 2010, 39-42.

[23] Augustinus, *De civitate Dei* XIX 19, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Tournhout 1955, 687: „Quam ob rem otium sanctum quaerit caritas ueritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus inponit, percipiendae atque intuendae uacandum est ueritati; si autem inponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem; sed nec sic omni modo ueritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suauitas et opprimat ista necessitas”, tłum. W. Kornatowski: Święty Augustyn, *O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 2, Warszawa 1977, 426. Por. tenże, *Epistula* 48, 1-2, CSEL 34, Vindobonae 1895, 137; *Sermo* 302, 19, NBA 33, 508.

do której udało mu się doprowadzić w Kartaginie w 411 r. Nazwano ją *collatio*, czyli zestawienie racji obydwu stron. Na arbitra z ramienia cesarza wyznaczony został Flawiusz Marcelin, wysoki urzędnik cesarski a jednocześnie żarliwy katolik. Miało to być oficjalne postępowanie wyjaśniające, bezstronne, pełne i jawne zbadanie źródeł schizmy, by w oparciu o to można było podjąć ostateczne rozstrzygnięcia z mocą wiążącą dla obydwu stron[24].

Augustyn już w traktacie *De baptismo*, podczas uciążliwych polemik, sformułował regułę dysputy z donatystami. Wyjaśnia w nim, że dopóki nie stanie się jasne to, co jest zaciemnione, należy dyskutować, szukać prawdy, ale „bez dymu świętokradczej zarozumiałości, bez głowy nadętej arogancją, bez zadrażnień nienawiścią, lecz ze świętą pokorą, z zachowaniem katolickiego pokoju, z chrześcijańską miłością”[25]. Teraz te zasady przyświecały konferencji kartagińskiej, przynajmniej ze strony biskupów katolickich. W tym klimacie Augustyn doprowadził do wprost niezwykłej decyzji Kościoła afrykańskiego. Pod jego wpływem jeszcze na miesiąc przed rozpoczęciem konferencji, biskupi katoliccy zobowiązali się pisemnie przed Marcelinem, że w przypadku wykazania racji po stronie donatystów, oni ustąpią ze swoich stolic na rzecz drugiej strony. W przypadku natomiast orzeczenia racji po stronie katolickiej, biskupi przeciwni mogliby zachować swoje funkcje, o ile by się lud na to zgodził, i pełnić swój urząd na przemian z katolickimi. Gdyby to okazało się niemożliwe, obydwie strony miałyby ustąpić z urzędu, aby można było powołać każdorazowo jednego nowego biskupa dla jednego miasta. Spośród 300 biskupów katolickich tylko dwóch nie przystało na propozycję wypracowaną przez Augustyna. Racje tej nietypowej propozycji rozwiązania bolesnego problemu rozdarcia jedności Kościoła prymasi Afryki Prokonsularnej i Numidii, w imieniu pozostałych biskupów, ujęli w *Liście do Marcelina*, który figuruje w epistularium Augustyna jako *List* 128.

Wydaje się, że jest uzasadnione wprowadzenie do niniejszego opracowania obszerniejszego fragmentu tegoż listu, co pozwoli zilustrować bezpośrednio nietypowość rozwiązań proponowanych przez Augustyna jak i stylu argumentacji, gdzie uzewnętrznia się nuta dramatycznego wołania pasterza, jeżeli już nie o miłość Kościoła, to przynajmniej o elementarne poczucie odpowiedzialności za niego:

> „Dlaczego mielibyśmy wahać się złożyć w ofierze Odkupicielowi tę ofiarę pokory? Czy On nie zstąpił z tronu nieba i nie przyjął uniżenia naszego ciała, abyśmy stali się Jego członkami? A my obawiamy się zejść z naszych katedr, aby zażegnać niebezpieczeństwo, że członki Ciała Chrystusa będą

[24] Por. Trapé, *San Agostino*, s. 240; R. Braun, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993, 335-336.

[25] Augustyn, *De baptismo* 2, 4, ed. M. Petschenig, CSEL 51, Vindobonae 1908, 178-179: „sine ullo tyfo sacrilegae superbiae, sine ulla inflata cervice arrogantiae, sine ulla contentione lividae invidiae, cum sancta humilitate, cum pace catholica, cum caritate christiana”, tłum. własne. Por. Trapé, *S. Agostino*, s. 277.

> rozszarpywane przez krwawe podzielenie. Gdy chodzi o nas, nam wystarczy, że będziemy chrześcijanami wiernymi i posłusznymi. Staramy się, by takimi zawsze być. Poza tym, jesteśmy biskupami wyświęconymi na służbę wspólnot kościelnych. Gdy chodzi o nasze biskupstwo, podejmujemy przeto sprawę pożyteczną dla wierzących w Chrystusa, by został zachowany pokój chrześcijański. Jeżeli mamy być użytecznymi sługami, dlaczego mamy przedkładać miłość naszych godności na ziemi ponad wieczne sprawy Boże? Nasza godność biskupia będzie dla nas bardziej owocna, gdy składając ją, doprowadzimy do zjednoczenia się trzody Chrystusa, niż zachowując ją, przyczynimy się do jej rozproszenia. Jak moglibyśmy oczekiwać zaszczytu obiecanego przez Chrystusa, jeżeli nasz honor kościelny udaremnia zaprowadzenia na tym świecie jedności Chrystusa?"[26]

Gorące pragnienie zakończenia rozdarcia jedności Kościoła posunęło Augustyna nawet do tak niezwykłej decyzji, jaką była gotowość zrezygnowania ze stolicy biskupiej i z moralnego przewodzenia Kościołowi afrykańskiemu. Fakt natomiast, że był w stanie przekonać biskupów afrykańskich do takiego rozwiązania, jest świadectwem skuteczności oddziaływania biskupa Hippony. Nie ma uzasadnionych racji, by mógł się w tym kierować nieszczerością czy grą polityczną, przypuszczając jaki może być wynik dysputy.

5. Świadectwo z końca życia. Augustyn uczył miłości Kościoła przykładem i słowem do ostatnich dni swojego życia. Miłość kazała mu być gotowym na największą ofiarę i nieopuszczanie ludu nawet wobec zagrożenia niebezpieczeństwa śmierci. Zaznacza się to bardzo czytelnie w jednym z jego ostatnich listów, pisanym jesienią 429 r. do Honorata, biskupa miasta Thiabe w Numidii. Biograf Augustyna, Possydiusz, uznał ten list za ważny do tego stopnia, że zamieścił go w pełnej wersji w *Żywocie Augustyna*. Problem, jaki Honorat przedstawił Augustynowi, dotyczył dramatycznej sytuacji: jak pasterz ma zachować się wobec wiszącej nad jego miastem nieuchronnej inwazji znanych z wyrafinowanego okrucieństwa Wandalów. Przerażony młody biskup pytał, czy powinien chronić się ucieczką w bezpieczniejsze miejsce, by potem po przejściu nawałnicy mógł dalej prowadzić posługę, czy też pozostać na miejscu i narazić się na śmierć? Odpowiedź Augustyna jest jednoznaczna, według logiki miłości. Pisze:

[26] Augustinus, *Epistula* 128, 3, CSEL 44, 32-33: „Quid enim dubitemus Redemptori nostro sacrificium istius humilitatis offerre? An vero ille de caelis in membra humana descendit, ut membra eius essemus; et nos, ne ipsa eius membra crudeli divisione lanientur, de cathedris descendere formidamus? Propter nos nihil sufficientius, quam christiani fideles et oboedientes sumus: hoc ergo semper simus episcopi autem propter christianos populos ordinamur: quod ergo christianis populis ad christianam pacem prodest, hoc de nostro episcopatu faciamus. Si servi utiles sumus, cur Domini aeternis lucris pro nostris temporalibus sublimitatibus invidemus? Episcopalis dignitas fructuosior nobis erit, si gregem Christi magis deposita collegerit, quam retenta disperserit. Nam qua fronte in futuro saeculo promissum a Christo sperabimus honorem, si christianam in hoc saeculo noster honor impedit unitatem?", tłum. własne.

> „Ponieważ nasza posługa ze swej natury jest tak konieczna, że Lud Boży nie może być jej pozbawiony, dlatego w przypadku, kiedy nawet mała jego cząstka pozostaje tam, gdzie jesteśmy, nam nie pozostaje nic innego, jak powiedzieć «niech Pan będzie naszym opiekunem i naszą obroną», i pozostać z nią razem”[27].

Honorat nie dawał jednak za wygraną, odwoływał się do argumentów natury emocjonalnej, o pozornej słuszności, ale bez głębi spojrzenia na chrześcijański sens podjęcia ofiary z życia. Młody biskup widział w ewentualnych prześladowaniach raczej tylko bezsens patrzenia własnymi oczami na zabijanych mężczyzn, na gwałcone niewiasty, palone świątynie i bezradność w udzielaniu jakiejkolwiek pomocy innym w cierpieniach[28]. Złożony chorobą Augustyn nie zwlekał z odpowiedzią. Niezwłocznie odpisał:

> „Bóg może wysłuchać modlitwy swoich dzieci i oddalić zło, przed którym drżymy. Jednak z powodu niebezpieczeństw, co do których w rzeczywistości nie mamy absolutnej pewności, że nastąpią, nie może stać się koniecznością opuszczenie naszej służby, bez której na pewno nastąpi ruina tegoż ludu w sprawach dotyczących nie życia doczesnego, ale tego drugiego, na którym nam powinno zależeć o wiele bardziej. […] Z powodu naszego wycofania się dużo bardziej dotkliwe będzie przecież cierpienie żywych kamieni, niż to, że przy naszej obecności mogą być niszczone kamienie świątyń i palone drewno budowli materialnej. Pamiętajmy, że gdy członki Ciała Chrystusa zostaną pozbawione duchowego pokarmu, będą tym samym pozbawione życia, a to jest większą stratą niż cierpienia naszego ciała, gdy nas atakuje i poddaje udrękom nieprzyjaciel”[29].

Ta nietypowa korespondencja jest jeszcze jedną odsłoną niezwykłego zatroskania o Kościół, kiedy dosłownie już z łoża śmiertelnej choroby biskup Hippony niestrudzenie zabiegał, aby jego współbrat w biskupstwie, nie ratował się ucieczką w czasie inwazji Wandali, ale dla duchowego dobra wiernych pozostał w Thiabe, mimo ryzyka niewoli czy utraty życia.

AUGUSTIN OF HIPPO: “AMORIS OFFICIUM”

(Summary)

The expression found in the paper’s title that originates from the *Treatise on the Gospel of John* is an illustration of the program of Augustine’s pastoral service, focusing on his great love of the Church. Indeed, whenever the bishop of Hippo was undertaking any ecclesiological issue, the theme of his love of the Church was always evident too. The Church, although tainted by human weakness, is for

[27] Tenże, *Epistula* 228, 1, CSEL 57, 483, tłum. własne.

[28] Por. tamże 228, 5, CSEL 57, 487.

[29] Possidius, *Vita Augustini* 30, 17, w: *Vite dei santi*, s. 218, tłum. własne.

any Christian, a unique boat that heads safely towards the „fatherland". It is a love of the Church where a man's answer to the love of God is both clearly audible and visible. The paper aims to show some parts of that love. Firstly by referring to the process of Augustine's personal discovery of the Church, and secondly to mention some significant events from his heroic seeking for the good of the Lord's flock in the light of his fidelity to the entrusted to him *amoris officium*.

Key words: Augustine of Hippo, Ecclesiology, love of the Church.

Kluczowe słowa: Augustyn z Hippony, eklezjologia, miłość Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius, *Hexaemeron*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Vindobonae 1897, tłum. W. Szołdrski: Św. Ambroży, *Hexaemeron – komentarz do sześciu dni stworzenia*, PSP 4, Warszawa 1968.

Augustinus, *Confessiones*, ed. P. Knöll, CSEL 33, Vindobonae 1896, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1994.

Augustinus, *De baptismo*, ed. M. Petschenig, CSEL 51, Vindobonae 1908, 145-375.

Augustinus, *De opere monachorum*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 529-596, tłum. R. Szaszka, Św. Augustyn, *O pracy mnichów*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŹM 27, Kraków – Tyniec 2002, 187-267.

Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Tournhout 1955, tłum. W. Kornatowski: Święty Augustyn, *O Państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, Warszawa 1977.

Augustinus, *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, CSEL 34-57, Vindobonae 1895-1904.

Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Tournhout 1954, tłum. W. Szołdrski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15, cz. 1, Warszawa 1977, cz. 2, Warszawa 1977, 9-379.

Augustinus, *Regula ad servos Dei*, PL 32, 1377-1384, tłum. M. Starowieyski: *Reguła św. Augustyna*, w: *Starożytne Reguły Zakonne*, PSP 26, Warszawa 1980, 73-102.

Augustinus, *Sermones*, ed. M. Pellegrino – P. Bellini – L. Carozzi – M. Recchia, NBA 29-35, Roma 1979-2001, tłum. J. Jaworski: Św. Augustyn, *66 kazań świątecznych i okolicznościowych*, PSP 12, Warszawa 1973.

Possidius, *Vita Augustini*, ed. Ch. Mohrmann, w: *Vite dei santi*, Milano 1981, 127-241.

Opracowania

Braun R., *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, Warszawa 1993.

Borgomeo P., *L'Eglise de ce temps dans la prédication de saint Augustyn*, Paris 1972.

Clerici A., *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla Città di Dio*, Roma 2000.

Kaczmarek T., *„Seges Ecclesiae". Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, Toruń 2010.

Ratzinger J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, tłum. z niem. A. Dusini, Milano 1971.

Trapé A., *San Agostino. L'uomo*, *il pastore*, *il mistico*, Fossano 1976.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Piotr KOCHANEK*

KLAUZURA PÓŁNOCNO-WSCHODNIEJ AZJI NA MAPACH ŚREDNIOWIECZNYCH I WCZESNONOWOŻYTNYCH

Mapy średniowieczne i wiele map wczesnonowożytnach posiada wyraźnie odseparowaną od reszty ekumeny strefę północno-wschodniej Azji. Ponieważ izolacja tego obszaru jest graficznie mocno wyakcentowana, stąd w niniejszym artykule przyjęto dla jej określenia termin klauzury. Jest ona stałym elementem wspomnianych wyżej map europejskich. Spotyka się ją również na niektórych mapach, które powstały znacznie później. Wynika stąd, że ów schemat kartograficzny uchodził za ważny element ówczesnej mapy i kolejne generacje kartografów uważały go za niemal kanoniczny motyw graficzny swych map. Należy też zaznaczyć, że schemat ten zajmuje zwykle znaczną część powierzchni danej mapy, a w jego wnętrzu widnieją kolejne schematy, które wzbogacają graficznie klauzurę północno-wschodniej Azji. W ten sposób można mówić o graficznym toposie, obecnym w kartografii wspomnianego wyżej okresu. Ów graficzny topos nie jest jednak wytworem wyobraźni kartografów, lecz ma swe źródło w toposie literackim, czy raczej w zespole ściśle z sobą powiązanych toposów literackich, sięgających swymi korzeniami zarówno Biblii, jak i początków historiograficznej tradycji literackiej Greków[1]. Chodzi głównie o trzy toposy literackie: Goga i Magoga (Rdz 10, 2; Ez 38-39; Ap 20, 8)[2],

* Dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Starożytnej i Bizantyńskiej w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: lu2005harn@yahoo.de.

[1] Najlepszym jak dotąd polskim wprowadzeniem w zakres tej problematyki jest praca Edwarda Zwolskiego (9 II 1932 - 19 IX 1997): *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984, 10-88.

[2] Bibliografię na temat Goga i Magoga należy rozpatrywać na przynajmniej trzech poziomach. Pierwszym jest biblijny aspekt tego zagadnienia, który na ogromną literaturę przedmiotu. Jej wykazy można znaleźć w takich publikacjach jak: S. Bøe, *Gog and Magog: Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19, 17-21 and 20, 7-10*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/135, Tübingen 2001 (bibliografia, s. 392-439); Ch. Rösel, *JHWHs Sieg über Gog aus Magog: Ez 38-39 im Masoretischen Text und in der Septuaginta*, Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament 132, Neukirchen-Vluyn 2012 (bibliografia, s. 413-427). Drugi poziom to miejsce biblijnego toposu Goga i Magoga w literaturze późnego antyku i średniowiecza, por. P. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*. *Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung

Wrót Kaspijskich (łac. *Portae Caspiae*)[3] i tzw. ludów zamkniętych (łac. *inclusae nationes*)[4]. Jednak topos literacki, który przetransformowano na topos

für Abendländische Religionsgeschichte 205, Mainz 2004, 8-45. 250-324 i 400-443; W.J. Aerts, *Gog, Magog, Dogheads and Other Monsters in the Byzantine World*, w: *Embodiments of Evil: Gog and Magog. Interdisciplinary Studies of the „Other" in Literature and Internet Texts*, ed. by A.A. Seyed-Gohrab – F. Doufikar-Aerts – S. McGlinn, Iranian Studies Series, Leiden 2011, 23-36; W. Brandes, *Gog, Magog und die Hunnen: Anmerkungen zur eschatologischen „Ethnographie" der Völkerwanderungszeit*, w: *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*, ed. by W. Pohl – C. Gantner – R. Payne, Farnham 2012, 477-498. Wreszcie trzeci poziom to graficzne przedstawienie rzeczonego toposu na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych, por. A.-D. von den Brincken, *Gog und Magog*, w: *Die Mongolen*, hrsg. von W. Heissig – C.C. Müller, Bd. 2, Innsbruck 1989, 27-29; P. Barber, *The Evesham World Map: A Late Medieval English View of God and the World*, „Imago Mundi" 47 (1995) 23; A. Gov, *Gog and Magog on Mappaemundi and Early Printed Worlds Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition*, „Journal of Early Modern History" 2 (1998) nr 1, 61-88; S.D. Westrem, *Against Gog and Magog*, w: *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, ed. by S. Tomasch – S. Gilles, The Middle Ages Series, Philadelphia 1998, 54-75; S. Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog y la imagen del Anticristo en las cartas náuticas bajomedievales*, „Archivo Español de Arte" 78 (2005) nr 311, 263-276; W.P. Gerritsen, *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, w: *Embodiments of Evil: Gog and Magog*, s. 9-21.

[3] Por. Ch.A. Walckenaer, *Mémoire sur les dénominations de portes Caspiennes*, *Caucasiennes*, *Sarmatiennes et Albaniennes*, *appliquées aux défilés de la chaîne du Caucase*, *et sur le Mons Caspius des systèmes géographiques d'Ératosthène et d'Hipparque*, „Mémoires de l'Institut de France. Accadémie des Inscriptions et Belles-Lettres" (Ancienne Série) 7 (1824) 210-257 [non vidi]; A.F. von Stahl, *Notes on the March of Alexander the Great from Ecbatana to Hyrcania*, „The Geographical Journal" 64 (1924) nr 4, 312-329; H. Treidler, *Portae Caspiae*, RE XXII 1, Stuttgart 1953, 322, 42 - 333, 28; J.F. Standish, *The Caspian Gates*, „Greece & Rome" 17 (1970) nr 1, 17-24; G. Gropp, *Die Festung Derbent zwischen Hunnen und Sasaniden*, w: *Vorträge. XIX. Deutscher Orientalistentag : vom 28. September bis 4. October 1975 in Freiburg im Breisgau*, hrsg von W. Voigt, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplementa III /2, Wiesbaden 1977 Teil 2, 1619-1625; A.B. Bosworth, *Arrian at the Caspian Gates*: *A Study in Methodology*, „Classical Quarterly" (N.S.) 33 (1983) 265-276; P. Cuneo, *Le mura di Derbent*, „Rivista degli Studi Orientali" 59 (1985) 57-61; J. Kolendo, *Sur le nom de Caspiae Portae appliqué aux cols du Caucase*, „Folia Orientalia" 24 (1987) 141-148; J. Hansman, *Caspian Gates*, Encyclopaedia Iranica V, Londyn 1992, 61-62; E. Kettenhofen, *Darband*, Encyclopaedia Iranica VII, Londyn 1996, 13-19; P. Bernard – P. Briant – G. Rougemont, *Portes Persiques*, *Portes Caspiennes*, „Les Dossiers d'Archéologie" 227 (1997) 42-45; D. Braund, *The Caspian Gates in Roman-Persian Relations in Ancient Transcaucasia*, „Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan" 32 (2000) 37-41; A. Plontke-Lüning, *Portae Caspiae*, Der Neue Pauly X, Stuttgart 2001, 184; G. Murtazali, *On the Construction Date of the Derbent Fortification Complex*, „Iran and the Caucasus" 12 (2008) nr 1, 1-15; M. Meserve, *Empire of Islam in Renaissance historical Thought*, Harvard Historical Studies 161, Cambridge (Massachusetts) 2008 249-256 (= Appendix: *The Caspian Gates*). Por. też P. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych jako baza mnemotechnicznej portolany w starożytności*, w: *Tworzenie iluzji społecznej – wiedza w sferze publicznej*, red. J. Szymczyk – M. Zemła – A. Jabłoński, Studia nad Wiedzą 5, Lublin 2012, 119-120 i nota 227.

[4] Por. A.R. Anderson, *Alexander at the Caspian Gate*, „Transactions of the American Philological Association" 59 (1928) 130-168; tenże, *The Arabic History of Durcanain and the Ethiopian History of Alexander*, „Speculum" 6 (1931) 434-445; tenże, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Monographs of the Medieval Academy of America 5, Cambridge (Massachusetts)

graficzny, nie musi trzymać się niewolniczo tego pierwszego, lecz może a nawet powinien żyć własnym życiem, o czym łatwo jest się przekonać, analizując graficzną ewolucję rzeczonego toposu na mapach[5]. Dla lepszego zobrazowania tego problemu podzielono analizowane mapy na sekcje i ułożono w porządku chronologicznym. W konsekwencji powstała obszerna publikacja, ukazująca zarówno w aspekcie diachronicznym jak i synchronicznym transformację inspirowanego literaturą antyczną toposu graficznego, występującego w kartograficznej spuściźnie średniowiecznej i nowożytnej, który można określić mianem klauzury północno-wschodniej Azji.

* * *

W skład pierwszej sekcji wliczonych zostało siedem map: tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu (ok. roku 400, kopia z XII w.)[6] (ryc. 1), watykańska mapa Izydora (ok. 775)[7] (ryc. 2), mapa z Albi (IX w.)[8] (ryc. 3), tzw. *Cottoniana* (ok. 1030)[9] (ryc. 4), mapa z Ripoll zwana też mapą Teodulfa

1932; K. Kleiber, *Alexander's Caspian Wall*: *Turning-Point in Parthian and Sasanian Military Architecture*, „Folia Orientalia" 42-43 (2006-2007) 173-195; A.B. Schmidt, *Die „Brüste des Nordens" und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog*, w: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, hrsg. von W. Brandes und F. Schmieder, Millennium-Studien, Berlin 2008, 89-100; E.J. van Donzel, A.B. Schmidt, *Gog and Magog in Early Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall*, with a contribution by C. Ott, Brill Inner Asia Library 22, Leiden 2010; F.C.W. Doufikar-Aerts, *Dogfaces, Snake-tongues, and the Wall against Gog and Magog*, w: *Embodiments of Evil: Gog and Magog*, s. 37-52.

[5] Zagadnienie to zarysował autor niniejszego artykułu po raz pierwszy w referacie *Literarische Topoi und Schemata des Nordens in der mittelalterlichen Kartographie*, wygłoszonym na *Internationaler Kongress: Zwischen Fiktion und Realität – Der Norden in der Literatur von der Antike bis zur Renaissance* (Berlin, 9-11 kwietnia 2014). Pokłosiem tego wystąpienia będzie przygotowana już publikacja: P. Kochanek, *Graphische Schema des nordöstlichen Teils von Asien auf ausgewählten mittelalterlichen Weltkarten*, która ukaże się najprawdopodobniej w czasopiśmie „Orbis Terrarum" w roku 2016.

[6] Źródło oryginału: Londyn, British Library, Ms. Add. 10049, fol. 64^{r} (wielkość oryginału: 356 x 230 mm; data powstania: ok. 400; kopia z XII w.). Tekst legend mapy: K Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft: *Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart 1895, 5-13. Fragmenty tekstu legend mapy: L.S. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, Orbis Terrarum 4, Turnhout 2006, 134-135.

[7] Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 6018, fol. 63^{v}-64^{r} (wielkość oryginału: 290 x 220 mm; data powstania: ok. 775). Por. M. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500. Catalogue préparé par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi 1, Amsterdam 1964, 30 (1, 7) i tab. XIX (U). Tekst legend mapy: *Mappa mundi e codice Vat. Lat. 6018*, ed. F. Glorie, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965, 455-466. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 128.

[8] Źródło oryginału: Albi, Bibliothèque Municipale, Ms. 29, fol. 487 (wielkość oryginału: 290 x 230 mm; data powstania: IX w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 46 (22, 1). Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 58-59; *Mappa mundi e codice Albigensi 29*, ed. Glorie, w: *Itineraria et alia geographica*, s. 467-469; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 94.

[9] Źródło oryginału: Londyn, British Library, Ms. Cott. Tib. B. V., fol. 58^{v} (wielkość oryginału:

z Orleanu (ryc. 5)[10] (ok. 1055), mapa Beatusa z Burgo de Osma (ryc. 6)[11] (1086) oraz mapa Beatusa z Oña (koniec XII w.)[12] (ryc. 7).

Ryc. 1



Ryc. 2



Ryc. 1: Mapa św. Hieronima do ST[13]; ryc. 2: Watykańska mapa Izydora[14]

210 x 170 mm; data powstania: ok. 1030). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 47 (24, 6). Tekst legend mapy: E. Cortambert, *Quelques-uns des plus anciens monuments géographiques du Moyen Âge conservés à la Bibliothèque Nationale*, „Bulletin de la Société de Géographie" 6 Ser., 14 (1877) 356-362; Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 31-35. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 131.

[10] Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Reg. Lat. 123, fol. 143^{v}-144^{r} (wielkość oryginału: 338 mm; data powstania: ok. 1055). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 48 (24, 11) i tab. XVIII (T). Tekst legend mapy: A. Vidier, *La mappemonde de Théodulf et la mappemonde de Ripoll (IX^{e}-XI^{e} siècle)*, „Bulletin de Géographie Historique et Descriptive" 26 (1911) 295-304; P. Gautier Dalché, *Notes sur la „carte de Théodose II" et sur la „mappemonde de Théodulfe d'Orléans"*, „Geographia Antiqua" 3 (1994-1995) 91-108. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 182.

[11] Źródło oryginału: Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Ms. 1, fol. 35^{v}-36^{r} (wielkość oryginału: 300 x 380 mm; data powstania: 1086). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 41 (17, 8). Tekst legend mapy: K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft: *Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.)*, Stuttgart 1895, 34-36.

[12] Źródło oryginału: Mediolan, Biblioteca Ambrosiana, Ms. F sup. 105, fol. 71^{v}-72^{r} (wielkość oryginału: 260 x 210 mm; data powstania: koniec XII w.). Tekst legend mapy: L. Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los „Beatos"*, w: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del „Comentario al Apocalipsis" del Beato de Liébana*, t. 1, Madrid 1978, 277-278. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 176.

[13] Źródło przerysu: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, tab. I. Por. A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Monumenta Germaniae Historica. Schfriften 36, Hannover 1992, tab. 2; taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Göttingen 2008, tab. 1.

[14] Źródło kopii: B. Englisch, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002, 130, ryc. 18; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 447, ryc. X.1. Por. faksimile: G. Menéndez-Pidal, *Mozárabes y asturianos en la cultura de la alta Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos*, „Boletin de la Real Academia de la Historia" 134 (1954) 188; J. Williams, *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, „Imago Mundi" 49 (1997) 16, ryc. 6; Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 568, ryc. 2.1.1.

Ryc. 3



Ryc. 4



Ryc. 3: Mapa z Albi[15]; ryc. 4: *Cottoniana*[16]

Ryc. 5



Ryc. 6



Ryc. 7



Ryc. 5: Mapa z Ripoll[17]; ryc. 6: Mapa Beatusa z Burgo de Osma[18]; ryc. 7: Mapa Beatusa z Oña[19]

*

Na mapach tych północno-wschodnia część ekumeny została wyraźnie oddzielona od reszty. Mapa św. Hieronima do Starego Testamentu (ryc. 1) przedstawia ten kraniec ekumeny jako swoisty półwysep, oddzielony od jej reszty przez *Mare Caspium* na zachodzie oraz przez rzekę zwaną *Octorogorra* na południu. Rzeka ta wypływa z gór oznaczonych nazwami *Caucasus mons*

[15] Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 394, ryc. VII.1.

[16] Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 16.

[17] Źródło kopii: Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 226, ryc. 35.

[18] Źródło kopii: tamże, s. 345, ryc. 61.

[19] Źródło kopii: www.atlantedellarteitaliana.com/artwork-4777.html [dostęp: 17.07.2014]. Por. J. Chocheyras, *Fin des terres et fin des temps d'Hésychius (V^e siècle) à Béatus (VIII^e siècle)*, w: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. Verbeke – D. Verhelst – A. Welkenhuysen, Mediaevalia Lovaniensia I/15, Leuven 1988, 80-81; Englisch, *Ordo orbis terrae*, s. 336, ryc. 59; s. 620, ryc. 2.14.1; s. 622, ryc. 2.14.3; I. Baumgärtner, *Die Welt im kartographischen Blick. Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatustradition vom 10. bis 13. Jahrhundert*, w: *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur- , Landes- und Stadtgeschichte: Peter Johanek zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. Ehbrecht, Köln 2002, 544, ryc. 8; taż, *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatustradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, w: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, hrsg. von H.-J. Schmidt, Scrinium Friburgense 18, Berlin – New York 2005, 272, ryc. 13; P. Kochanek, *Rozesłanie Apostołów na mapie Beatusa z Burgo de Osma*, w: *Fructus Spiritus est caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana ks. prof. F. Drączkowskiemu*, Lublin 2011, 741, ryc. 17.

i *Taurus mons*[20]. Na tak wyznaczonym granicami wodnymi i górskimi barierami terytorium widnieją trzy etnonimy: *Gog gentes*, *Huni scite* i *Seres oppidum*. Natomiast sąsiadem tego terytorium są *Massagete*. Jednak w przypadku mapy św. Hieronima do Starego Testamentu warto podkreślić pewien niuans, który zwykle umyka uwadze obserwatora. Aby go zauważać należy wziąć pod uwagę szerszy kontekst graficzny mapy (ryc. 8A-C). W ten sposób łatwo zauważyć, jak duża odległość dzieli siedziby *Gog gentes* od *Caspie porte*, które zgodnie z tradycją odseparowywały tzw. ludy zamknięte od reszty mieszkańców ekumeny. W konsekwencji północno-wschodnia część zamieszkałej ziemi została przez autora mapy podzielona na dwie sekcje: terytorium Goga (ryc. 8A), które znajduje się na swego rodzaju półwyspie, i terytoria zamieszkałe przez tzw. ludy zamknięte (ryc. 8B-C).

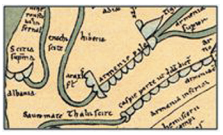
Ryc. 8A



Ryc. 8B



Ryc. 8C



Ryc. 8A-C: Mapa Hieronima do Starego Testamentu
(A: *Gog gentes*; B: *inclusae nationes* I; C: *inclusae nationes* II)[21]

Autor (mniej prawdopodobne, że dokonał tego XII-wieczny kopista) podzielił graficznie obszar znajdujący się na północny-wschód od *Portae Caspiae* na dwie części: 1) na krańcach tego terytorium widnieją tylko dwie legendy: *Hic initium orientis istivi* i *Gog gentes* (ryc. 8A)[22]; 2) resztę zaś wypełnia cały szereg nazw: *Huni Scite*, *Octorogorra fluvius et civitas*, *Caucasus mons*, *Taurus mons*, *Seres oppidum*, *Sinus Atacenus*, *Caspium mare*, *Bactrus fluvius*, *Oxus oppidum*, *Oxus fluvius*, *Massagete*, *Bactriani*, *Acheron fluvius infernalis*, *Hircania*, *Caspie porte*, *Adiapeni* (ryc. 8B)[23]. Rozdział ten pokrywa się z klasycznym rozróżnieniem między biblijnego wroga z Północy, czyli Goga, a wrogie światu grecko-rzymskiemu ludy Północy. Autor mapy ma bardzo silną świadomość tej dystynkcji. Terytorium *Gog gentes*, wysunięte

[20] Na temat tego typu schematyzacji gór, por. J. Röger, *Die Bergzeichnung auf den ältesten Karten. Ihr Verhältnis zur darstellenden Kunst*, München 1910, 17-18.

[21] Źródło przerysów 8A-C: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, tab. I.

[22] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 135 (2). Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 5.

[23] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 135 (2-4). Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 5-6.

maksymalnie na północny-wschód, koresponduje dobrze z biblijną wizją Goga, który przybywa „z najdalszej północy" (Ez 38, 6.15; 39, 2).

Jednak mapa ta zawiera jeszcze jeden godny uwagi element (ryc. 8C). Są nim, rzec by można, Pseudo-Wrota Kaspijskie, o których tekst legendy mapy mówi: *Caspie porte, ut quidem dicunt*.[24] Mapa ta przywołuje zatem jeszcze jedno zabezpieczenie Europy przed tzw. ludami zamkniętymi. W ten sposób powstaje pewna hierarchia barbarzyńskich ludów Północy. Najdalsi są *Gog gentes*, ludy odległe i tajemnicze. Bliżej przebywają *Huni Scite*, *Massagete*, *Bactriani* i *Adiapeni*. Natomiast sąsiadami dobrze znanych autorowi mapy narodów, objętych swego czasu granicami Cesarstwa Rzymskiego są: *Enochi Scite*, *Sauromate* i *Thalii Scite*.[25] Ta niezwykle ciekawa konstrukcja kartograficzna w połączeniu z etnograficzną hierarchią ludów Północy każe widzieć w tzw. mapie św. Hieronima do Starego Testamentu głęboko przemyślany schemat, który ma wiele cech geopolitycznego realizmu[26]. Konstrukcja ta przypomina współczesną logikę tzw. efektu domina[27]. *Gog gentes* są jej najbardziej nieprzewidywalnym, a przez to najgroźniejszym elementem. Są bowiem konglomeratem bezimiennych ludów z mroźnych i mrocznych kresów ekumeny, na których czele stoi Gog i do których niemal nie można dotrzeć, aby się z nimi ułożyć. W tym sensie są one poza ramami ludzkości. Koresponduje to dobrze z rozumieniem biblijnego Goga jako wroga eschatologicznego, czyli wroga czasów ostatecznych. Rozpoczęty tam „efekt domina" będzie końcem cywilizacji ekumeny. Jednak zwykle wróg z Północy to wróg, który przybiera postać Hunów lub Scytów. Jest to zatem wróg stojący znacznie niżej od *Gog gentes* w negatywnej hierarchii ludów barbarzyńskich, a co ważniejsze jest to wróg znany.

Warto również wspomnieć o trzech winietach miast, które znajdują się na analizowanym obszarze. Jest to jedyna mapa z tej grupy, która posiada winiety miast na północno-wschodnich kresach ekumeny. Są to: *Octorogorra civitas* (ryc. 9), *Seres oppidum* (ryc. 10) i *Oxus oppidum* (ryc. 11). Winiety te są

[24] Tekst legendy za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 135 (5). Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 6: „Es sind die *Portae Caspiae* Pl[inius, NH] 6, 30 und 40 gemeint, *magno errore multorum Caspiae dictae*; Ta[bula Peutingeriana] XI, 3, sonst *Pylae Caucasiae s. Sarmaticae*, von Iberien ins Sarmatenland führend; j. Pass von Dariel (Kasbek) im Kaukasus".

[25] Teksty legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 135 (3). Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 5. Inne nazwy geograficzne tego fragment (ryc. 8C): *Scitia suprema*, *Hiberia*, *Armenia superior*, *Albania*, *Araxis fluvius*, *Armenie pile*, *Caspie porte, ut quidam dicunt*, *Armenia c[ivitas]*, *Armenia inferior* – Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 135 (3-5). Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 5-6.

[26] Ta koncepcja geopolityczna pojawiła się w literaturze późnego antyku wraz z naporem Hunów na Europę. Ich ponury wizerunek pojawia się m.in. na kartach dzieła Ammianusa Marcellinusa (ok. 333 - ok. 395) i w pismach św. Hieronima (347 - 420), i został przejęty przez innych autorów tego okresu. Ostateczną formę opisowi barbarzyństwa Hunów nadał Jordanes (zm. ok. 552), por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 278-293.

[27] Logika „efektu domina" jest uchwytna już w dziele Herodota (ok. 485 - ok. 425 prz. Chr.), por. Herodotus, *Historia* IV 13, ed. H.R. Dietsch, vol. 1, Lipsiae 1911, 325, 27 - 326, 9, tłum. S. Hammer: Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2002, 233.

z jednej strony bardzo różne, z drugiej zaś niezwykle schematyczne. Podział na *civitas* i *oppidum* wskazuje na jego rzymską genezę.

Ryc. 9 Ryc. 10 Ryc. 11



Ryc. 9: Octorogorra civitas[28]; ryc. 10: Seres oppidum; ryc. 11: Oxus oppidum

*

Tak dużej ilości informacji nie zawiera ani tzw watykańska mapa Izydora (ryc. 2), ani też mapa z Albi (ryc. 3). Pierwsza z nich wymienia bowiem tylko *Taurus*, *Ircania*, *Regio Amazonum*, *Mons Taurus*, *Scithia*, *Mare Caspium* i *Scithicum mare*[29], druga natomiast wiąże z tym terytorium tylko trzy nazwy: *Caspium*, *Barbari*, *Cymiricum mare*[30]. Ponieważ jednak zamieszczone wyżej oryginalne reprodukcje klauzury północno-wschodniej Azji są słabo czytelne nawet w swej naturalnej wielkości, warto zatem odwołać się do ich faksimile (ryc. 12 i 13).

Ryc. 12 Ryc. 13



Ryc. 12: Przerys watykańska mapa Izydora[31]; ryc. 13: Przerys mapy z Albi[32]

[28] Źródło przerysów 9. 10 i 11: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, tab. I.

[29] *Mappa mundi e codice Vat. Lat. 6018*, ed. Glorie, CCL 175, 457-459. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 126.

[30] *Mappa mundi e codice Albigensi 29*, ed. Glorie, CCL 175, [469]. Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 58-59; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 94.

[31] Źródło przerysu: Williams, *Isidore*, *Orosius and the Beatus Map*, s. 16, ryc. 6. Por. Menéndez-Pidal, *Mozárabes y asturianos*, s. 188.

[32] Źródło przerysu: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 58, ryc. 12. Por. Williams, *Isidore*, *Orosius and the Beatus Map*, s. 27, ryc. 10.

Sytuacja przedstawiona na tych mapach różni się bardzo od tej z mapy św. Hieronima do Starego Testamentu. W przypadku watykańskiej mapy Izydora obszar północno-wschodniej Azji ma kształt trójkąta, którego ramiona tworzą *Mons Taurus*, *Mare Caspium* i *Scithicum mare*. Wewnątrz tej figury geometrycznej znajduje się *Scithia*. Natomiast między *Mons Taurus* a *Mare Caspium* jest widoczny rodzaj przejścia, który jednak nie został opatrzony legendą *Caspiae Portae*. Jednak ich obecność została tu graficznie zasugerowana. Z kolei w sąsiedztwie trójkąta znajduje się *Ircania* i *Regio Amazonum*. Ten schemat kartograficzny odwołuje się wyraźnie do grecko-rzymskiej wizji Północy, pomija zaś obraz biblijnego wroga ludzkości – Goga. Jeszcze bardziej uproszczony jest schemat północno-wschodniej Azji na mapie z Albi. Ma on także formę trójkąta, jednak bez legend (z wyjątkiem *Caspium*), które być może uległy zatarciu. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż trójkąt ten jest z geograficznego punktu widzenia półwyspem, który od strony lądu został całkowicie zamknięty podwójną linią, sugerującą raczej pasmo górskie niż mur. Pasmo to jednak nie posiada żadnego przejścia. Jest to więc naturalna bariera, którą można też interpretować w duchu epoki jako barierę opatrznościową, podobnie jak w przypadku mapy Beatusa z Burgo de Osma (ryc. 16). Natomiast po zachodniej stronie Morza Kaspijskiego, na obszarze bardzo zbliżonym do kwadratu, widnieje napis *Barbari*, który każe, podobnie jak w przypadku watykańskiej mapy Izydora, myśleć o grecko-rzymskiej koncepcji Północy.

*

Czwarta z rozpatrywanych tutaj map to *Cottoniana*. Także i w tym przypadku warto wykorzystać przerys dla lepszego uchwycenia detali. Klauzura północno-wschodniej Azji na tej mapie ma *grosso modo* kształt kwadratu, w którym zawarto cały szereg legend (ryc. 14). Najwyższy fragment północno-wschodniej ekumeny zajmuje napis *Hic abundant leones* wraz z podobizną lwa. Niżej widoczne są następujące legendy: *Boreani* (lub *Gentes XLIII [ad] Boream*), *Gentes XLIII, flumen*, *Taurini montes*, *Mare Caspium*, *Montes Armenie*, *Arca Noe*, *Gog et Magog*, *Mons*, *Turchi*, *Albanorum regio*, *Armenia*[33]. Warto zwrócić uwagę na fakt, że zarówno Konrad Miller (21 XI 1844 - 25 VII 1933), jak i Leonid S. Chekin (por. nota 25) wykazują wyraźne wahanie w przypadku terminów *Boreani* i *Gentes XLIII*[34]. Źródłem tych wahań była zapewne bardzo sugestywna z filologicznego punktu widzenia wersja, jaką zaproponował w roku 1877 Eugène Cortambert (12 X 1805 - 5 III 1881): *Gentes XLIII (ad) Boream*[35]. Jest to prawdopodobnie najlepsze rozwiązania tego

[33] Tekst legend za: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 32. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 131. Ten ostatni różni się od Konrada Millera w jednym sformułowaniu, a mianowicie: *Gentes XLIII Boream (Boreani M)*. Do tej lekcji legendy Leonid S. Chekin dołączył też przypis (s. 131, nota 1): *According to Cortambert's reconstruction, Gentes XLIII [ad] Boream*. Por. nota 9.

[34] Por. nota 33.

[35] Cortambert, *Quelques-uns des plus anciens monuments géographiques du Moyen Âge*, s. 360.

paleograficznego i filologicznego problemu. Przyjmując tę lekcję otrzymuje się jednoznaczną lokalizację tzw. ludów zamkniętych, a także unika się problemu jaki stwarza lekcja *Boreani*.



Ryc. 14: Przerys *Cottoniany*[36]

Przechodząc zaś do kwestii topograficznych, należy od razu odnotować pewien paradoks: *inclusae gentes*, czyli *gentes XLIII ad Boream* zostały na tej mapie umieszczone znacznie dalej na północnym-wschodzie ekumeny niż *Gog et Magog*. W porównaniu z tzw. mapą św. Hieronima do Starego Testamentu to one właśnie zajęły miejsce *Gog gentes*, podczas gdy te ostatnie, będąc po zachodniej stronie Morza Kaspijskiego weszły w rolę ludów z grecko-rzymskiej wizji Północy. Należy przy tym zauważyć, że terytorium *Gog et Magog* ma, podobnie jak obszar zamieszka przez *Barbari* na mapie z Albi (ryc. 13), kształt zbliżony do kwadratu (o ledwie zarysowanych cechach półwyspu), a w jego wnętrzu znajduje się pasmo górskie[37]. Trudno jest również wskazać na tej mapie potencjalną lokalizację *Portas Caspias*. W grą wchodzą bowiem trzy możliwości: 1) bardzo wąski pasaż między *Taurini montes* a *Montes Armenie*; 2) przesmyk między *Mare Caspium* a winietą Arki Noego w miejsce, gdzie umieszczono napis *Arca Noe*; 3) przejście między *Montes Armenie*, na których stoi arka, i Morzem Czarnym, a zatem tam, gdzie na mapie widnieje termin *Armenia*. Być może brak tej legendy na *Cottonianie* wynika z wątpliwości jej autora, co do właściwej lokalizacji tego toponimu. Z kolei swoisty etnonim zbiorczy *gentes XLIII ad Boream* jest jedynym, jaki znajduje się w obrębie właściwej klauzury północno-wschodniej Azji. Owe *gentes* ulokowane nad samym brzegiem oceanu mają podobnie jak *Gog et Magog* swe siedziby na quasi-półwyspie, który jednak nie przypomina żadnej figury geometrycznej.

[36] Źródło przerysu: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 33.

[37] Por. Röger, *Die Bergzeichnung auf den ältesten Karten*, s. 31.

Generalnie schemat jaki prezentuje *Cottoniana* jest odwróceniem logiki tzw. mapy św. Hieronima do Starego Testamentu. W tym sensie mapa ta stwarza pewien precedens.

*

Ostatnie z tej serii map to mapa z Ripoll zwana też mapą Teodulfa z Orleanu (ryc. 5 i 15), mapa Beatusa z Burgo de Osma (ryc. 6 i 16) i mapa Beatusa z Oña (ryc. 7 i 17). Mapa z Ripoll posiada w części północno-wschodniej bardzo mało toponimów. Są to: *Scytha* (sic!) *superior*, *Hircania*, *Mons Caucasus* i *Mare Caspium*[38]. Nieco więcej terminów geograficznych posiada mapa Beatusa z Burgo de Osma, prezentowana na poniższym przerysie: *F. Oxus*, *Hyrcania*, *Mons Taurus*, *Mare Caspium*, *Mons Caucasus*, *F. Cirus* (oraz, już poza analizowanym terytorium, *Aluania*, *Mons Aquilonis*, *Armenia*, *Frigia*, *Troia*)[39]. Natomiast w przypadku Mapy Beatusa z Oña obszar północno-wschodniej Azji posiada następujące toponimy: *Bactriani*, *Mons Taurus*, *Mons Caucasus*, *Mare Caspium*, *Armenia*[40].

Ryc. 15



Ryc. 16



Ryc. 17



Ryc. 15: Mapa z Ripoll[41]; ryc. 16: Mapa Beatus z Burgo de Osma[42]; ryc. 17: Mapa Beatus z Oña[43]

Patrząc na trzy powyższe przerysy łatwo zauważyć, że analizowany tutaj obszar północno-wschodniej Azji ma kształt bardzo zbliżony do trójkąta, który zawiera bardzo małą liczbę toponimów. Tylko jedna z tych nazw, widniejąca na mapie Beatusa z Oña, jest etnonimem – *Bactriani*. W przypadku mapy Beatusa z Burgo de Osma trójkąt jest całkowicie zamknięty, podobnie jak ma to miejsce na mapie z Albi (ryc. 3 i 13). Autor tej mapy nie przewidział miejsca dla *Portas Caspias*. Szczelnego odseparowania od reszty ekumeny dokonano przy

[38] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 182 (1).

[39] Tekst legend za: Miller, *Mappaemundi*, I. Heft, s. 35.

[40] Tekst legend za: Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los „Beatos"*, s. 277.

[41] Źródło przerysu: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 15.

[42] Źródło przerysu: Miller, *Mappaemundi*, I. Heft, s. 35.

[43] Źródło przerysu: Vázquez de Parga, *Un mapa desconocido de la serie de los „Beatos"*, [między s. 276 a 277]. Por. Chocheyras, *Fin des terres et fin des temps*, s. 80-81.

pomocy barier naturalnych: gór, rzek i morza. Bariery te stworzyła sama natura. Idąc dalej tym tropem można powiedzieć, że powstały one z woli Stwórcy natury, a zatem są dziełem Boga. Jest to więc opatrznościowe zabezpieczenie reszty ekumeny przed potencjalnymi najeźdźcami z północy. Co więcej, brak etnonimów wskazuje, że dla autora mapy wróg ten jest anonimowy. Czy ta anonimowość ma wyrażać zupełny brak wroga, czy ma podkreślać jego słabość, czy też sugeruje, że wobec woli Opatrzności Bożej nie może on uczynić nic złego wyznawcom Chrystusa? Ponieważ mapa Beatusa z Burgo de Osma jest, jak wiadomo, mapą przedstawiającą ideę tzw. rozesłania Apostołów[44], zatem ta ostatnia teza wydaje się bardzo prawdopodobna. Klauzura ta przypomina schemat analizowany już w przypadku mapy z Albi (ryc. 3 i 13), jednak tutaj schemat ten został wzbogacony o kilka detali topograficznych oraz legend. W pozostałych dwóch przypadkach trójkąt północno-wschodni jest otwarty. W przypadku mapy z Ripoll, zwanej też mapą Teodulfa z Orleanu, jest to wąskie przejście między między *Mons Caucasus* a *Mare Caspium*. Można więc uznać, że *Portae Caspiae* zostały tu uwzględnione *implicite* przez rysownika mapy. Natomiast mapa Beatusa z Oña, która podobnie jak mapa Beatusa z Burgo de Osma eksponuje motyw rozesłania Apostołów[45], niemalże nie posiada zachodniego boku trójkąta, tak jakby jej autor zupełnie nie brał pod uwagę zarówno motywu tzw. ludów zamkniętych, jak i idei Wrót Kaspijskich. Jest to zatem całkowity wyjątek wśród analizowanych dotąd kartogramów.

*

Omówiona wyżej grupa siedmiu map, których oryginały powstały między IV a XII w., pokazuje przynajmniej trzy graficzne rozwiązania lokalizacji tzw. ludów zamkniętych oraz Goga. Najbogatszy w tym względzie jest kartogram zwana mapą św. Hieronima do Starego Testamentu. Rozdziela ona biblijnego Goga od grecko-rzymskich ludów zamkniętych i każe biblijnemu wrogowi z północy zamieszkiwać półwysep położony na północno-wschodnich krańcach ekumeny. Dopiero z znacznej od niego odległości, co graficznie jest jednoznacznie podkreślone, zostały ulokowane tzw. ludy zamknięte. Ludy te oddzielają od reszty zamieszkałej ziemi *Portae Caspiae*. Nie jest to jednak jedyne zabezpieczenie ekumeny przed wrogiem z północy, ponieważ po ewentualnym sforsowaniu Wrót Kaspijskich musi on jeszcze pokonać Pseudo-Wrota Kaspijskie, określone jako *Caspie porte, ut quidem dicunt* (ryc. 1 oraz 8A-C) Wszystkie te bariery zostały na rzeczonej mapie przedstawione graficznie, a zatem *explicite*. Na pozostałych sześciu mapach pojęcie *Portae Caspiae* nie występuje. Jednak w przypadku watykańskiej mapy Izydora (ryc. 2 i 12), *Cottoniany* (ryc. 4 i 14) i mapy z Ripoll (ryc. 5 i 15) graficzna sugestia istnienia tego słynnego pasażu jest łatwa do odczytania. Wrót Kaspijskich nie uwzględnia natomiast mapa z Albi (ryc. 3 i 13) oraz mapa Beatusa z Burgo de Osma (ryc. 6 i 16), które dają obraz całkowitego zamknięcia tego obszaru

[44] Por. Kochanek, *Rozesłanie Apostołów na mapie Beatusa z Burgo de Osma*, s. 714-735.

[45] Por. tamże, s. 740-741.

ziemi. Z kolei mapa Beatusa z Oña ignoruje zupełnie ten element. Z drugiej strony warto zwrócić uwagę na kształt północno-wschodniej części ekumeny na analizowanych wyżej mapach. Aż na pięciu z nich jest to trójkąt, którego boki stanowią zasadniczo góry (Kaukaz i Taurus), *Mare Caspium* oraz ocean północny. Tylko w przypadku *Cottoniany* jest to kwadrat, lecz i jego boki tworzą te same naturalne elementy. Jedynie autor tzw. mapy św. Hieronima do Starego Testamentu nie nadał temu terytorium kształtu konkretnej figury geometrycznej. Zatem ta ostatnia mapa odbiega w dwóch zasadniczych punktach od pozostałych. Można z tego wnosić, że XII-wieczna kopia jest w wysokim stopniu wierna oryginałowi.

Analizowany wyżej zestaw zachowanych map średniowiecznych można uznać za swego rodzaju graficzne wprowadzenie w temat niniejszych rozważań. Powstały one, jak już wyżej wspomniano, na przestrzeni 700 lat, jednak *de facto* statystyka ta powinna wyglądać nieco inaczej: 1 mapa = IV w. (kopia = XII w.); 1 mapa = ok. 775; 1 mapa = IX w.; 3 mapy = XI w.; 1 mapa = XII w. Pomiędzy końcem VIII w. a wiekiem XII wróg z Północy nie nęka Europy. Jej głównym wrogiem jest wówczas islam. Być może stąd bierze się graficzny schemat trójkąta i kwadratu, podkreślające, że problem ten jest martwy i można go ująć w szkolną figurę geometryczną tak, jak szkolny stał się topos o wrogu z północy. Tylko na bardzo bliskiej oryginałowi XII-wiecznej kopii mapy św. Hieronima do Starego Testamentu chodzi nie o topos, lecz o żywe i realne zagrożenie jakie nieśli Hunowie, będący przyczyną wspomnianego już wyżej „efektu domina".

* * *

Drugi zestaw map pochodzi z okresu dwóch stuleci, liczonych między przełomem XI i XII w. a końcem wieku XIII. Jest to zatem czas zarówno wypraw krzyżowych, jak i nawały mongolskiej. Obok tradycyjnego wroga z południa, czyli islamu, ożył wówczas dawny, będący już tylko częścią przebrzmiałej tradycji, wróg z północy. W tym historycznym kontekście zostanie niżej przeanalizowanych sześć map: tzw. wiktoryńska mapa ekumeny (XI/XII w.)[46] (ryc. 18), mapa Henryka z Moguncji zwana też Mapą z Sawley (ok. 1110 lub ok. 1180)[47] (ryc. 19), mapa z Psałterza Londyńskiego (ok. 1260)[48]

[46] Źródło oryginału: Monachium, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 10058, fol. 154^{v} (średnica oryginału: 266 mm; data powstania: XI/XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 32 (4, 6). Tekst legend mapy: P. Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint*-Victor, texte inédit avec introduction et commentaire, Paris 1988, 83, ryc. 2 i s. 193-195. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 133.

[47] Źródło oryginału: Cambridge, Corpus Christi College, Ms. 66, fol. 2^{r} (wielkość oryginału: 295 x 205 mm; data powastania: ok. 1110 lub ok. 1180). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 48 (25, 3). Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 23-28; D. Lecoq, *La mappemonde d'Henri de Mayence ou l'image du monde au XII^{e} siècle*, w: *Iconographie médiévale. Image, texte, contexte*, sous la direction de Gaston Duchet-Suchaux, Paris 1990, 162. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 139.

[48] Źródło oryginału: Londyn, British Library, Ms. Add. 28681, fol. 9^{r} (średnica oryginału: 90

(ryc. 20), tzw. Rotulus z Vercelli (ok. 1270)[49] (ryc. 21), mapa z Ebstorf (ok. 1300)[50] (ryc. 22) i mapa z Hereford (1276/1305)[51] (ryc. 23).

Ryc. 18



Ryc. 19



Ryc. 20



Ryc. 18: Wiktoryńska mapa ekumeny[52]; ryc. 19: Mapa Henryka z Moguncji[53]; ryc. 20: Mapa z Psałterza Lond[54]

mm; data powstania: ok. 1260). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 168-170 (49, 8). Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 38-42. Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 141.

[49] Źródło oryginału: Vercelli, Archivio Capitolare (wielkość oryginału: 840 x 720 mm; data powsatnia: ok. 1270). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 193-194 (52, 1) i tab. XXIII (AA). Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 144-145.

[50] Mapa z Ebstorf spłonęła w Hauptstaatsarchiv Hannover podczas bombardowania w nocy z 8 na 9 października 1943, por. J. Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, 1. *Textband*, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 39, Bielefeld 2001, 12. Dziś jest znana tylko na bazie reprodukcji. Wielkość oryginału: 3,58 x 3,56 m. Tekst legend mapy: K. Miller, *Die Ebstorfkarte, eine Weltkarte aus dem 13. Jahrhundert*, Stuttgart und Wien 1900[3]; *Die Ebstorfer Weltkarte: kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden*. Bd. 1: *Atlas*, Bd. 2: *Untersuchungen und Kommentar*, hrsg. von H. Kugler, unter Mitarbeit von S. Glauch – A. Willing, digitale Bildbearbeitung Th. Zapf, Berlin 2007. Fragmenty tekstu legend mapy: I. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles. Étude sur l'histoire de la géograhie*, Göteborg 1906 (hasła w porządku alfabetycznym); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 151-157. W kwestii datacji mapy ok. roku 1300, por Wilke, *Die Ebstorfer Weltkarte*, 1. *Textband*, s. 17-19 oraz s. 284-285.

[51] Źródło oryginału: mapa ta znajduje się dziś w nowej Bibliotece Katedralnej w Hereford. Wielkość oryginału: 1,59 x 1,34 m; data powastania: 1276/1305. Tekst legend mapy: K. Miller, *Die Herefordkarte*, Stuttgart 1903[2]; S.D. Westrem, *The Hereford Map: A Transcription and Translation of the Legends with Commentary*, Terrarum Orbis 1, Turnhout 2001. Fragmenty tekstu legend mapy: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident* (hasła w porządku alfabetycznym); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163-166.

[52] Źródło kopii: F. Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, Darmstadt 2013, 24, ryc. 10. Por. Brincken, *Fines Terrae*, ryc. 9; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 450, ryc. X.4; R. Galichian, *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan*, London 2007, 55, ryc. 22a; Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 28.

[53] Źródło kopii: Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 32, ryc. 2.

[54] Źródło kopii: tamże, s. 34, ryc. 4.

Ryc. 21 Ryc. 22 Ryc. 23



Ryc. 21: Rotulus z Vercelli[55]; ryc. 22: Mapa z Ebstorf[56]; ryc. 23: Mapa z Hereford[57]

Tę grupę mapa można podzielić na dwie podgrupy, biorąc pod uwagę kształt północno-wschodniej klauzury ekumeny. Do pierwszej z nich należy zaliczyć wiktoryńską mapę ekumeny (ryc. 18), mapę z Psałterza Londyńskiego (ryc. 20), Rotulus z Vercelli (ryc. 21) oraz mapę z Ebstorf (ryc. 22). Na powyższych kartogramach północno-wschodnia część ekumeny jest odgrodzona od reszty potężnym pasmem górskim, mających kształt łuku. Łuk ten posiada po stronie południowo-zachodniej wyraźnie zaznaczone Wrota Kaspijskie. W przypadku wiktoryńskiej mapy ekumeny (ryc. 24A), mapy z Psałterza Londyńskiego (ryc. 24B) oraz Rotulusa z Vercelli (ryc. 24C) *Portae Caspiae* to masywna, zamknięta brama. Przy czym na Rotulusie z Vercelli bramie tej towarzyszy następująca legenda (umieszczona poza zamkniętym obszarem północno-wschodniej Azji, na południe od Wrót): *Hic sunt portae quas fecit Dominus precibus Alexandri ne Iudei intrhari [sic!] possint ... ad depredandam orbem*[58]. Tutaj po raz pierwszy wśród zachowanych map pojawia się idea utożsamiająca *inclusas nationes* z *Iudei*. Żydzi są przedstawieni jako groźba dla świata, ponieważ są skłonni działać *ad depredandam orbem*. Gdyby zatem przełamali owe wrota świat zostałby wydany na ich łup (łac. *praeda*). Tym sposobem mapa ta wprowadza pewien jednoznaczny motyw ideologiczny, odchodząc od kolorytu historyczno-biblijnego łatwo uchwytnego na innych zachowanych mapach z tego okresu. Z kolei na mapie z Ebstorf *Portae Caspiae* mają formę naturalnego pasażu, rozdzielającego dwa wielkie pasma górskie (ryc. 24D). Na tej podstawie można mówić, że w trzech pierwszych przypadkach chodzi o blokadę wzniesioną ręką ludzką, natomiast w przypadku mapy z Ebstorf jest

[55] Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 49. Por. Destombe, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, tab. XXIII (AA); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 457, ryc. X.10 oraz s. 458, ryc. X.10; Galichian, *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps*, s. 159, ryc. 69a.

[56] Źródło kopii: www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart /start.html [dostęp: 20.08.2014].

[57] Źródło kopii: C.J. Schüler, *Die Geschichte der Kartographie*, Paris 2010, 18.

[58] Tekst legendy za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 144 (12). Por. nota 93 i 101.

to blokada stworzona przez samą naturę. Mapy pierwszej podgrupy przedstawiają zatem dwie graficzne formy zamknięcia północno-wschodniej części ekumeny. Czy można na tej podstawie sugerować dwie różne tradycje graficznego przedstawiania Wrót Kaspijskich? Idąc tym tropem należało by łączyć *explicite* wyobrażenie tego pasażu na mapie z Ebstorf z tzw. mapą św. Hieronima do Starego Testamentu (ryc. 1 i 8B), ponieważ obie mapy nie tylko sugerują naturalność tego pasażu, lecz także umieszczają przy nim jednoznaczną łacińską legendę: *Portae Caspiae*. *Implicite* zaś ten graficzny element mapy z Ebstorf zdradza pokrewieństwo z watykańską mapą Izydora (ryc. 2 i 12), z *Cottonianą* (ryc. 4 i 14) oraz z mapą z Ripoll (ryc. 5 i 15), które uwzględniają graficznie owo słynne przejście, lecz nie opatrują go legendą. Natomiast w przypadku trzech pozostałych map (ryc. 24A-C) można by doszukiwać się genezy szczelnego zamknięcia przejścia w przedstawieniu graficznym widniejącym na mapie z Albi (ryc. 3 i 13) i na mapie Beatusa z Burgo de Osma (ryc. 6 i 16), z tą jednak istotną różnicą, że ani mapa z Albi, ani też mapa Beatusa z Burgo de Osma nie przewidują możliwości jakiegokolwiek, nawet potencjalnego otwarcie północno-wschodniej części zamieszkałej ziemi, ponieważ odgradzają definitywnie ten obszar mocnymi przeszkodami naturalnymi. W tym sensie Wrota Kaspijskie na poniższych mapach (ryc. 24A-C), choć szczelnie zamknięte, stanowią swego rodzaju odejście od logiki bezwzględnej klauzury. Otwartym pozostaje pytanie o powód tej modyfikacji. Czy należy jej szukać w klimacie epok, w których poszczególne mapy powstawały? Warto też raz jeszcze wrócić do łukowatego kształtu pasma górskiego, który stanowi wspólny mianownik dla tych czterech map. Kształt ten przypomina schemat jaki w dziele Strabona (ok. 64 prz. Chr. - ok. 24 po Chr.) mają Alpy. Geograf ten twierdził ponadto, że ów łukowaty kształt sprawia, iż ich podgórze jest koliste, przywodząc na myśl zatokę[59]. Z kolei dla Pliniusza Starszego (23-79 prz. Chr.) Alpy miały kształt półksiężyca (łac. *lunata iuga*)[60]. Później kształt Alp był określany różnymi schematami. Jedni widzieli w nich groble lub wały (łac. *obices*)[61], inni wręcz mury obronne (gr. τεῖχος)[62]. Natomiast schemat półksiężyca, który Pliniusz Starszy odnosił do Alp, Strabon wiązał z górami Medii i Armenii[63]. Łukowaty schemat wysokich gór był zatem znany i stosowany

[59] Strabo, *Geographica* V 1, 3. C. 210, rec. A. Meineke, vol. 1, Lipsiae 1895, 288, 20-21. Por. P. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych jako baza mnemotechnicznej „portolany" w starożytności*, w: *Tworzenie iluzji społecznej. Wiedza w sferze publicznej*, red. J. Szymczyk – M. Zemło – A. Jabłoński, Studia nad Wiedzą 5, Lublin 2012, 104.

[60] Plinius Maior, *Naturalis historia* III 5, 38, ed. C. Mayhoff, vol. 1: *Libri I - VI*, Lipsiae 1906, 247, 14. Por. Dicuilus, *Liber de mensura orbis terrae* 1, 9, rec. G. Parthey, Berlin 1870 [reprint: Graz 1969], 8, 13.

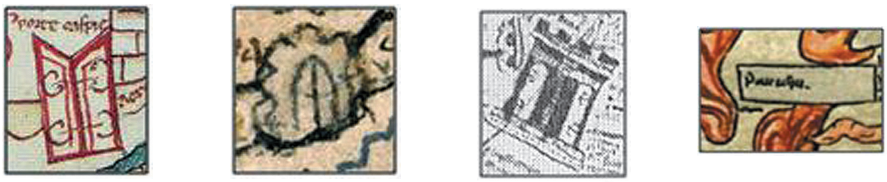
[61] Por. *Cosmographia* (*olim Aethici dicta*) II 28, w: *Geographi Latini Minores*, collegit, recensuit, prolegomenis instruxit A. Riese, Heilbronn 1878 [reprint: Heildesheim 1964], 97, 3.

[62] Por. *Chrestomathia Straboniana* VI 43, w: *Geographi Graeci Minores*, e codicibus recognovit C. Müllerus, vol. 2, Parisiis 1882, 566.

[63] Strabo, *Geographica* XI 7, 1. C. 508, rec. Meineke, vol. 2, Lipsiae 1899, 713, 28.

przez autorów antycznych. Łuk Alp pozostał także *grosso modo* schematem tych gór na analizowanych tutaj mapach średniowiecznych. Zastosowanie zaś tego schematu do przedstawienia granic północno-wschodniej, owianej złą sławą części ekumeny, może wynikać chociażby z chęci podkreślenia wysokości zamykających ją gór. W ten sposób znane autorom map choćby ze słyszenia niebotyczne szczyty Alp, zostały niejako przeniesione i wyolbrzymione jako naturalna klauzura północno-wschodniej Azji. Przy okazji dawny kształt trójkąta przeszedł w formę migdałowatą, stając się swego rodzaju opatrznościową mandorlą, symbolizującą prośbę o boskie wsparcie, czyli o niedopuszczenie do sytuacji, w której Wrota Kaspijskie otworzą swe podwoje.

Ryc. 24A Ryc. 24B Ryc. 24C Ryc. 24D



Ryc. 24A-D: *Portae Caspiae* (A: Wiktoryńska mapa ekumeny;
B: Mapa z Psałterza Londyńskiego; C: Rotulus z Vercelli; D: Mapa z Ebstorf)[64]

Do drugiej podgrupy należą: mapa Henryka z Moguncji zwana też mapą z Sawley (ryc. 19) oraz mapa z Hereford (ryc. 23). Tutaj obszar północno-wschodniej Azji przybiera znowu kształt trójkąta, którego boki tworzą pasma górskie i ocean północny, natomiast *Portae Caspiae* narysowane i opatrzone legendą stanowią pozycję ryglową tej figury. Jest to zatem powrót do schematu znanego ze wcześniejszych map: tzw. watykańskiej mapy Izydora (ryc. 2 i 12) i mapy z Ripoll (ryc. 5 i 15), z tą różnice, że te ostatnie nie posiadają w tym miejscu legend. Szczególnie ciekawy jest schemat Wrót Kaspijskich na mapie z Hereford, gdzie rysownik kartogramu połączył dwa schematy w jedno: schemat bramy ze schematem naturalnego pasażu ulokowanego między dwoma pasmami górskimi. Uzyskał tym samym bardzo sugestywny obraz siły Wrót Kaspijskich. Ponadto dodał bardzo obszerną legendę: *Portee Caspie aperiuntur itinere manufacto longo octo miliariis; nam latitudo vix plaustro est permeabilis*[65]. Jest to zatem ośmiomilowe wykute w skałach ludzką ręką przejście (łac. *iter manufactum*), które jest tak wąskie, że może nim przejechać zaledwie

[64] Źródło kopii, por. nota 52 i 54-56.

[65] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 103 (nr 218: tekst) = Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (11). Por. P. Gautier Dalché, *Décrire le monde et situer les lieux au XII^e siècle: L'Expositio mappe mundi et la généalogie de la mappemonde de Hereford*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité-Moyen Âge" 113 (2001) nr 1, 380 (I 15); Miller, *Die Herefordkarte*, s. 50, nota (2). Por. też Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 47, 1, rec. Th. Mommsen, Berolini 1864, 197, 12-14: *Portae Caspiae panduntur itinere manu facto longo octo*

jeden ciężki wóz. Z obrazem pasażu korespondują zamykające go Wrota Kaspijskie, które są przedstawione jako znacznie węższe niż sam ośmiomilowy ciasny dojazd. Cały schemat jest zorientowano wzdłuż osi północ-południe. Uderza dokładność graficzna tego elementu. Autorowi mapy wyraźnie zależało na podkreśleniu tych detali, których nie zawiera żadna inna z zachowanych map średniowiecznych. Tylko mapa Henryka z Moguncji i mapa z Ebstorf posiadają graficzne sugestie podobnej interpretacji, jednak tylko *implicite*, ponieważ brak na nich odpowiedniego tekstu objaśniającego. Z drugiej strony obie te mapy lokalizują owo przejście tak jak mapa z Hereford na osi północ-południe. Tymczasem mapa z Psałterza Londyńskiego lokalizuje graficzny schemat Wrót Kaspijskich *grosso modo* po stronie południowo-zachodnie analizowanej klauzury, gdy tymczasem tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu *explicite*, a watykańska mapa Izydora i mapa z Ripoll *implicite* umieszczały je po stronie zachodniej. Podobnie orientuje ten pasaż tzw. wiktoryńska mapa ekumeny i Rotulus z Vercelli. Tylko *Cottoniana* pozostawia w tym względzie sporo niejasności. Orientacja Wrót Kaspijskich może nie być przypadkowa. Tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu, watykańska mapa Izydora, mapa z Ripoll i tzw. wiktoryńska mapa ekumeny mogą być w tym względzie dalekim echem świadomości najazdów Hunów i innych ludów barbarzyńskich na Cesarstwo Rzymskie, kiedy to uderzenie szło ze wschodu na zachód. Z kolei autor Rotulusa z Vercelli pragnie najprawdopodobniej podkreślić żydowskie zagrożenie Europy, choć tekst cytowanej legendy mówi więcej, ponieważ eksponuje ich zagrożenie dla świata jako takiego[66]. Tymczasem mapa z Psałterza Londyńskiego, która powstała po roku 1260 i której Wrota Kaspijskie są zorientowane na południowy-zachód i wyraźnie „wycelowane" w Jerozolimę, może być w tym względzie echem ataku Mongołów na Ziemię Świętą[67]. Podobnie umiejscowienie Wrót Kaspijskich na osi północ-południe zdaje się sugerować, że zagrożenie Europy ze strony ludów zamkniętych w obrębie klauzury północno-wschodniej Azji przestało istnieć i że wróg z północy obrał teraz jako kierunek swego natarcia południowe obszary ekumeny. Oczywiście wnioskowanie takie na podstawie tych kilku zachowanych map jest bardzo ryzykowne, jednak orientacja *Portas Caspias* na tychże mapach wydaje się nie być przypadkowa. Należy również zwrócić uwagę na fakt, iż *Portae Caspiae*, które posiadają wierzeje (tzw. wiktoryńska mapa ekumeny, mapa z Psałterza Londyńskiego, Rotulus z Vercelli i mapa z Hereford) nie są graficznie identyczne. Na wiktoryńskiej mapie ekumeny jest to jedynie dwuskrzydłowa zamknięta brama „wmontowana" w pasmo górskie. Mapa z Psałterza Londyńskiego postrzega Wrota Kaspijskie jako dwuskrzydłową bramę zamykającą wejście do swego rodzaju jaskini (lwa). Natomiast Rotulus z Vercelli i mapa z Hereford przedstawiają je jako

milibus passuum: nam latitudo vix est plaustro permeabilis – Westrem, *The Hereford Map*, s. 102 (nr 218: komentarz).

[66] Por. nota 58.

[67] Hulagu (1217-1265) rozpoczął walkę z kalifatem Abbasydów w roku 1257.

element silnie ufortyfikowanej budowli bramnej, jednak dwuskrzydłowe wrota są tu otwarte na oścież. Na mapie z Hereford za otwartymi skrzydłami wrót jest widoczne czerwone wnętrze. Ten graficzny schemat sugeruje, że wojska północy upuściły swe dotychczasowe siedziby i wyruszyły bądź na południowy-zachód, bądź na południe. Jest to informacja autora mapy skierowana do widza, która zdaje się sugerować określony kontekst historyczny.

Ryc. 25A



Ryc. 25B



Ryc. 25A-B: *Portae Caspiae* (A: Mapa Henryka z Moguncji; B: Mapa z Hereford)[68]

Jednak *Portae Caspiae* nie funkcjonują na powyższych sześciu fragmentach map (ryc. 18-23) w graficznej próżni, stąd należy się przyjrzeć bliżej temu, co rysownicy tych kartogramów umieścili w obrębie omawianej tutaj klauzury północno-wschodniej Azji. Powyższe fragmenty map zostaną zatem przeanalizowane zarówno pod kątem znajdujących się tam winiet, jak i czytelnych legend.

*

Zgodnie z przyjętym porządkiem chronologicznym jako pierwsza zostanie poddana tej procedurze tzw. wiktoryńska mapa ekumeny (ryc. 18). Jak już wspomniano wyżej *Portae Caspiae* są tutaj integralną częścią ogromnego, najdłuższego na tej mapie, pasma górskiego, którego opis składa się z kilku terminów: *Mons Caucasus*, *Porte Caspie*, *Acrocerauni*, *Ariobarzanes*, *Memarmoli*, *Oscobares*, *Timavus*[69]. Z kolei na otaczających ten obszar akwenach wodnych widnieją następujące nazwy: *Tilos insula*, *Sericus occeanus*, *Sciticus occeanus*, *Mare Caspium*, *Gog-Magog*[70]. Natomiast wewnątrz tych naturalnych, górsko-morskich ram umieszczono kilka terminów chorograficznych oraz winiet zaopatrzonych w większości w toponimy. Choronimów jest sześć: *Hircania superior*, *Armenia superior*, *Hiberia*, *Hircania*, *Silva*, *Hircania inferior*[71]. Do tego należy dodać siedem winiet miast, z których sześć posiada toponimy. Oto rzeczone winiety wraz z toponimami:

[68] Źródło kopii, por. nota 53 i 57.

[69] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 133 (1). Por. Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor*, s. 194.

[70] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 133 (2). Por. Gautier Dalché, *La "Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor*, s. 193.

[71] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 133 (3). Por. Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor*, s. 194. Legenda *Hircania silua* podana przez P. Gautier Dalché wydaje się być trafniejsza niż rozdzielenie tych nazwa, jakie zaproponował Leonid S. Chekin.

Ryc. 26A



Ryc. 26B



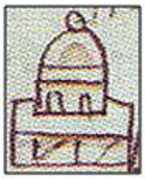
Ryc. 26C



Ryc. 26D



Ryc. 26E



Ryc. 26F



Ryc. 26G



Ryc. 26A-G: Miasta północno-wschodniej Azji na *Wiktoryńskiej mapie ekumeny* (A: *C*[*ivitas*] *Seres*; B: *C*[*ivitas*] *Octorogorra*; C: *Vicus Safris*; D: brak toponimu; E: *C*[*ivitas*] *Catippi*; F: *C*[*ivitas*] *Sarmathana*; G: *C*[*ivitas*] *Alexandria*)[72]

Z siedmiu winiet miast największa i najbardziej rozbudowana jest winieta Aleksandrii, co wiąże się niewątpliwie z popularnością romansowej historii Aleksandra Wielkiego w średniowieczu. Winiety te, choć schematyczne, mają bardzo indywidualny charakter. Większość z nich (26A. B. E i G) sugeruje, że reprezentowane przez nie miasta są ufortyfikowane, co na tej mapie nie jest zjawiskiem powszechnym: na 72 winiety „urbanistyczne" mapy tylko około 13 (18, 055%) ma *grosso modo* charakter obiektów obronnych, podczas gdy cztery wymienione wyżej miasta położone za Wrotami Kaspijskimi mają wręcz charakter twierdz, z których najsilniejszą jest *C*[*ivitas*] *Alexandria*. Jest to zatem obszar swoistej koncentracji warowni (4 na 13 = 30, 769%). Dodać należy, że o owa *C*[*ivitas*] *Alexandria* stanowi graficznie bezpośrednie oparcie dla prawego skrzydła Wrót Kaspijskich (ryc. 26G). Innymi słowy ta potężna twierdza stoi na ich straży i dlatego jest najsilniejszą warownią ekumeny na tzw. wiktoryńskiej mapie ekumeny. Rysownik podkreślił w ten sposób kluczową dla bezpieczeństwa całej ekumeny rolę tego zespołu budowli obronnych i wyróżnił go graficznie, tworząc z niego największą winietę mapy. Wskazał również, że wiąże ją z osobą Aleksandra Macedońskiego (20 VII 356 - 10 VI 323 prz. Chr.). Autor mapy oddzielił tym samym wątek biblijnego wroga z północy od grecko-rzymskiej tradycji związanej z północnymi barbarzyńcami. Dodatkowo, aby podkreślić radykalizm tego rozgraniczenia, umieścił terytorium Goga i Magoga (łac. *Gog-Magog*) (ryc. 27) na jednej z wysp oceanu

[72] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 133 (3). Por. Gautier Dalché, *La „Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor*, s. 194. Z tym że P. Gautier Dalché podaje lekcję *uicus Safrim*.

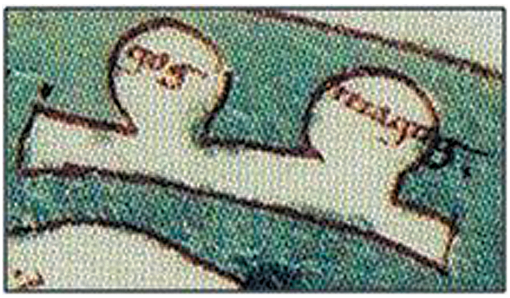
scytyjskiego (łac. *Sciticus occeanus*), która dla jeszcze większego podkreślenia momentu separacji znajduje się nie naprzeciw klauzury północno-wschodniej Azji, lecz dalej na północ, co graficznie lokalizuje tę wyspę pod obszarem, który zamykają *Portae Caspiae*. W ten sposób Gog i Magog tworzą symboliczny *alter orbis*, zamieszkując odległą od ekumeny wyspę oceanu. Z jednej strony można dopatrywać się w tym próby wyakcentowania eschatologicznego charakteru zagrożenia, jakie niesie biblijny wróg z północy, z drugiej zaś brak realnego wpływu tego wroga na zagrożenie ekumeny jako takie. Zagrożenie to wiąże się bowiem ściśle z konkretnymi, realnie isniejącymi ludami. Nie jest zatem możliwy eschatologiczny „efekt domina", który sugeruje tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu. Mówiąc zaś o Gogu i Magogu warto zwrócić uwagę na dwie rzeczy: 1) kształt wyspy, na której zostali ulokowani; 2) użycie terminów Gog i Magog. W pierwszym przypadku, zdaniem Leonida S. Chekina, nazwy te umieszczono *on the two islands connected by a wall*[73]. Jednak sugestia, że chodzi o dwie wyspy jest dyskusyjna. Rysownik bowiem wyraźnie położył akcent na geometryczny kształt tego terytorium. Geometryzacja zaś może wskazywać na interpretację symboliczną, ponieważ żadna wyspa na tej mapie nie została przedstawiona w tak dziwny sposób. Jeśli odnieść terminy *Gog* i *Magog* do tekstu łacińskiego Biblii, którym posługiwano się na Zachodzie, to pojawiają się one w następujących kontekstach. W Księdze Rodzaju Magog jest synem Jafeta (Rdz 10, 2). W wizji Ezechiela jest to *terra Magog*, z której wywodzi się Gog, eschatologiczny wróg Izraela na czele wielkiej armii (Ez 38, 2). Jest tam również mowa o tym, że ostatecznie Bóg ześle ogień na ziemię Magog i na pewnych swego bezpieczeństwa mieszkańców wysp (*et emittam ignem in Magog et in his qui habitant in insulis confidenter*: Ez 39, 6). Tylko w *Apokalipsie* terminy Gog i Magog są zestawione i ukazane jako *gentes quae sunt super quattuor angulos terrae Gog et Magog* (Ap 20, 7)[74], eschatologiczni wrogowie Kościoła. Na tej podstawie można graficzne przedstawienia widoczne na wiktoryńskiej mapie ekumeny (ryc. 27) uznać za graficzną zbitkę pojęciową powstałą na bazie łacińskiego tekstu Ez 39, 6 i Ap 20, 7. Zbitka ta wynikła zapewne stąd, że autor mapy nie miał przed oczyma łacińskiej lekcji wersu Ez 39, 6 zawierającej dwa spójniki „et", które *de facto* separują Magoga od tych *qui habitant in insulis*. Kodeksy przekazały bowiem również lekcję tego wersu, która brzmi: *ecce mittam ignem in Magog et in his qui habitant in insulis confidenter*[75]. Lekcja ta łagodzi nacisk na separację Magoga od mieszkańców wysp. Ponadto już sama Księga Rodzaju wskazuje na fakt, że potomkowie Jafeta, choć odnosi się to konkretnie do linii Jawana, są tymi między których *divisae sunt insulae gentium* (Rdz 10, 5). W ten

[73] Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 133 (2).

[74] Tekst Wulgaty za: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, praeparavit R. Gryson, vierte, verbesserte Auflage, Stuttgart 1994. W tekście greckim Nowego Testamentu oraz w przekładach jest to Ap 20, 8. Wszystkie pozostałe cytaty Wulgaty będą się również opierać na tym wydaniu.

[75] Por. *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, s. 1323, apparatus criticus 39, 6.

sposób „insularyzm" Goga i Magoga znajduje swe biblijne uzasadnienie. Nie wyjaśnia to jednak zagadkowego kształtu ich wyspy, przypominającej dwa złączone z sobą popiersia bez twarzy, skazane tym samym niejako siłą rzeczy na *damnatio memoriae*. Byłaby to swoista antyteza popiersi Apostołów z tzw. map Beatusa (mapa Beatusa z Burgo de Osma, mapa Beatusa z San Pedro de Rocas, mapa Beatusa z Lorvão i mapa Beatusa z Oña)[76].



Ryc. 27: Wiktoryńska mapa ekumeny (siedziby Goga i Magoga)

*

Drugą w porządku chronologicznym jest mapa Henryka z Moguncji zwana też mapą z Sawley (ryc. 19). Mapa ta na obszarze zamkniętym przez Wrota Kaspijskie nie posiada żadnych winiet miast. Z kolei pasma górskie, oddzielające ten obszar od reszty ekumeny nie posiadają nazw. Również ocean północny nie został opatrzony żadnym terminem technicznych. *Explicite* wymieniono tylko *Mare Caspium* oraz dwie wyspy *Abaltia insula* i *Rapharrica insula*. Natomiast wewnątrz analizowanego terytorium widnieją cztery nazwy rzek (*Fl*[*uvius*] *Crisoroas*, *Fl*[*uvius*] *Octorogorra*, *Fl*[*uvius*] *Acheron*, *Fl*[*uvius*] *Oxus*) oraz trzy nazwy krain geograficznych (*Hircania*, *Armenia*, *Amazonia*)[77]. Jednak najważniejszym elementem topografii obszaru północno-wschodniej Azji są dwa półwyspy. Pierwszy z nich (ryc. 28A-B), mający niemal kształt kwadratu zorientowanego zgodnie z czterema stronami świata, zawiera następującą legendę: *Gog et Magog, gens imunda*[78]. Drugi zaś (ryc. 29 A-B), zbliżony kształtem do okręgu, posiada bardziej rozbudowaną legendą, która brzmi: *Gens Yperborea beatissima sine morbo et discordia*[79]. Szczególnie interesująca z punktu widzenia niniejszych rozważań jest siedziba Goga

[76] Por. Kochanek, *Rozesłanie Apostołów na mapie Beatusa z Burgo de Osma*, passim.

[77] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 139. Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 24-25 i 27; Lecoq, *La mappemonde d'Henri de Mayence*, s. 162. Ta ostatnia autorka podaje lekcję *Albatia insula*.

[78] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 139. Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 25, Lecoq, *La mappemonde d'Henri de Mayence*, s. 162.

[79] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 139. Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 25; Lecoq, *La mappemonde d'Henri de Mayence*, s. 162. Por. nota 203-204. 250 i 261.

i Magoga. Jest nią półwysep zamknięty od strony lądu, czyli od południa, wzniesionym ludzką ręką solidnym murem, zaś od strony morza okalają go z trzech stron pasma górskie. W ten sposób rysownik ukazał stan całkowitej separacji tych dwóch apokaliptycznych przeciwników Kościoła. Warto w tym miejscu przypomnieć, że idea półwyspu, jako miejsca odosobnienia *Gog gentes*, jest uchwytna już na kopii tzw. mapy św. Hieronima do Starego Testamentu (ryc. 1 i 8A). Następnie w formie pustego trójkąta na północno-wschodnich kresach ekumeny pojawia się na mapie z Albi (ryc. 3 i 13) oraz wraz z legendą na *Cottonianie* (ryc. 4 i 14). Zastosowanie graficznego wyobrażenia półwyspu do separacji biblijnego wroga z północy nie jest więc nowe. Niemniej jednak na mapie z Sawley zostało ono po raz pierwszy przedstawione w tak jednoznaczny sposób. Ważnym elementem tego rozwiązania jest wzniesiony ludzką ręką mur (stanowi on południowy bok kwadratu), który nie tyle oddziela ludy Goga od reszty ekumeny, co separuje go od tzw. ludów zamkniętych. Blanki tego muru są zwrócone do zewnętrz, co wskazuje, że mur ten zagradza drogę ludom Goga, a nie ich broni. Wzniosły go więc *inclusae nationes*. Pojawia się zatem idea podwójnego zamknięcia na obszarze klauzury północno-wschodniej Azji: pierwsze stanowią *Portae Caspiae*, drugie zaś mur półwyspu Goga. Sugeruje to, że tzw. ludy zamknięte, które zagrażają ekumenie, same są również zagrożone i muszą stale pilnować fortyfikacji półwyspu Goga. W tym sensie Gog został potraktowany jako swoisty „bicz Boży”[80] przeciw ludom zamkniętym. *Inclusae nationes* zagrażają ekumenie, lecz same nie mogą nigdy czuć się bezpiecznie. Ten graficzny schemat podwójnej klauzury w zestawieniu z literackim toposem ludów północy pozwalał prawdopodobnie racjonalnie tłumaczyć np. koczowniczy, a zatem mający wiele cech niepewności jutra sposób życia tych ludów, co mieszkańcy Europy mieli okazję obserwować przynajmniej od czasów spotkania z Hunami. To ów stan wiecznego zagrożenia, zmuszający do niemal zwierzęcej czujności, i strach, wyzwalający w koczownikach najniższe instynkty ze skrajnym okrucieństwem włącznie, tłumaczy istotę zachowań nomadów. Zatem graficzny obraz północno-wschodniej części ekumeny na mapie Henryka z Moguncji można traktować jako wizualizację pewnych idei etnograficznych oraz geo-politycznych: wróg z północy sieje strach, ale i sam mu podlega za sprawą opatrznościowej struktury geograficznej stworzonego przez Boga świata. W ten sposób autor mapy ukazuje z jednej stronę głębię zamysłu Stwórcy, z drugiej zaś objaśnia idącą za tym geopolityczną logikę współczesnego mu świata.

[80] Termin *flagellum Dei* pojawia się u Augustyna (13 XI 354 - 28 VIII 430) w kontekście spustoszeń dokonanych przez Wizygotów: Augustinus, *De civitate Dei* I 8, ed. E. Hoffmann, CSEL 40/1, Vindobonae 1899, 13, 18-19 (= CCL 47, 7, 10-11; PL 41, 20). Natomiast Izydor z Sewilli (ok. 560 - 4 IV 636) określił Hunów mianem *virga […] furoris dei*: Isidorus, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum ad a. DCXXIV* 29, ed. Th. Mommsen, MGH AA XI, Berolini 1894, 279, 4 (versio maior) (= PL 83, 1065D). Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 264 i nota 370 oraz s. 289-290 i nota 472.

Ryc. 28A



Ryc. 28B



Ryc. 28A-B: Gog i Magog na mapie Henryka z Moguncji (A: kopia; B: przerys)[81]

Mapa z Sawley posiada także pewną graficzną zagadkę. Jest nią umieszczenie dokładnie naprzeciw Wrót Kaspijskich drugiego półwyspu, który zamieszkują Hyperborejczycy (ryc. 29A-B). W przeciwieństwie do półwyspu Goga i Magoga ma on kształt zbliżony do okręgu, który od strony oceanu szczelnie otaczają góry, natomiast od reszty ekumeny oddziela szeroka rzeka. Warto także zwrócić uwagę na ukierunkowanie górskich szczytów. W przypadku kwadratowego półwyspu Goga i Magoga szczyty te są zwrócone do wewnątrz. Ich surowy majestat jest zatem swego rodzaju milczącą, zastygłą w skale groźbą natury. Tymczasem góry okalające półwysep Hyperborejczyków mają swe groźne wierzchołki zwrócone w stronę oceanu, prezentując mieszkańcom zamykanego przez siebie regionu przyjazny okrąg swego podnóża. Autor mapy nawiązuje tym samym zupełnie nieświadomie do porównania jakiego w stosunku do łuku Alp użył Strabon, widząc w nim rodzaj zatoki[82], a zatem przyjaznego żeglarzom łona ziemi. To w tym tak bezpiecznym łonie matki-ziemi, co dodatkowo podkreśla kolista forma, ulokował autor mapy Hyperborejczyków. To *gens beatissima* w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ już w akcie stworzenia przeznaczono im na siedziby łono, najbezpieczniejsze miejsce najbardziej niewinnej fazy ludzkiego życia. Od pozostałych zaś terytoriów północno-wschodniej klauzury Azji oddziela ich anonimowa rzeka – dzieło natury, a nie wzniesiony ludzką ręką mur. Półwysep Hyperborejczyków jest więc antytezą półwyspu Goga i Magoga. Północ posiada zatem dwa oblicza: z jednej strony jest *immunda*, z drugiej *beatissima*. Przywodzi to na myśl Ps 48, 3 (Wlg 47, 3): […] *montes Sion, latera aquilonis, civitas regis magni*, a także fragment wersu Izajasza (Iz 14, 13b) o zasiadaniu *in monte testamenti in lateribus aquilonis*. W ten sposób rysownik mapy czyni być może aluzję do biblijnej wizji świętej Północy[83]. Jeśli więc przyjąć, że jest to aluzja do tej dobrze znanej koncepcji, wówczas zestawienie Goga i Mago-

[81] Źródło kopii (ryc. 28A): Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 32, ryc. 2. Źródło przerysu (ryc. 28B): Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, tab. II.

[82] Por. nota 59.

[83] Por. A. Lauha, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae B XLIX 2, Helsinki 1943, 36-52; Zwolski, *Kasjodor i Jordanes*, s. 38-39; Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 24-33.

ga z Hyperborejczykami jest tylko przypomnieniem, że biblijna Północ jest zarówno zła, jak i święta, zaś Hyperborejczyków jako synonim tej ostatniej należy traktować jako erudycyjny „upiększalnik" mapy. Owo przypomnienie świętej Północy neutralizuje do pewnego stopnia wizję Północy złowrogiej, dając każdorazowemu użytkownikowi tej mapy nadzieję, i być może taką właśnie rolę miała odegrać ta graficzna aluzja hyperborejska.

Ryc. 29A



Ryc. 29B



Ryc. 29A-B: Hyperborejczycy na mapie Henryka z Moguncji (A: kopia; B: przerys)[84]

*

Chronologicznie trzecią mapą tej grupy jest mapa z Psałterza Londyńskiego (ryc. 20), która, jak się powszechnie przyjmuje, powstałe około roku 1260. Kartogram ten ze względu na swoje małe wymiary (90 mm) zawiera w obrębie klauzury północno-wschodniej Azji bardzo schematyczne winiety pięciu miast wraz z legendami: *C*[*ivitas*] *Licia* (ryc. 30A), *Octogora* (ryc. 30B), *C*[*ivitas*] *Saphiri* (ryc. 30C), *C*[*ivitas*] *Ciropolis* (ryc. 30D), *C*[*ivitas*] *Carras* (ryc. 30E), *Pro*[*vincia*] *Hircania*[85]. Jak widać z poniższego zestawienia dopiero przerys umieszczony obok kopii winiety może dać pewne wyobrażenie o kształtach tych miniatur. Nazwy te zdradzają podobieństwo do tych, które widnieją na tzw. wiktoryńskiej mapie ekumeny (ryc. 26A-G). Jednak nie posiadają one żadnych cech indywidualizujących. Natomiast warto zauważyć, że powierzchnia mapy oddana przez kartografa tzw. ludom zamkniętym jest znaczna w stosunku do wielkości całego kartogramu, a jej strona graficzny przyciąga wzrok widza.

Ryc. 30A



Ryc. 30B



Ryc. 30C



[84] Źródło kopii (ryc. 28A): Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 32, ryc. 2. Źródło przerysu (ryc. 28B): Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, tab. II.

[85] Tekst legend za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 141. Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 39-40.

Ryc. 30D



Ryc. 30E



Ryc. 30A-E: Miasta północno-wschodniej Azji na mapie z Psałterza Londyńskiego (obok siebie umieszczono kopię i znacznie wyraźniejszy przerys)[86]

*

Z kolei Rotulus z Vercelli (ryc. 21), wykonany prawdopodobnie koło roku 1270, choć podobny do wiktoryńskiej mapy ekumeny i do mapy z Psałterza Londyńskiego, posiada dzięki swym rozmiarom bardzo rozbudowane legendy, które jednak nigdy dotąd nie zostały wydane w całości[87]. Ich edycję utrudnia zaś zły stan mapy, na której wiele legend bądź ich fragmentów uległo zatarciu. W obrębie klauzury północno-wschodniej Azji jest czytelnych kilka legend, które przywołują ideę okrucieństwa: 1) *Hic sunt Andropofagi carnes* […][88]; 2) *Gens ista Arimaspi vero* […] *cum griponibus* […][89]; 3) *In civitate ista* [ryc. 31C] *inclusit Alexander duas gentes immundas Goz et Magoz* […] *antich*[*ist*]*e et* […] *eos comites* […] *in fine mundi*[90]; 4) *In ista civitas* [ryc. 31F] *potatus fuit Crassus*[91] *a parthis auro cocto quando dixerunt: aurum sitis et aurum bibe*[92]. Jeśli do tego zespołu legend dodać tę cytowaną wyżej: *Hic sunt portae quas fecit Dominus precibus Alexandri ne Iudei intrhari* [sic!] *possint ... ad depredandam orbem*[93], wówczas można odtworzyć najważniejszą ideę zawartą w analizowanym fragmencie mapy. Jest nią zaś schemat podwójnej klauzury, uchwytny już na mapie Henryka z Moguncji. Rotulus z Vercelli nie ma jednak zamkniętego półwyspu Goga i Magoga, lecz umieszcza ich w otoczonym murami mieście i czyn ten przypisuje Aleksandrowi Macedońskiemu. Winieta tego miasta przylega do pasma górskiego zamykającego terytorium

[86] Źródło kopii: Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 34, ryc. 4. Źródło przerysów: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, tab. III.

[87] Por. nota 49.

[88] Tekst legendy za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 144 (4).

[89] Tekst legendy za: tamże, s. 144 (7).

[90] Tekst legendy za: tamże.

[91] Warto zauważyć, że tekst tej legendy zdradza pewne podobieństwo do przywoływanego wielokrotnie w literaturze antycznej i średniowiecznej opisu śmierci Cyrusa Wielkiego (król Persów w latach 559-529 prz. Chr.) z ręki Tomyris, królowej Massagetów. Jeśli chodzi o źródła wspominające to wydarzenie, por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 269, nota 389. W kwestii geneza tego toposu literackiego, por. P. Payen, *Franchir, transgresser, résister autor de Tomyris et Cyrus chez Hérodote*, „Mètis" 6 (1991) nr 1, 253-281. Por. też A. Tourraix, *La femme et le pouvoir chez Hérodote*, „Dialogues d'Histoire Ancienne" 2 (1976) nr 1, 377.

[92] Tekst legendy za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 144 (9).

[93] Por. nota 58 i 101.

klauzury północno-wschodniej Azji (ryc. 31C). Natomiast *inclusae nationes* zostały, jak już wyżej wspomniano, utożsamione z *Iudei*, których zamknięcie z pomocą Wrót Kaspijskich na tym obszarze ma być również dziełem Aleksandra. W konsekwencji Gog i Magog stają się dla nich swoistym *flagellum Dei*[94], a narzędziem Boga służącym do zbudowania tej podwójnej klauzury jest Macedończyk. Czy rzeczywiście Rotulus z Vercelli mówi *explicite* to, co *implicite* widnieje na mapie Henryka z Moguncji pozostaje kwestią otwartą, choćby ze względu na stan zachowania legend. Warto też zwrócić uwagę na fakt, iż Gog i Magog są zamknięci w mieście sąsiadującym z łańcuchem górskim. Faktycznie miasto można zamknąć tylko pierścieniem oblężenia, czyli rodzajem trwałej blokady. Sugeruje to, że *Iudei* jako jedyni, którzy mogą zablokować to miasto, zostali w ten sposób postawieni w stan permanentnej gotowości bojowej lub też, jak kto woli, wiecznej czujności. Miasto Goga i Magoga pełni zatem funkcję konia trojańskiego, a wszystko to dzieje się z Bożej woli.

Na mapie z Vercelli północno-wschodni zamknięty Wrotami Kaspijskimi region Azji zawiera sześć winiet miast (ryc. 31A-F). Dla A.-D von den Brincken, *at first sigth all settlements are of the type of the Castel Sant'Angelo: There is a wall, and higher buildings inside surpass it like a towers; on the wall, the name of the place is written. The whole seems to be a collection of fortresses*[95]. Miasta te mają zwykle dwa poziomy[96], przez co przypominają donżony otoczone dodatkowo silnym murem obronnym. Winiet tego typu jest na mapie z Vercelli bardzo dużo. Skutkiem tego mapa ta ukazuje ekumenę, jako obszar przygotowany na obrony lub też jako terytorium, na którym panuje stałe zagrożenie. Stąd jego mieszkańcy wznieśli ogromną liczbę twierdz. Szczególnie ufortyfikowanym obszarem jest Europa. Jest tu bowiem ponad 260 takich winiet, co wraz z winietami fortec na wyspach Morza Śródziemnego daje w przybliżeniu liczbę 285 twierdz. Afryka posiada zaledwie około

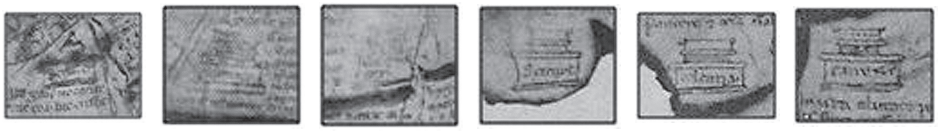
[94] Por. nota 80.

[95] A.-D. von den Brincken, *Monumental Legends on Medieval Manuscript Maps*. *Notes on designed capital letters on maps of large size (demonstrated from the problem of dating the Vercelli Map, thirteenth century)* „Imago Mundi" 42 (1990) nr 1, 17 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 387).

[96] Por. taż, *Thesaurus Coloniensis in der Vorstellung mittelalterlicher Kartographen*, w: *Thesaurus Coloniensis. Beiträge zur mittelalterlichen Kunstgeschichte Kölns, Festschrift für A. von Euw*, hrsg. von U. Krings, W. Schmitz, H. Westermann-Angerhausen, Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 41, Köln 1999, 210 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 557). Por. taż, *Thesaurus Coloniensis*, s. 215 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 563); taż, *Roma nella cartografia medievale (secoli IX-XIII)*, w: *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenza nella „Respublica Christiana" dei secoli IX-XIII*, Atti della Quattordecima Settimana Internazionale di Studio, Mendola, 24-28 agosto 1998, Milano 2001, 222 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 604). Por. też P. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VoxP 34 (2014) t. 62, 251-252.

50 fortec. Natomiast wokół Jerozolimy, a zatem w Palestynie, jest ich mniej więcej 40, podczas gdy reszta terytorium Azji (nie licząc sześciu miast na północnym-wschodzie) posiada ich około 80.[97] Już z tej przybliżonej statystyki widać, że autor mapy „umocnił" w szczególny sposób Europę i Palestynę. Wskazał też tym samym na nadzwyczajne niebezpieczeństwo, jako w jego opinii zagrażało właśnie tym terytoriom ekumeny. Z drugiej strony dzięki tym ufortyfikowanym miastom Europa i Palestyna jawią się na Rotulusie z Vercelli jako najbardziej zurbanizowane enklawy zamieszkałej ziemi. Podkreśla to również ich potencjał demograficzny. W przeciwieństwie do nich za Wrotami Kaspijskimi jest tylko sześć miast, a zatem obszary te mają raczej niewielką gęstość zaludnienia (właściwą terenom zasiedlonym przez ludy koczownicze, którymi tutaj są *Iudei* – czy jest to aluzja do ich alienacji społecznej?). W ten sposób została graficznie przedstawiona sytuacja, w której nieliczni są postrzegani jako ogromne zagrożenie dla bardzo licznych. Jest to więc swego rodzaju graficzny krypto-traktat *contra Iudeos*. Jednak taka lektura mapy ujawnia się dopiero w momencie zwrócenia uwagi na grafikę jej lewego górnego narożnika, czyli na obszar północno-wschodniej Azji. Stamtąd też należy rozpocząć analizę legend, ponieważ one właśnie stanowią klucz do zrozumienia istoty tego kartogramu.

Ryc. 31A Ryc. 31B Ryc. 31C Ryc. 31D Ryc. 31E Ryc. 31F



Ryc. 31A-F: Miasta północno-wschodniej Azji na Rotulusie z Vercelli[98]
(A: *Seres c*[*ivitas*]; B: *Sarmaca* lub *Sarmata*; C: *Ottorogorra*(?); D: *Scitipolis*; E: *Colentia*; F: *Carres*)[99]

Rotulus z Vercelli warto jednak odczytać w jeszcze szerszym kontekście, wychodząc od dwóch cytowanych już wyżej tekstów legend: 1) *In civitate ista* [ryc. 31C] *inclusit Alexander duas gentes immundas Goz et Magoz* […] *anti-ch*[*ist*]*e et* […] *eos comites* […] *in fine mundi*[100]; 2) *Hic sunt portae quas fecit Dominus precibus Alexandri ne Iudei intrhari* [sic!] *possint ... ad depredan-dam orbem*[101]. Miasto ludów Goga przylega bezpośrednio do pasma górskiego, które tworzy klauzurę północno-wschodniej Azji, natomiast wrota zamykające *Iudeos* to *Portae Caspiae*. Takie postawienie sprawy na mapie, która według

[97] Dane te nie są dokładne ze względu na słabą jakość dostępnej autorowi kopii.
[98] Źródło kopii, por. nota 55.
[99] Tekst legendy za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 144 (2. 7. 8. 9)
[100] Por. nota 90.
[101] Por. nota 58 i 93.

aktualnych ustaleń miała powstać około roku 1270, sugeruje istnienie pewnego kulturowego lub kartograficznego archetypu, który odbiegał znacznie od logiki innych map zakwalifikowanych tutaj do drugiej grupy kartogramów.

Jeśli chodzi o archetyp kulturowy to należy szukać go przede wszystkim w Biblii. Andrew R. Anderson (1876 - 8 VII 1936) omawiając to zagadnienie wyszedł od dziesięciu plemion deportowanych z Samarii[102]. Geneza tej koncepcji wiąże się oczywiście z podziałem Królestwa Salomona na północne (10 pokoleń) ze stolicą w Samarii i południowe (Juda i Beniamin) ze stolicą w Jerozolimie (1Krl 12, 1-20). Ponieważ zaś Królestwo Północne sprzeniewierzyło się Jahwe, zostało obłożone klątwą (1Krl 13, 1-6. 33-34), którą niejako wzmocniły proroctwa Izajasza (Iz 28, 1-4) i Amosa (Am 6, 1-14) przeciw Samarii. Wypełnili je zaś królowie asyryjscy Tiglat-Pileser III (745 - 727 prz. Chr.), Salmanassar V (726 - 722 prz. Chr.) i Sargon II (722 - 705 prz. Chr.), niszcząc Samarię i deportując jej mieszkańców na północ do Asyrii (2Krl 15, 29; 1Krn 5, 6. 26) i Medii (2Krl 17, 6; 18, 11). Andrew R. Anderson pokazując dalszy rozwój tej idei przytacza opinie kilkunastu autorów starożytnych i średniowiecznych[103]. Z punktu widzenia niniejszych rozważań szczególnie ważna jest teza Orozjusza (ok. 385 - ok. 420). Autor ten zestawił bowiem z sobą dwa wydarzenia: *Quibus diebus etiam Alexander Magnus, vere ille gurges miseriarum atque atrocissimus turbo totius orientis, est natus. Tunc etiam Ochus, qui et Artaxerxes, post transactum in Aegypto maximum diuturnumque bellum plurimos Iudaeorum in transmigrationem egit atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare praecepit, quos usque in hodiernum diem amplissimis generis sui incrementis consistere atque exim quandoque erupturos opinio est*[104]. Fragment ten sugeruje, że Aleksander Macedoński (20 VII 356 - 10 VI 323), choć zmienił oblicze wschodnich połaci ekumeny, nie cofnął jednak nakazu Artakserksesa III Ochosa (ok. 425 - ok. 338 prz. Chr., król od 358), aby *Iudaei* zostali deportowani *in Hyrcania ad Caspium mare*. Motyw ten dzięki popularności dzieła Orozjusza wszedł do kanonu toposów literackich. Dla prezentowanych tutaj rozważań ważna jest jego zmodyfikowana i rzecz by można rozwinięta wersja, jaka powraca na kartach *Historia Scholastica* zredagowanej między rokiem 1169 a 1173 przez Piotra Komestora (ok. 1100 - ok. 1178), który z jednej strony przywołuje sumarycznie powyższe teksty biblijne mówiące o przyczynach niewoli dziesięciu plemion Królestwa Północnego[105], z drugiej zaś strony na bazie tych wersów Biblii dodaje swoisty komentarz do sugestii zawartej w dziele Orozjusza pisząc: *Itaque*

[102] Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 58-60.

[103] Całość wywodów na ten temat znajduje się: tamże, s. 58-86. Por. A. Graf, *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, vol. 2, Torino 1883, 548-557.

[104] Orosius, *Historiae adversus paganos* III 7, 5-7, ed. K. Zangemeister, CSEL 5, Vindobonae 1882, 151, 10 - 152, 2 (= PL 31, 810B-811A). Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 63. Por. też nota 112. 349. 376 i 392.

[105] Por. Petrus Comestor, *Historia scholastica*, PL 198, 1407A-B. Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 64.

cum venisset Alexander ad montes Caspios, miserunt ad eum filii captivitatis decem tribuum. Ex edicto enim tenebantur egredi non licere, postulantes ab eo egrediendi copiam. Cumque quaesisset causam captivitatis, accepit eos recessisse aperte a Deo Israel, vitulis aureis immolando, et per prophetas Dei praedictum esse eos a captivitate non redituros. Tunc respondit, quod arctius eos includerent. Cumque angustia viarum obstrueret molibus bituminatis, videns laborem humanum non sufficere, oravit Deum Israel, ut opus illud compleret. Et accesserunt ad se invicem praerupta montium, et factus est locus immeabilis. Ex quo liquido apparet non esse Dei voluntatem ut exeant. Egredientur tamen circa finem mundi, magnam hominum stragem facturi[106]. Godna uwagi jest tutaj nie tylko teza o dziesięciu pokoleniach, które sprzeniewierzyły się Jahwe, lecz także opinia w myśl której miejsce ich odosobnienia jest nie tylko dziełem Aleksandra, a zatem dziełem rąk ludzkich, lecz także góry z Bożego nakazu stworzyły naturalne zamknięcie tej enklawy. Bardzo podobną do Piotra Komestora wersją podał w swym dziele *Pantheon* (1187-1190) Godfryd z Viterbo (ok. 1120 - ok. 1195)[107]. Z kolei benedyktyn Mateusz z Paryża (ok. 1200 - 1259), modyfikując nieco tekst Piotra Komestora, pisze w *Chronica maiora* zredagowanych w latach 1240-1255: *Creduntur isti Tartari, quorum memoria est detestabilis, fuisse de decem tribubus, qui abierunt, relicta lege Mosaica, post vitulos aureos; quos etiam Alexander Macedo primo conatus est includere in praeruptis montibus Caspiorum molaribus bituminatis. Quod opus cum videret humanos labores excedere, invocavit auxilium Dei Israel; et coierunt cacumina montium adinvicem, et factus est locus inaccessibilis et immeabilis*. […]. *Unde liquet Deum nolle ut exeant. Veruntamen, sicut scribitur in scholastica historia, exibunt circa finem mundi, magnam stragem hominum facturi. Emergit autem dubietas, si isti sint nunc exeuntes Tartari, cum non utantur lingua Hebraica, nec legem sciant Mosaicam, nec utantur vel regantur legalibus institutis. Ad quod respondetur quod nihilominus credibile est, quod isti sunt de inclusis de quibus mentio praelibatur*[108]. Tekst ten jest jednym z pierwszych, które wymieniają *Tartaros* w kontekście dziesięciu pokoleń Królestwa Północnego[109]. Natomiast w kilka lat później cytowany wyżej fragment dzieła Piotra

[106] Petrus Comestor, *Historia scholastica*, PL 198, 1498A-B. Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 65-66; Gerritsen, *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, s. 14-15.

[107] Gotfridus Viterbiensis, *Pantheon*, ed. J. Pistorius Nidanus, Rerum Germanicarum Scriptores II, Ratisponae 1731, 163. 165-166 (Pars XI). Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 69-70.

[108] Matthaeus Parisiensis, *Chronica maiora*, vol. 4: *A.D. 1240 to A.D. 1247*, ed. by H.R. Luard, Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 57/4, London 1877, 77-78. Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 70-71.

[109] Andrew R. Anderson (*Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 76-78) cytuje w tym kontekście fragment eposu o Aleksandrze pióra Quilichinusa ze Spoleto (floruit: 1230-1240) napisanego między rokiem 1236 a 1238. Por. F. Pfister, *Die Historia de preliis und das Alexanderepos des Quilichinus*, „Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Re-

Komestora przytacza dosłownie dominikanin Wincenty z Beauvais (ok. 1194 - ok. 1264) w swym ukończonym około roku 1263 *Speculum historiale*[110]. Jednak tenże autor w dalszej części swego traktatu wyraża głęboką wątpliwość co do słuszności opinii Piotra Komestora: *Quia vero de montibus Caspiis hic facta est mentio, hic vnum quod in dubium mihi venit inserere volo. Cum enim dicant historiae nostrae scholasticae, quod Alexander magnus Rex Macedonum oratione impetrauit a Domino reclusionem Iudaeorum inter montes Caspios, ipsosque circa finem mundi praedicent exituros, Fratres nostri scilicet ordinis Praedicatorum in Georgia ciuitate Tripheli, quae prope montes Caspios est, per 7. annos commorati sunt, diligenter a Georgianis & a Persis, & etiam a Iudaeis de inclusione illa inquisierunt, & dicunt omnes etiam Iudaei, quod nihil penitus inde sciunt, nec vnquam istud in suis historiis inuenerunt. Hoc autem scriptum habent tantummodo, quod Alexander ille quosdam homines immundos & horribiles prope montes Caspios habitantes, qui alios homines & etiam se inuicem comedebant, intra illos montes habitare coegit, & etiam ibi portas extrui fecit, quae videlicet adhuc portae Alexandri dictae sunt. Vnamque illarum Tartari confregerunt. Caeterum de reclusione hominum in montibus illis nihil aliud reperitur in locis illis*[111]. Wzmianka o *Tartari* jest już dowodem wykorzystania przez autora nowej wiedzy na temat tej części świata, dostarczonej przez jego zakonnych współbraci, które to zagadnienie zostanie potraktowane szerzej w dalszej części wywodu. Do Orozjusza z kolei nawiązał wprost franciszkanin Roger Bacon (ok. 1214 - ok. 1292) w swym *Opus maius* pochodzącym z roku 1267: *Gog Scythica gens trans Caucasum et Maeotim et Caspium mare ad Indiam usque tenduntur; et a principe Gog omnes qui subditi sunt Magog appellantur et Judaei similiter, quos Orosius et alii sancti referunt exituros*[112]. Zestawienie powyższe ma zwrócić uwagę na fakt, iż w ważnych średniowiecznych traktatach pojawia się najpierw zestawienie *inclusae nationes - Iudaei*, a następnie *inclusae nationes - Iudaei - Tartari*. Tłem zaś i niejako pojęciem nadrzędnych tych konfiguracji jest termin *Gog et Magog*.

W kontekście Rotulusa z Vercelli warto więcej uwagi poświęcić Mateuszowi z Paryża. Jest on bowiem nie tylko autorem poczytnej kroniki, lecz również kartografem. Wśród map jakie sporządził najważniejsza dla prezentowanych tutaj analiz jest tzw. mapa Palestyny, znajdująca się w trzech rękopisach,

naissance" 1 (1912) 294-295. Por. też Quilichinus de Spoleto, *Historia Alexandri Magni nebst dem Text der Zwickauer Handschrift der Historia de preliis Alexandri Magni, Rezension I 3*, hrsg. von W. Kirsch, Živa Antika. Posebni Izdanija 4, Skopje 1971.

[110] Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, Duaci 1624 [reprint: Graz 1965], 128 (IV 43). Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 71; Gerritsen, *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, s. 15.

[111] Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, s. 1215-1216 (XXIX 89). Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 71.

[112] Roger Bacon, *The Opus maius*, ed. by J.H. Bridges, vol. 1, Oxford 1897, 365 (pars IV). Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 64. Por. też nota 104. 349. 376 i 392.

a datowana na okres między rokiem 1250 a 1259[113]. W lewym górnym rogu tych map przedstawiono obszar odseparowany od reszty kartogramu łukowato wygiętym, potężnym pasmem górskim. Wewnątrz tej klauzury umieszczono dość obszerną legendę. Jednak legenda ta ma dwie różne wersje. W lewym górnym rogu wersji mapy uchodzącą za najstarszą (Cambridge, Corpus Christi College, Ms 26, fol. III^{v}) legenda ta brzmi: *L'enclos des muntz d*[*e*] *Caspie. Ci meinne*[*n*]*t les gius ke Deus enclost par la priére le roi Alisandre, ki isterunt devant le iur de iuïse e frunt grant occise de tutes manéres de gentz. Il sunt enclos es muntaines hautz & grant, ne poent issir*[114]. W tym samym miejscu druga wersja mapy (Cambridge, Corpus Christi College, Ms 16, fol. II^{v}) posiada niemal identyczny tekst: *Ci enclot Deus le gius par la priére le roi Alisandre, ki isterunt devant le iur de iuise e frunt grant occise de gent, tant il plest à Dieu. Les mu*[*n*]*tz sunt hauz e durs*. Do niego dołączono łaciński opis zamykającego tę enklawę pasma górskiego: *Montes Caspiorum inaccessibiles et intransmo*[*nt*]*abiles*[115]. Natomiast lewy górny narożnik mapy uchodzącej

[113] Cambridge, Corpus Christi College, Ms 26, fol. III^{v}-IV^{r} (wielkość folium pergaminu: 260 x 195 mm; data powstania: ok. 1253); Cambridge, Corpus Christi College, Ms 16, fol. II^{v} i V^{r} (wielkość folium pergaminu: 360 x 245 mm; data powstania: ok. 1255); Londyn, British Library, Royal Ms 14 C VII, fol. 4^{v}-5^{r} (wielkość folium pergaminu: 360 x 245 mm; data powstania: 1250-1259). Tekst legend mapy: *Itinéraires de Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte, rédigés en français aux X^{e}, XII^{e} et XIII^{e} siècles*, publiés par H. Michelant et G. Raynaud, Genève 1882, 125-139; Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 91-93; S. Lewis, *The Art of Matthew Paris in the Chronica Majora*, California Studies in the History of Art 21, Berkeley 1987, 349-362 (angielski przekład legend mapy z Ms 26) i przypisy na s. 507-508 (tekst oryginalny legend z Ms 26). Fragmenty tekstu legend mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 198-200 (XIV.2.1-3). Por. też D. Lecoq, *Mathieu Paris: de l'itinéraire à la représentation du monde*, w: *L'oeil du cartographe et la représentation géographique du Moyen Âge à nos jours*, sous la dir. de C. Bousquet-Bressolier, Mémoires de la Section de Géographie Physique et Humaine 18, Paris 1995, 19-38; P.D.A. Harvey, *Matthew Paris's Maps of Palestine*, w: *Thirteenth-Century England VIII. Proceedings from the Durham Conference 1999*, ed. by M. Prestwich, R. Britnell, R. Frame, Woodbridge 2001, 165-177; D.L. Connolly, *The Maps of Matthew Paris. Medieval Journey through Space, Time and Liturgy*, Woodbridge 2009; P.D.A. Harvey, *Medieval Maps of the Holy Land*, London 2012, 74-93. Por. również J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław 1970, 197-198.

[114] Tekst legendy za: *Itinéraires de Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte*, s. 125-126. Tekst ten został skopiowany w: Lewis, *The Art of Matthew Paris*, s. 507, nota 63; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 198 (XIV.2.1.) (1). Przekład angielski, por. Lewis, *The Art of Matthew Paris*, s. 349: *The enclosure of the Caspian Mountains. Here dwell the Jews whom God locked up at the request of King Alexander [and] who will go forth on the eve of the Day of Judgement and will massacre all manner of peoples. They are enclosed by high and great mountains and cannot get out*. Ten sam przekład znajduje się w: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 199 (XIV.2.1.) (1).

[115] Tekst legendy za: *Itinéraires de Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte*, s. 125. Tekst ten został skopiowany w: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 199 (XIV.2.2.) (1). Przekład angielski, por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 199 (XIV.2.2.) (1): *Here through the prayer of King Alexander God enclosed the Jews, who will come forth on the eve*

za najmłodszą (Londyn, British Library, Royal Ms 14 C VII, fol. 4^{v}) posiada zupełnie różną od dwóch poprzednich legendę: *Ceste terre est loing vers bise. Ci mainent les nefs lignées ke li rois Alisandre enclot Gog e Magot. De ci vindrent celes gentz k'em apele Tartarins, ço dit hon ki tant unt les muntains, tut soient eles de dure roche, cicellé e tranché à force, ke issue unt cunquis, e mut unt grant terres cunquis e destrut Inde numéement*[116]. W konsekwencji pierwsza wersja legendy odwołuje się do idei dziesięciu plemion Królestwa Północnego, które sprzeniewierzyły się prawu Jahwe (*inclusae nationes - Iudaei*), podczas gdy druga wersja tego tekstu odwołuje się do apokaliptycznej wizji Goga, eksponując ideę *inclusae nationes - Tartari*. Pierwsza wersja, jak wskazano wyżej, jest o wiele starsza. Druga zaś ma ścisły związek ze współczesnymi autorowi wydarzeniami, czyli najazdem Mongołów najpierw na Ruś (31 V 1223: bitwa nad Kałką), później zaś na Polskę (9 IV 1241: bitwa pod Legnicą) i Węgry (11 IV 1241: bitwa pod Mohi).

Reakcją na zagrożenie były m.in. próby poznania wroga. Pojawiło się szereg relacji na ten temat. Jedne z pierwszych to raporty węgierskich Dominikanów, znanych pod imieniem *frater Riccardus* i *frater Julianus*, spisane w roku 1236 i 1237, które określały Mongołów mianem *Tartari*. To samo określenie pojawia się w relacjach Franciszkanów: Jana di Piano Carpini (ok. 1180 - 1 VIII 1252) – czas wyprawy: 1245-1247, Benedykta Polaka (ok. 1200 - po 1251) i C. de Bridia (XIII w.) – towarzysze Jana, oraz Wilhelma z Rubruk (ok. 1215 - ok. 1295) – czas wyprawy: 1253-1255[117]. Określenie *Tartari* z kolei

---

of the Day of Judgement and will bring great destruction to the people, according to God's will. The mountains are high and solid. The inaccessible and insurmountable Caspian Mountains.

[116] Tekst legendy za: *Itinéraires de Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte*, s. 125-126. Tekst ten został skopiowany w: Lewis, *The Art of Matthew Paris*, s. 507, nota 65; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 200 (XIV.2.3.) (1); M. Hoogvliet, *Pictura et Scriptura. Textes, images et herméneutique des mappae mundi (XIII^{e}-XVI^{e} siècles)*, Terrarum Orbis 7, Turnhout 2007, 224, nota 271. Nieco inna (choć niepełna) wersja tekstu tej legendy znajduje się w: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 93. Przekład angielski, por. Lewis, *The Art of Matthew Paris*, s. 349: *This land is far away towards the northeast. Here remain the rows of ships where King Alexander enclosed Gog and Magog. From here came those people called Tartars, of whom it is said that they have shorn and cut so much of the mountains of hard rock that they manged to gain a passage through and have conquered many large territories and have destroyed what is called India*. Przekład pierwszych dwóch zdań u Leonida S. Chekina (*Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 200) jest nieco inny: *This land is far away towards the direction of Bise. Here remain the nine tribes whom King Alexander enclosed. Gog and Magog.* […].

[117] Edycja krytyczna tekstów Dominikanów: *Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen: Die Missionsreisen des fr. Julianus O.P. ins Uralgebiet (1234/5) und nach Rußland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren*, hrsg. von H. Dörrie, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse 6/1956, Göttingen 1956, 151-161: *Der Bericht des fr. Riccardus. Text und Kommentar*; s. 165-182: *Der Bericht des fr. Iulianus. Text und Kommentar*. Edycja krytyczny tekstów Franciszkanów: Ioannes de Plano Carpini, *Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, w: *Sinica Franciscana*, vol. I: *Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*, collegit, ad fidem codicum redegit et adnotavit A. van den Wyngaert,

odsyła, jak wiadomo, do antycznego greckiego pojęcia Tartaru, kojarzonego z czeluściami piekieł. W tym kontekście określenie Mongołów tym imieniem jest ewidentnym zaklasyfikowaniem ich jako potępieńców z piekła rodem, czy wręcz piekielników[118]. Relacje zakonników oddziałały niewątpliwie bardzo silnie (choć niekoniecznie od razu) na dziejopisarstwo i kartografię 2 poł. XIII w. Widać to chociażby na przykładzie dzieła Mateusza z Paryża.

Inną kwestią jest wpływ tych wydarzeń i przekazów na autora Rotulusa z Vercelli. Jego silnie ufortyfikowana Europa i Palestyna, każą sądzić, że kartograf ten czuł wagę problemu. Jednak dla niego *inclusae nationes* to *Iudaei*. Być może wśród zatartych legend mapy było coś więcej, lecz kwestia ta pozostaje wyłącznie w sferze domysłów. Z drugiej strony ogrom i waga wydarzeń jakie musiał znać autor mapy kazały mu zapisać licznymi legendami klauzurę północno-wschodniej Azji.

*

Piątą mapą z analizowanej tutaj grupy jest mapa z Ebstorf (ryc. 22). Jej północno-wschodnia część, czyli prawy górny narożnik został przez kartografa bardzo starannie dopracowany graficznie. Przykuwa zatem uwagę widza już od pierwszego wejrzenia, choć część tej grafiki uległa zatarciu. Znajduje się też tutaj bardzo duża ilość legend. Pierwsza z nich została umieszczona pod pasmem górskim oddzielającym graficznie terytorium Azji północno-wschodniej od reszty zamieszkałej ziemi, a ściślej pod tą jego częścią, która rozpoczyna się na kresach wschodnich a kończy na Wrotach Kaspijskich. Legenda ta brzmi: *Caucasus mons a Serico oceano in oriente attolitur et per aquilonem vergens pene usque ad Europam porrigitur. Hunc habitant Amazones, Massagete, Colchi et Sardi*[119]. Z kolei wewnątrz tego naturalnego wału rysownik umieścił 5 bardzo dużych winiet miast oraz 6 winiet obrazujących okrucieństwo lub deformację ciał mieszkańców tego zamkniętego obszaru.

Pierwszym miastem jest *Samarcha* (ryc. 32A). Winiecie tej towarzyszy dość długa legenda: *Samarcha civitas est Gazare id est Scitie regionis maior Babylone habens in gyro c milia, que a rege pagano et christiano mixtim*

Quaracchi-Firenze 1929, 27-130; Benedictus Polonus, [*Relatio fr. Benedicti Poloni*], w: *Sinica Franciscana*, vol. I, s. 135-143; Guillelmus de Rubruc, *Itinerarium Willelmi de Rubruc*, w: *Sinica Franciscana*, vol. I, s. 164-332; C. de Bridia Monachus, *Hystoria Tartarorum*, ed. et annotationibus instruxit A. Önnerfors, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 186, Berlin 1967. Przekłady polskie relacji Franciszkanów: Jan di Piano Carpini, *Historia Mongołów*, tłum. S. Młodecki, w: *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1993, 116-175; Benedykt Polak, *Sprawozdanie*, tłum. S. Młodecki, w: *Spotkanie dwóch światów*, s. 224-228; C. de Bridia, *Historia Tatarów*, tłum. S. Młodecki, w: *Spotkanie dwóch światów*, s. 234-254; Wilhelm z Rubruk, *Opis podróży*, tłum. M. Olszewski, Biblioteka Klasyków Antropologii, Kęty 2007.

[118] Jeśli chodzi o dokładną analizę tych źródeł w aspekcie utożsamiania Mongołów z *Tartari*, por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 422-428. Por. też nota 269 i 359.

[119] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorkarte*, s. 63, nota 1. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (7, 4).

colitur[120]. Druga winieta (ryc. 32B) jest podpisana nazwą *Alexandria*. Jednak w przeciwieństwie do Aleksandrii z tzw. wiktoryńskiej mapy ekumeny miasto to nie przylega bezpośrednio do Wrót Kaspijskich, a przeciwnie dzieli je od nich znaczna odległość. Następna winieta należy do *Sciropolis* (ryc. 32C). Towarzyszy jej krótki opis: *Sciropolis: in hac Scithia predicavit Philippus apostolus*[121]. Czwarte z kolei miasto zostało opatrzone następującą legendą: *Carras civitas a Parthis condita trans Edissam* (ryc. 32D)[122]. Wreszcie ostatnia, piąta legenda brzmi *Meopolim civitas* (ryc. 32E)[123]. Z tym pięciu winiet silnie ufortyfikowanych miast największy jest schemat graficzny *Meopolim civitas*. Nieco mniejsze są winiety *Samarcha civitas* i *Carras civitas*. Ustępuje im zaś znacznie wielkością winieta Aleksandrii. Najmniejszy i słabo dopracowany graficznie jest schemat opatrzony legendą *Sciropolis*. Jego przeciwieństwem są winiety *Samarcha civitas* i *Carras civitas* (ryc. 32A i D), jednak tylko pierwsza z tych winiet została narysowana w oparciu o zasadę symetrii poszczególnych elementów.

Ryc. 32A Ryc. 32B Ryc. 32C Ryc. 32D Ryc. 32E



Ryc. 32A-E: Miasta północno-wschodniej Azji na mapie z Ebstorf
(A: *Samarcha civitas*; B: *Alexandria*; C: *Sciropolis*; D: *Carras civitas*; E: *Meopolim civitas*)[124]

Analiza struktury tych graficznych schematów może jeszcze lepiej uświadomić precyzję ich wykonania (tab. I). Jest to w gruncie rzeczy pewna składanka elementów średniowiecznej architektury obronnej. Jej podstawą jest masywny mur obronny, w którym zawsze widnieje brama. Bramy *Samarcha*

[120] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 62, nota 1. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (8, 1). Por. też Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61-62: „Die Riesenstadt *Samarcha*, […], j. Sam[a]rcand, die alte Maracanda, Hauptstadt der Sogdiana, von Alexander eingenommen, im Mittelalter hochberühmt".

[121] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61, nota 6. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (8, 2). Por. też Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61: „[…]. Die Stadt *Sciropolis*, Cyropolis oder Cyreschata in Sogdiana am Jaxartes ist aus der Geschichte Alexanders bekannt, j. Marghinan".

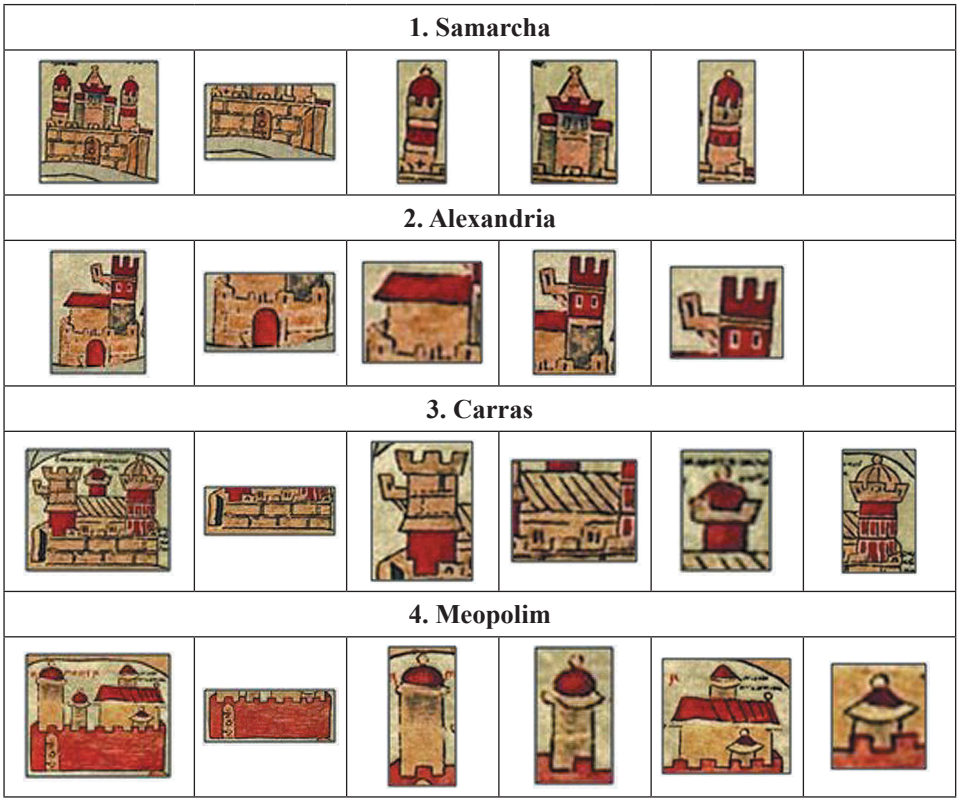
[122] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 76, nota 3. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (8, 2).

[123] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 64. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 156 (9, 1). Por. też Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 64: „Armenia Maior mit der großen Stadt Meopolim, verschrieben statt Nicopolis, der Hauptstadt von Armenia prima".

[124] Źródło kopii: www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart /start.html [dostęp: 20.08.2014].

i *Meopolim* są na pewno zamknięte. Dostrzec można nawet ich solidne zawiasy oraz kołatkę. Natomiast bramy w murze obronnym miasta nazwanego *Alexandria* i *Carras* wydają się być otwarte na oścież. Jednak o ile bramy *Samarcha*, *Alexandria* i *Meopolim* są ustawione frontem do widza, to brama *Carras* jest po lewej stronie fortyfikacji. Uwagę zwracają także mury, zbudowane w przypadku *Samarcha*, *Alexandria* i *Carras* z potężnych kamiennych bloków. Mury te jednak są stosunkowo niskie w porównaniu do budowli widniejących w górnych partiach poszczególnych winiet, gdzie dominują wieże. Forma tych wież nie jest monotonna. Można by nawet pokusić się o wyróżnienie kilku typów tego tak ważnego elementu średniowiecznej architektury. Do wież dodano jeszcze budynki w formie auli, co miało zapewne sugerować monumentalną zabudowę prezentowanych miast. Osiągnięcie sugestywnego efektu monumentalizmu architektonicznego nie było zresztą specjalnie trudne na mapie tych rozmiarów co mapa z Ebstorf. Do średniowiecznego widza przemawiała też zapewne bardzo mocno symbolika zawarta w poszczególnych elementach tych winiet. Jednak w porównaniu z innymi obszarami ekumeny północno-wschodnia część Azji ze swymi pięcioma winietami miast należy do najsłabiej zurbanizowanych fragmentów mapy. Ten efekt był zapewne zamierzony. W ten sposób grafika mapy oddaje istotę terytorium oddzielonego przez Wrota Kaspijskie od reszty ekumeny – jego mieszkańcy to barbarzyńscy koczownicy, dla których osiadły tryb życia jest wyjątkiem a nie regułą. Z drugiej strony rysownik mapy, lokując na tym obszarze winiety o wiele większe od tych jaki widnieją na terenie Europy, zdaje się sugerować pewien kontrast pomiędzy domniemanymi wielkimi metropoliami nomadów, a niewielkimi lecz gęsto rozlokowanymi i znanymi mu po części z autopsji miastami europejskimi. Ten oczywisty kontrast może ukazywać sposób widzenia świata przez grafików mapy z Ebstorf. Może też być elementem logiki ówczesnego europejskiego budownictwa obronnego: nasycenie danego obszaru niewielkimi lecz licznymi fortyfikacjami, co jednocześnie korespondowało z ówczesnymi stosunkami społeczno-politycznymi. Jest w tym także pewien moment niepokojący: mając wielkie miasta tzw. ludy zamknięte potrafiły zapewne nie tylko je budować, lecz również zdobywać. Stąd ich potencjalny atak na skromne choć liczne fortyfikacje Europy mógł przynieść katastrofalne skutki. W ten sposób czytana grafika winiet mapy z Ebstorf wprowadza w mentalność jej twórców. Pozwala uchwycić obawy mieszkańców Europy oraz dążenie do ich zminimalizowania poprzez przekonanie o sile wrót, blokujących potencjalnego agresora, który wydaje się być raczej przeceniany niż niedoceniany. Winiety te świadczą także o tym, iż twórcy mapy sugerują dobry poziom znajomości matematyki, geometrii i statyki tzw. ludów zamkniętych. Ich architekci wznoszą bowiem zarówno mury obronne, jak i wysokie wieże oraz budynki reprezentacyjne. Jest to zatem pewna mocna przestroga przed potencjałem intelektualnym tych ludów. W konsekwencji grafika mapy koresponduje intuicyjnie z poglądami Witruwiusza (I w. prz. Chr.) na profesję architekta: *Architekt musi umieć pisać, aby*

za pomocą notatek pamięć swą wzmocnić, następnie musi znać rysunek, aby za pomocą szkiców łatwo stworzyć obraz zamierzonego dzieła. Geometria zaś jest architekturze bardzo pomocna. Przede wszystkim uczy użycia linii i cyrkla i dzięki temu ułatwia przedstawienie budowli na płaszczyźnie i wyznaczenie kątów, poziomu i linii prostych. Podobnie i w budowlach dzięki znajomości optyki doprowadza się prawidłowo światło z odpowiednich stron świata. Za pomocą zaś arytmetyki oblicza się koszty budowli i ich wymiary; również trudne zagadnienia symetrii rozwiązuje się za pomocą geometrycznych praw i metod[125].



Tab. I: Analiza graficzna winiet miast należących do tzw. ludów zamkniętych na mapie z Ebstorf

Mapa z Ebstorf obok winiet urbanistycznych posiada również w ramach analizowanej tutaj klauzury północno-wschodniej Azji sześć graficznych wyobrażeń okrucieństwa lub deformacji ludzkiego ciała. Pierwszy rysunek (ryc. 33A) wraz z legendą dotyczy tzw. *Hippopodes*, Końskostopych, i znajduje się na dalekowschodnich rubieżach analizowanego terytorium. Lud ten ma zamieszkiwać

[125] Vitruvius, *De architectura* I 1, 4, ed. V. Rose, Lipsiae 1899, 3, 16-29, tłum. K. Kumaniecki: *O architekturze ksiąg dziesięć*, Warszawa 1999, 24-25.

wyspę, która przylega do lądu, a legenda głosi: *Hic sunt Antropofagi, homines veloces; habent ennim* [sic!] *pedes similes equorum. Carne et sanguine hominum vivunt*[126]. W ten sposób połączono deformację ciała z okrucieństwem. Następna scena okrucieństwa widnieje nieco niżej. Przedstawia ona siedzącego człowieka, którego prawy pośladek i udo szarpią psy (ryc. 33B). Niestety odnosząca się do tego rysunku legenda uległa zatarciu[127]. Kolejny rysunek (ryc. 33C) przedstawia, podobnie jak to miało miejsce w przypadku *Hippopodes*, mieszkańców wyspy przylegającej do lądu. Są to tzw. *Panothi*, Wielkousi, a legenda głosi: *Hic sunt Ponothi, tante magnitudinis aurium, ut his omne corpus suum contegant*[128]. Czwarty rysunek (ryc. 33D) umieszczono tuż obok. Ilustruje on walkę człowieka z gryfem. W bezpośrednim sąsiedztwie tej sceny brak jest komentującej ją legendy. Jednak znacznie wyżej znajduje się duża opis Scytii, w którym gryfom poświęcono większość tekstu: *Scithia ab extrema orientis parte usque ad occeanum, deinde a meridie usque ad Caucasi iugum deducta. Cui subiacet Hyrcania ab occasu habentes pariter gentes XLIIII. Suntque ei flumina magna: Oscorum, Fascidin, Yrarin. Ibique lapides pretiosi inveniuntur et aurum et gemme. Griphorum immanitate oppressi, statura proceri, quadrupedum atque pennatum genus rapidissimumque omnium ferarum fertur esse. In vertice id est in lateribus Yperboreorum moncium nascuntur. Totum namque corpus illorum ymaginem seu formam leonis ostendit. Alis itaque et facie velut aquile; equis vehementer infesti. Nam homines discerpunt, iuga boum velut duos hyrcos unguibus interimentes dividunt*[129]. W jednej linii ze sceną przedstawiającą *Panothi* i walkę z gryfem rysownik zamieścił scenę (ryc. 33E), gdzie dwóch zaopatrzonych w długie noże oprawców morduje wątłą i bezbronną ofiarę. Jeden z nich wbija jej nóż w gardło, podczas gdy drugi w tym samym czasie degustuje wcześniej odciętą prawą stopę nieszczęśnika. Również i tutaj brak legendy, która prawdopodobnie uległa zatarciu. Jednak nieco wyżej, nad głowami morderców znajduje się napis, który można kojarzyć z tą sceną: *Massagete et Derbees miserrimos putant, qui egrotatione moriuntur; parentes et amicos, cum ad senectutem venerint, iugulant et devorant*[130]. Wreszcie ostatnia drastyczna scena (ryc. 33F) dotyczy Goga i Magoga, a charakteryzująca ją legenda brzmi: *Hic inclusit Alexander duas gentes*

[126] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 62, nota 4. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (7, 2). Por. też nota 130-131. 198-199 i 281.

[127] Por. Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 62: „Ein Bild zeigt einen Menschen, welcher von Hunden zerfleischt wird. Die zugehörige Legende ist nicht leserlich. Aber die alten Geographen berichten von den *Bactri et Sogdiani*, daß sie die Greise Hunden aussetzen, welche besonders zu diesem Zwecke gehalten werden und bei ihnen Totengräber genannt werden". Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (7, 3).

[128] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 62, nota 5. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 1).

[129] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 62, nota 2. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (7, 2).

[130] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 62, nota 3. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (8, 1). Por. też nota 126. 131. 198-199 i 281.

immundas Gog et Magog, quas comites habebit Antichristus. Hii humanis carnibus vescuntur et sanguinem bibunt[131]. Podobnie jak na mapie Henryka z Moguncji także i tutaj dla zobrazowania położenia Goga i Magoga zastosowano schemat podwójnego zamknięcia na terytorium klauzury północno-wschodniej Azji. Drugim podobieństwem jest figura kwadratu, we wnętrzu której umieszczono te ludy. Graficzne położenie tego kwadratu w stosunku do reszty omawianego obszaru sugeruje, choć nie do końca przekonująco, że jest to półwysep – to można uznać za trzecie podobieństwo tego schematu do mapy z Sawley. Duży format mapy z Ebstorf pozwolił jednak wzbogacić więzienie Goga i Magoga o bardziej rozbudowaną legendę oraz o rysunek ilustrujący kanibalistyczne praktyki tych skrajnych barbarzyńców. Co ciekawe, podobnie jak w przypadku poprzedniej sceny tego typu (ryc. 33E) także i tutaj ofiara ma odcięte stopy (i ręce), którymi delektują się jej oprawcy. W tym czasie okaleczony człowiek, jak to sugeruje rysunek, musi się wykrwawić. Podobnie jak legenda Rotulusa z Vercelli także i tutaj napis wskazuje na Aleksandra Macedońskiego jako na budowniczego tej klauzury. Jest możliwe, że tych sześć scen, odwołujących się zarówno do okrucieństwa natury, czyli przedstawiających deformację ludzkiego ciała, jak i do okrucieństwa będącego wynikiem pseudo-kultury barbarzyńców, nie było jedynymi ilustracjami zamieszczonymi w tej części ekumeny. Patrząc na mapę oczywistym bowiem staje się dla widza, że pewna ilość legend i winiet uległa z biegiem czasu zatarciu.

Ryc. 33A Ryc. 33B Ryc. 33C Ryc. 33D Ryc. 33E Ryc. 33F



Ryc. 33A-F: Wyobrażenia przemocy i deformacji ciała w północno-wschodniej Azji na mapie z Ebstorf[132]

Ponadto w analizowanym fragmencie mapy zwracają uwagę widza cztery momenty (ryc. 34), których nie ma na wcześniej analizowanych kartogramach. Pierwszym z nich jest to, że miejsce odosobnienia Goga i Magoga zostało zlokalizowane dokładnie naprzeciw Wrót Kaspijskich. Drugi moment to konstrukcja boków rzeczonego kwadratu. O ile bowiem półwysep Goga na mapie Henryka z Moguncji, zwanej też mapą z Sawley, był zamknięty z trzech stron pasmami górskimi, a tylko od strony lądu, czyli od południa, posiadał barierę w formie wzniesionego ludzką ręką muru, o tyle tutaj owa sztuczna bariera tworzy zarówno południowy, jak i zachodni bok kwadratu, przy czym blanki

[131] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61, nota 1. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 3).

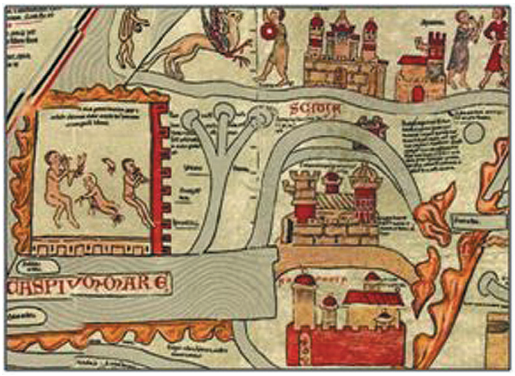
[132] Źródło kopii: www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart /start.html [dostęp: 20.08.2014].

obu murów, podobnie jak na mapie z Sawley są zwrócone na zewnętrz. Natomiast bariera gór stanowi północną i wschodnią krawędź kwadratu, a szczyty górskie podobnie jak blanki murów są zwrócone do zewnątrz. Trzecią nowością jest graficzny sposób przedstawienia przestrzeni dzielącej więzienie Goga od *Portas Caspias*. Jak widać na poniższym fragmencie mapy (ryc. 33) dokładnie między klauzurą Goga a Wrotami Kaspijskim, na osi północ-południe, wznosi się potężne miasto-twierdza *Carras civitas* (ryc. 32D i tab. I/3). Zatem hordy Goga, chcąc dotrzeć do tej górskiej bramy, muszą najpierw zdobyć *Carras*. To z kolei jest flankowane przez dwa inne, również potężne miasta-twierdze. Są to: *Samarcha civitas* (ryc. 32A i tab. I/1) od wschodu i *Meopolim civitas* (ryc. 32E i tab. I/4) od zachodu. Dodatkowe wzmocnienie tej blokady stanowi widoczna za winietą *Samarcha*, czyli na południe od niej, winieta opatrzona nazwą *Alexandria* (ryc. 32B i tab. I/2) oraz maleńka winieta przedstawiająca *Sciropolis* (ryc. 32C). Zespół pięciu ufortyfikowanych miast nie jest zatem tylko dowodem znajomości kunsztu budowlanego, lecz stanowi również, a może przede wszystkim linię obronną, którą już nie Aleksander a *inclusae nationes* wzniosły przeciw ludom Goga i Magoga. Uderza przy tym symetria układu omawianych winiet zarówno na osi wschód-zachód, jak i północ-południe, która tworzy schemat krzyża łacińskiego, którego dłuższym ramieniem jest oś horyzontalna (północ-południe): *Portae Caspiae - Carras civitas - Gog /Magog*; krótszym zaś oś wertykalna (wschód-zachód): *Samarcha civitas - Carras civitas - Meopolim civitas*. Punktem przecięcia osi pozostaje *Carras*. Graficzne schematy tej części mapy wykazują jednoznacznie, że choć *inclusae nationes* są okrutne, to ich barbarzyństwo w porównanie z krwiożerczością Goga i Magoga jest niczym. Ten kontrast miał zapewne uzmysłowić obserwatorowi mapy ogromny strach tzw. ludów zamkniętych wobec Goga, który z kolei odpowiada obawie ludów reszty ekumeny przed ludami zamkniętymi. Powstaje w ten sposób pewna graficzna hierarchia strachu i grozy. Symetria i eurytmia obrazu oddaje zatem gradację obaw i lęków. Jest to więc bardzo przemyślana struktura graficzna podbudowana zarówno teologią biblijną, jak i doświadczeniami historycznymi. Czwartym momentym są dwa teksty, które towarzyszą winietom *Sciropolis* i *Samarcha civitas*. Przy pierwszym z tych miast znajduje się tekst, który głosi, że *in hac Scithia predicavit Philippus apostolus*[133]. Natomiast opis drugiej winiety istotnie rozszerza stwierdzenie, że miasto to jest *maior Babylone habens in gyro c milia* i że *a rege pagano et christiano mixtim colitur*[134]. Wynika stąd, że Scytia, czyli północno-wschodnia Azja, nie jest bez reszty barbarzyńska, ponieważ tu głosił Dobrą Nowinę Filip Apostoł. Konsekwencją tego był fakt, że w *Samarcha civitas*, mieście określonym jako większe od Babilonu, współrządził król pogański z chrześcijańskim. Teksty te z jednej strony akcentują fakt, że zgodnie z nakazem Chrystusa (Mt 28, 19; Mk 16, 15; J 20, 21. Por. J 17, 18; Dz 1, 8; 2, 1-11) Ewangelia dotarła do najdalszych krańców

[133] Por. nota 121.

[134] Por. nota 120.

ekumeny. Z drugiej zaś wskazują na niedokończenie misji, czego dowodem mogły być chociażby wspomniane wyżej pogańsko-chrześcijańskie współrządy. *Inclusae nationes* nie były więc zupełnie barbarzyńskie. Byli wśród nich chrześcijanie. Tekst nie mówi jaki odłam chrześcijan miał na myśli autor mapy. Kierunek geograficzny wskazuje jednak, że może chodzić o nestorianizm, co z kolei sugerowało by, że legenda ta może być aluzją do doświadczeń misyjnych Jana di Piano Carpini, czy Wilhelma z Rubruk. Zatem wśród tzw. ludów zamkniętym są zarówno poganie, którzy nie skorzystali niejako z misji Filipa, jak i heretycy. W ten sposób autor mapy połączył czystość doktryny chrześcijańskiej z prawością sumienia wskazując, że brak tych czynników prowadzi do usankcjonowani zbrodni. Sugestywność tej tezy pogłębia fakt, że *Samarcha civitas* jest *maior Babylone*. Jest to więc spotęgowany obraz Babilonu – apokaliptycznego miasta wszelkiej nieprawości (Ap 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21). Oto do czego prowadzą rządy pogan i heretyków. Nieprzypadkowe może też być graficzne umieszczenie tuż obok siebie winiety *Samarcha civitas*, która jest *maior Babylone*, i winiety *Alexandria* (ryc. 32A-B i 34). To zestawienie miało swój odpowiednik nad Nilem, gdzie z Aleksandrią sąsiadował Kair, zwany wówczas często Babilonem[135]. Analogia ta sugeruje patrzenie na geografię światową poprzez zestawienia dwóch paralelnych rzeczywistości: Północy i Południa. Być może jest to dalekie echo średniowiecznej egzegezy, w myśl której Stary Testament jest figurą Nowego. W tym sensie „stary świat" Południa, byłby figurą „nowego świata" Północy. Czy owa „nowość" suponuje także „młodość", a tym samym potencjalną drogę do „dojrzałości", czyli do przyjęcia prawdy ewangelicznej, pozostaje kwestą otwartą. Autor mapy pozostawia to swym najdociekliwszym odbiorcom.



Ryc. 34: Mechanizm podwójnego zamknięcia
ludów północno-wschodniej Azji na mapie z Ebstorf[136]

[135] Por. P. Sheehan, *Babylon of Egypt: The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*, Conservation Series. American Research Center in Egypt 4, Cairo 2010.

[136] Źródło kopii: www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart /start.html [dostęp: 20.08.2014].

Prócz przytoczonych wyżej legend zachowały się na północno-wschodnim fragmencie mapy także teksty, które odnoszą się do szeroko rozumianych zjawisk klimatycznych i geograficzno-etnicznych.

I tak idąc od góry, czyli od dalekowschodnich rubieży zamieszkałych przez *inclusas nationes*, widnieje pierwsza seria legend. Tuż ponad krawędzią mapy jest legenda odnosząca się do wiatru zwanego *Volturnus*: *Volturnus ventus coniunctus Subsolano dictus eo quod alte tonat*[137]. Swoiste uzupełnienie tego tekstu znajduje się pod nim, lecz już w obrębie samej mapy na okrągłej wyspie oceanu: *Gentes rectorum multos Volturne Serorum*[138]. Z kolei na prawo od rysunku przedstawiającego człowieka rozszarpywanego przez psy (ryc. 33B) wpisano następującą legendę: *Hic sunt Massate gentes*[139]. Niżej, nad wzniesionym mieczem człowieka walczącego z gryfem (ryc. 33D) rozpoczyna się dość długi ekskurs geo-etnograficzny: *Inter mare Siticum, quod respicit ad septentrionem, et mare Caspium, quod respicit occidentem, et Caucasum montem, totius huius lati fundi spatium Scitarum et Hyrcanorum duodecim incolunt gentes, et generaliter omnes Scithe dicuntur*[140]. Natomiast u stóp murów *Samarcha civitas* (ryc. 32A) toczy swe wody *Bactrus fluvius*[141].

Druga seria legend geo-etnograficznych znajduje się w pasie pomiędzy Wrotami Kaspijskimi a klauzurą Goga i Magoga (ryc. 34). Niemal przy samym południowym boku tego kwadratu jest ich kilka. Idąc od góry brzmią one następująco: 1) *Torridis fl. nascitur in campis Sciticis tribus in locis et unus efficitur*[142]; 2) *Hic sancti patres in deserto multa pertulerunt pro Christo*[143]; 3) *Hyrcania superior*[144]; 4) *Nives profundum*[145]; 5) *Hyrcanum solium*[146]. Nieco dalej duże, czerwone litery układają się w słowo *Scitia*. Bezpośrednio pod nim zachowała się cytowana już legenda na temat *Sciropolis* (ryc. 32C)[147], a niżej nad eksponowaną winietą *Carras civitas* (ryc. 32D) widnieje także już wyżej przywołana legenda

[137] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 28.

[138] Tekst legendy za: tamże. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (7, 1).

[139] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 62. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (7, 3).

[140] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61, nota 5. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (8, 1).

[141] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (8, 1).

[142] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 60, nota 7. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 4).

[143] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61, nota 2. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 4).

[144] Tekst legendy za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 4). Por. Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61: *Hircania superior*.

[145] Tekst legendy za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 4). Por. Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61: *Nivem profundum*.

[146] Tekst legendy za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 4).

[147] Por. nota 121.

odnosząca się do tego miasta[148]. Natomiast po prawej stronie tej ostatniej winiety jest następująca legenda: *Sicaton fluvius nascitur in montibus (in) Ceraunis et fundit se in mare*[149]. Ową drugą serią tekstów kończą dwie legendy umieszczone po prawej stronie winiety *Sciropolis*: 1) *Bactria regio; dicitur hec a Bactro fluvio*[150]. *Que partim initio Indi fluminis terminatur, partim Bactro fluvio includitur. Nutrit etiam optimos camelos et fortissimos. Bactrie coniungitur Hyrcania, ab Hyrcania silva nominata, in qua sunt aves, quarum penne splendent per noctes. Cui versus occidentem occidentibus copulatur India, deinde Capadocia*[151]; 2) *Salmacis fons, quem qui ingreditur vir exit femina*[152].

Wreszcie trzecia seria objaśnień odnoszących się do tego regionu została zlokalizowana między Morzem Kaspijskim a południowo-zachodnią i zachodnią częścią bariery górskiej, którą *inclusae nationes* zostały odseparowane od reszty zamieszkałej ziemi. I tak na dwóch wyspach oceanu znajduje się duży, czerwony literami wykonany, dwuczłonowy napis: *Ubera Aquilonis*[153]. Jest on flankowany przez dwie inne wyspy. I tak ponad nim na wyspie w kształcie koła możny odczytać następującą legendę: *Quos algore ferit Gotos Septentrio querit*[154]. Pod nim zaś leży wyspa o podłużnym kształcie, zawierająca dość obszerną legendę: *Bridinno insula. Hic homunculi cubitales inveniuntur, qui Pigmei grece, latine Nani vel ... (Striones oder Ystriones?) dicuntur*[155]. Opuszczając ocean i przenosząc się na Morze Kaspijskie spotyka się u wejścia na ten akwen kolejny duży czerwony napis: *Caspium Mare* (ryc. 34). Podobnie jak *Ubera Aquilonis* jest on flankowany przez dwie wyspy: (nad nim) *Crisolida insula*, (pod nim) *Biles insula*[156]. Następnie widoczna jest wielka winieta *Meopolim civitas* (ryc. 32E i 34). Nad nią uderza w oczy kolejny duży czerwony napis: *Armenia maior* (drugi człon tej nazwy jest częściowo zatarty, a przy tym napisany mniejszymi literami, bez użycia czerwieni). Zaś po prawej stronie niewielkiej wieżyczki wieńczącej główną, bazylikalną budowlę tej winiety można odczytać napis: *A Capadocia usque ad Caspium mare protensa*

[148] Por. nota 122.

[149] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 60, nota 6. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155 (8, 2).

[150] Por. Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 60: „Der Bactrus, sonst Zariaspa, j. Dsjas, ist ein Nebenfluß des Oxus, letzterer j. Amu Daria".

[151] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61, nota 4. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 155-156 (8, 3).

[152] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61, nota 7. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 156 (8, 3). Por. też Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 61: "Die merkwürdige Quelle *Salmacis fons*, […], wird sonst in Carien angesetzt".

[153] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 60. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 6).

[154] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 29.

[155] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 60, nota 5. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 6).

[156] Tekst obu legend za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 60. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 5).

Armenia[157]. Ostatni segment tej grupy legend został zlokalizowany pomiędzy pasmem górskim, które biegnie po zachodniej stronie Morza Kaspijskiego i którego szczyty są zwrócone również ku zachodowi, a barierą gór, która od zachodu zamyka klauzurę północno-wschodniej Azji. Między pasmem górskim przylegającym do Morza Kaspijskiego a widoczną niżej rzeką (ryc. 34) wstawiono dwie legendy: 1) *Caspius mons*[158]; 2) *Haec regio Caspia. Hyrcania a Caspio monte nominatur*[159]. Również między rzeką a wspomnianą wyżej barierą gór zachowały się dwie inne legendy: 1) *Hyrcania silva, in qua sunt aves quarum splendent penne per noctes, et alie multe immanes bestie*[160]; 2) *Acherontis fluvius infernalis. Hic si creditur fervens mare ingreditur*[161]. Z legend tych wynika jasno, że przylegające do morza pasmo górskie to *Caspius mons*, zaś wspomniana rzeka to *Acheron*. Trzy przytoczone wyżej *in extenso* grupy legend dopełniają literacką stronę analizowanego fragmentu mapy z Ebstorf. Wiele legend uległo zatarciu, jednak nawet te, które dotrwały do dnia dzisiejszego dają pewne wyobrażenie o krainie zamkniętej wysokimi górami, we wnętrzu której żyją *inclusae nationes* oraz *Gog et Magog*. Legendy powyższe odwołują się do wąskiego i znanego dobrze geo-etnograficznego dziedzictwa antyku, które stało się wulgatą średniowiecza. Tylko takie dane można było umieścić na mapie, pomyślanej być może zarówno jako pomoc dydaktyczna, jak i jako obraz świata przeznaczony dla szerszej publiczności.

*

Szóstą i ostatnią mapą wyodrębnionej tutaj drugiej grupy kartogramów jest mapa z Hereford. Klauzura północno-wschodniej Azji jest na niej znacznie słabiej wyeksponowana graficznie niż miało to miejsce w przypadku mapy z Ebstorf. Ten sektor mapy herefordzkiej przypomina swój odpowiednik na mapie Henryka z Moguncji. Jego najbardziej na północny-wschód wysuniętą rubież stanowi *Promunctorium Boreum*[162], której to nazwie towarzyszą dwie

[157] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 63, nota 3. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 156 (9, 1): *Armenia* ‖ [*Mai*]*or a Capado*[*cia … pro*]*tensa Armenia*.

[158] Tekst legendy za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 7).

[159] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 60, nota 2. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 7).

[160] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 60, nota 3. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 8). Por. też Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 60: „Das nächste Land ist *Hircania*, wo jedoch ein Stück der Karte fehlt. Man erkennt aber noch gut die auf Eichenzweigen sitzenden Vögel, von welchen die Legende sagt, daß ihre Federn bei Nacht leuchten; sie werden in der *Hyrcania silva* angegeben, doch sind die Alten nicht einig, ob *Hircania* oder *Hercynia silva* gemeint ist".

[161] Tekst legendy za: Miller, *Die Ebstorfkarte*, s. 60, nota 4. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 152 (2, 8).

[162] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 25, nr 41 (+ komentarz, s. 24, nr 41: „Orosius (1.2.47) mentions a «promunturium Boreum», which is the northeast extreme of Scythian territory"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (1). Por. też. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 48.

dodatkowe legendy: 1) *Hic inicium orientis estivi ubi immensas esse nives, Marcianus et Solinus dicunt*[163]; 2) *Ab hinc usque ad Meotides Palludes generaliter Sithia dicitur*[164]. Sektor ten jest odseparowany od reszty ekumeny przez tworzące grosso modo zwarty ciąg łańcuchy gór (por. ryc. 23). Góry te rozpoczynają się na dalekowschodnich rubieżach obszarów zamieszkałych przez *inclusas nationes* swoistym podwójnym ryglem, tworzonym przez dwa pasma górskie *Mons Caucasus*[165] i *Mons Timavus*[166], i mającym kształt trójkąta, którego środkiem płynie duża, anonimowa rzeka. Kombinacja ta rozpatrywana jako system naturalnych barier sprawia wrażenie dużej solidności. Nieco niżej jedno z pasm tej samej bariery górskiej nosi nazwę *Montes Osco*[167], które z kolei przechodzą w *Montes Memarnau*[168]. To ostatnie pasmo dochodzi do *Bactrus fluvius*[169]. W tym miejscu powstaje swoista enklawa baktryjska, mająca kształt kwadratu, zamknięta od północy przez *Montes Memarnau*, od zachodu przez *Bactrus fluvius*, zaś od południa i od wschodu przez dwa anonimowe pasma górskie. Z południowo-zachodniego narożnika tego kwadratu, gdzie anonimowe południowe pasmo górskie łączy się z *Bactrus fluvius* (graficznie wygląda na to, że tam właśnie są źródła tej rzeki), wychodzi w kierunku północno-

[163] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 23, nr 38 (+ komentarz, s. 22, nr 38). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (3). Por. też. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 52, przyp. (4). Tekst legendy odsyła wprost do dwóch źródeł: Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* VI 693, ed. J. Willis, Leipzig 1983, 245, 20-22; Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 15, 1, rec. Mommsen, s. 101, 3; tamże 50, 1, s. 201, 19.

[164] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 23, nr 40 (+ komentarz, s. 22, nr 40). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (3). Por. też. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 46, przyp. (1).

[165] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 29, nr 52 (+ komentarz, s. 28, nr 52: „Orosius (1.2.14-15, 36-39) describes the Caucasus mountains as running from the Black See to the eastern extreme of the world, almost to the «promonturium Samarae»"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (1). Por. też. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 47.

[166] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 27, nr 47 (+ komentarz, s. 26, nr 47: „According to Orosius (1.2.14), the easternmost range in the Caucasus mountain system, which extends from one end of Asia to the other, is named «Imaui montis» («timaui» is a manuscript variant), which he locates where the Chrysorhoas river enters the ocean at Cape Samara"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (1). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 47.

[167] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 77, nr 158 (+ komentarz, s. 76, nr 158: „According to Orosius (1.2.43), the source of the Ganges is on Mt. «Oscobares», where «laser» (*laserpitium*, a gum resin) is obtained"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (1). Por. też. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 47: „Montes Osco(bares fehlt)".

[168] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 77, nr 159 (+ komentarz, s. 76, nr 159: „Orosius (1.2.42) locates «mons Memarmali» between the Hyrcanians and the Bactrians; he notes that «amomun» (a shrub from which an expensive balsam was distilled) grows here"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (1). Por. też. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 47: *Montes Memarmali*.

[169] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 75, nr 156 (+ komentarz, s. 74, nr 156). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (5). Por. też. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 48: „Bactrus fluvius, j. Balch, welcher Baktrien durchfließt und an welchem Baktria liegt".

zachodnim następne pasmo o nazwie *Montes Ariobarzones*[170], które następnie przechodzi w biegnący wprost ku zachodowi łańcuch *Montes Acrocerauni*[171]. Na jego zachodnich krańcach następuje gwałtowna zmiana kierunku pasm górskich. Odtąd potężna anonimowa bariera gór biegnie wprost na północ aż po wschodni bok Wrót Kaspijskich (ryc. 23 i 25B)[172]. Następnie przy ich zachodnim boku rozpoczynają się kolejne dwa anonimowe łańcuchy górskie. Pierwszy z nich kieruje się wprost na południe od Bramy Kaspijskiej, przechodząc w drugi, który biegnie na południowy-zachód, by połączyć się *Mons Taurus*[173]. To ostatnie pasmo kieruje się z kolei na północ i łączy z Morzem Czarnym. Niemal u wybrzeży tego akwenu wypływa z Taurusu duża anonimowa rzeka (jej nazwa uległa najprawdopodobniej zatarciu), która po zatoczeniu półkola wpada do Morza Czarnego. W ten sposób górny i środkowy jej bieg stanowi zachodnią granicę analizowanej tutaj klauzury. Ostatnim odcinkiem zamknięcia obszaru północno-wschodniej Azji od zachodu jest znowu łańcuch górski, podobnie jak rzeka pozbawiony nazwy, który narysowano między środkowym biegiem rzeki a wybrzeżami północnego oceanu wzdłuż osi północ-południe. W ten sposób autor mapy przy pomocy bardzo skomplikowanego graficznie systemu łańcuchów górskich oraz rzek oddzielił *inclusas nationes* od reszty zamieszkałej ziemi. Ten ciąg łańcuchów górskich został na mapie z Ebstorf przedstawiony w dużym uproszczeniu jako *Caucasus mons*[174]. Na Rotulusie z Vercelli nie daje się odczytać nazwy bariery górskiej. Jednak z powodu zatarcie wielu legend tej mapy należy uznać tę kwestię za otwartą. Z kolei na mapie z Psałterza Londyńskiego i na mapie Henryka z Moguncji bariera górska jest anonimowa. Tymczasem najstarszy kartogram tej grupy, czyli tzw. wiktoryńska mapa ekumeny, zawiera następujące nazwy łańcuchów górskich: *Mons Caucasus*, *Acrocerauni*, *Ariobarzanes*, *Memarmoli*, *Oscobares*, *Timavus*[175]. Jest to tych samych sześć pasm górskich, które tworzą

[170] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 79, nr 162 (+ komentarz, s. 78, nr 162: „Orosius (1.2.42) locates a *singular* «mons Ariobarzanes» between the Parthians and the Massagetae. The Map's mountain range is placed at the edge of Parthia […], but it is some distance from the Massagetae […]. The reference is perhaps to the Saripha mountains"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (1). Por. też. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 47.

[171] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 79, nr 163 (+ komentarz, s. 78, nr 163: „According to Orosius (1.2.40), the «montes Acrocerauni» lie between Armenia and Iberia. On the Map these two regions are separated by a different range […], with this one placed to the left of both. The Daghestan mountains are part of the eastern Caucasus range, near the Caspian Sea"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (1). Por. też. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 47.

[172] Por. nota 65.

[173] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 105, nr 222 (+ komentarz, s. 104, nr 222: „On the Map the mountains have a modest extent in eastern Asia Minor, rather like the modern Taurus, which range across the southeast of modern Turkey to Lake Van in Armenia"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (1). Por. też. Miller, *Die Herefordkarte*, s. 47.

[174] Por. nota 119. 129 i 140.

[175] Por. nota 69.

naturalne granice analizowanego tutaj terytorium na mapie z Hereford. O ile jednak na tzw. wiktoryńskiej mapie ekumeny tworzą one jeden nieprzerwany ciąg (por. ryc. 18), o tyle na mapie z Hereford są one od siebie odseparowane. Można to tłumaczyć wielkością tej ostatniej mapy, pozwalającej rysownikowi na takie właśnie rozwiązanie. Z drugiej jednak strony ta graficzna orografia, multiplikująca przed oczyma widza pasma górskie, posiada swą własną „siłę sugestii", wskazującą na wielość trudnych do pokonania, naturalnych barier. Wizualizacja ta jest zatem swoistym *memento*. Na tak ograniczonym terytorium widnieje 9 winiet miast, 6 winiet prezentujących przemoc i deformację ludzkiego ciała oraz 4 wyobrażenia zwierząt (+ gryf walczący z ludźmi, zakwalifikowany tutaj do scen przemocy).

Idąc od wschodnich kresów północno-wschodniej Azji, czyli od góry do dołu, do dziewięciu winiet miast należą: *Cristoas civitas*[176] (ryc. 35A), zlokalizowana w trójkącie utworzonym przez *Mons Caucasus* i *Mons Timavus*, która przylega do tego ostatniego łańcucha; *Octoricirus civitas*[177] (ryc. 35B), przylegająca do anonimowego pasma stycznego z *Mons Caucasus* i *Mons Timavus*; z kolei zachodnim przedłużeniem tego bezimiennego łańcucha gór są *Montes Osco*, do których przylega swą podstawą winieta *Nucusafris*[178] (ryc. 35C); z kolei w głębi terytorium klauzury, naprzeciw *Octoricirus civitas* znajduje się duża winieta oznaczona nazwą *Samarcan civitas*[179] (ryc. 35D); poniżej, również w interiorze północno-wschodniej Azji, widnieją kolejne cztery winiety miast: *Urbs Choolissime, [q]uam edificavit Magog, filius Japhet. Allache, crudelissime gentes Sitharum*[180] (ryc. 35E); *Caspia civitas*[181] (ryc. 35F); *Seres*

[176] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 27, nr 46 (+ komentarz, s. 26, nr 46). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (4). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 48.

[177] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 27, nr 49 (+ komentarz, s. 26, nr 49: „The city appears on other *mappaemundi* […] as «octorrogora»"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (4). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 48: „Octoricirus civitas, sonst Ottorocora".

[178] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 49, nr 96 (+ komentarz, s. 48, nr 96: „«Nucusafris» is probably a corruption of «uicum Safrim» (nominative case «uicus Safris») a town in northern Asia, according to Orosius (1.2.43)"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (4). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 51: „Gegen China hin liegt der Ort Nucusaphris, veschrieben statt Vicus Saphris (bei Orosius)".

[179] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 25, nr 43 (+ komentarz, s. 24, nr 43: „Thus it may designate Samarkanda, a center of Arab culture on the Silk Road […]. The city was conquered by Alexander the Great in 329 B.C. and much destroyed by Genghis Khan in 1220"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (3). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 52: „Samarcan civitas, im Mittelalter bedeutend, mit einem Erzbischof angeblich vom 9. Jahrh. an".

[180] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 47, nr 94 (+ komentarz, s. 46, nr 94). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (6). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 52.

[181] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 73, nr 147 (+ komentarz, s. 72, nr 147: „It presumably takes its name from the adjacent sea"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (6). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 52: „Caspia civitas, unbekannt".

civitas[182] (ryc. 35G) i *Panda, oppidum Sogdianorum*[183] (ryc. 35H). Wreszcie we wspomnianej wyżej enklawie baktryjskiej umieszczono winietę *Bactrum oppidum*[184] (ryc. 35I), której podstawa opiera się na łańcuchu górskim, który zamyka obszar Baktrii od południa.

Ryc. 35A Ryc. 35B Ryc. 35C Ryc. 35D Ryc. 35E



Ryc. 35F Ryc. 35G Ryc. 35H Ryc. 35I



Ryc. 35A-H: Miasta północno-wschodniej Azji na mapie z Hereford
(A: *Cristoas civitas*; B: *Octoricirus civitas*; C: *Nucusafris*; D: *Samarcan civitas*; E: *Urbs Choolissime*; F: *Caspia civitas*; G: *Seres civitas*; H: *Panda oppidum*; I: *Bactrum oppidum*)[185]

Winiety te można łatwo podzielić na trzy grupy (po trzy obiekty każda), stosując jako kryterium ich formę graficzną (tab. II). Do pierwszej grupy należą: *Octoricirus civitas*, *Urbs Choolissime* i *Panda oppidum* (tab. II/1-3). Cechuje je proporcjonalność, czyli eurytmia, i symetria. Dwie wieża flankują bądź bramę, bądź odcinek murów obronnych, wewnątrz których znajduje się budowla (monumentalna) o dwuspadowym dachu. Rysownik zadbał o to, aby

[182] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 71, nr 146 (+ komentarz, s. 70, nr 146: „This legend identifies what is presumably the chief city of the Seres people"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (6). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 52: „Die alte Hauptstadt Chinas, die vielgenannte Seres civitas, Sera, j. Lo Nang".

[183] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 73, nr 148 (+ komentarz, s. 72, nr 148: „The city's name is probably a corruption of «Alexandria Oxiana» a town found on the Oxus"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (6). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 52: „[…] j. Samarkand, welches auf Hereford oben nochmals als große Stadt gezeichnet ist: Samarcan civitas".

[184] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 77, nr 161 (+ komentarz, s. 76, nr 161: „The city, a center of Zoroastrianism, was destroyed by Genghis Khan […]. It is also known as modern Wazirabad in the Pakistani state of West Punjab". Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (5). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 51.

[185] Źródło kopii: egzemplarz mapy w skali 1:2 zakupiony w nowej Bibliotece Katedralnej w Hereford. Wszystkie zamieszczone niżej kopie winiet (ryc. 35-38 i tab. II) pochodzą z tego samego źródła.

winiety różniły się między sobą detalami. Najbardziej charakterystyczna jest różnica kształtu wież. Drugą grupę stanowią następujące winiety: *Cristoas civitas*, *Nucusafris* i *Bactrum oppidum* (tab. II/4-6). W ich przypadku rysownik zachowując eurytmię odstąpił od symetrii, ponieważ korpus miejski flakuje tylko jedna wieża, umieszczona po lewej lub po prawej jego stronie. Również i tutaj widoczna jest różnica kształtu wież, ale najbardziej uderzać musi widza różnica kształtów murów obronnych. Poza tym tylko winieta *Nucusafris* posiada widoczną wewnątrz ich pierścienia budowlę o dwuspadowym dachu. Można przypuszczać, że rysownik chciał w ten sposób odróżnić miasta, będąca dodatkowo centrami administracyjnymi lub kulturalnymi od miast mających wyłącznie charakter silnych punktów oporu. Trzecia grupa to winiety *Samarcan civitas*, *Caspia civitas* i *Seres civitas* (tab. II/7-9). Są to trzy największe wizerunku miast w tej części mapy. Cechuje je zarówno eurytmia jak i symetria. Swym kształtem przypominają donżony, czyli jedną z najbardziej charakterystycznych i solidnych form średniowiecznej architektury obronnej. Autor tych schematów sugeruje zatem, że chodzi mu o zwrócenie uwagi widza na te właśnie miasta-twierdze, wśród których uwagę przyciąga przede wszystkim *Samarcan civitas*. Jej winieta zwraca uwagę nie tylko tektoniką, lecz także ornamentyką widoczną na murach obronnych. Ten zespół motywów zdobniczych podkreśla prawdopodobnie bogactwo miasta-twierdzy i jego wiodącą pozycję w regionie. Porównują z sobą te trzy grupy winiet łatwo zauważyć ich wyraźnie podkreśloną hierarchię, w ramach której prym wiedzie grupa trzecia, za nią zaś plasują się kolejno grupa pierwsza i druga.

1. Octoriciris civitas			
			
2. Urbs Choolissime			
			
3. Panda oppidum			
			

4. Cristoas civitas			
			
5. Nucusafris			
			
6. Bactrum oppidum			
			
7. Samarcan civitas			
			
8. Caspia civitas			
			
9. Seres civitas			
			

Tab. II: Analiza graficzna winiet miast należących
do tzw. ludów zamkniętych na mapie z Hereford

Północno-wschodnia Azja posiada jednak nie tylko budzące respekt ufortyfikowane miasta, lecz także inne, budzące głównie lęk przedstawienia graficzne.

Do nich należą m.in. rysunki wyobrażające przemoc i monstrualne deformacje ludzkiego ciała. Te ostatnie są reprezentowane przez pięć rycin: 1) pierwsza z nich, przestawiająca *Hippopodes*, Końskostopych, została umieszczony na sąsiadującej ze wschodnimi rubieżami analizowanej tutaj klauzury wyspie. Jej legenda głosi: *Ipopodes equinos pedes habent*[186] (ryc. 36A). Monstra te widnieją także na mapie z Ebstorf (ryc. 33A); 2) również druga została zlokalizowana na wyspie, położonej bardziej na północ od wyspy Końskostopych. Zamieszkują ją, podobnie jak na mapie z Ebstorf (ryc. 33C), tzw. *Panothi*, Wielkousi, a legenda głosi: *Phanesii membranis aurium suarum teguntur*[187] (ryc. 36B); 3) trzecia ilustracja, zlokalizowana już na stałym lądzie, przywołuje obraz ludzi-bocianów, czyli *Cicone gentes*[188] (ryc. 36C); 4) czwarta z kolei, znajdująca się także na obszarze klauzury, odnosi się nie tyle do deformacji *sensu stricto* co do pewnej charakterystycznej cechy ludu określonego mianem *Albani*: *Albani pupilla*[*m*] *glaucam habent et plus nocte vident*[189] (ryc. 36D); 5) na tej samej wysokości mapy, tuż obok *Albani*, jest nieco zatarta i stąd słabo widoczna sylwetka istoty „minotauropodobnej", a towarzysząca jej legenda głosi: *Hic inveni bestie minotauri similes, ad bella utiles*[190] (ryc. 36E). Wreszcie ostatnia z tej serii winieta (ryc. 36F) przedstawia, podobnie jak na mapie z Ebstorf (ryc. 33D), scenę walki Arymaspiów z gryfem i została opatrzona dwoma legendami: A) *Carimaspi cum griphis pro smaragdis dimicant*[191]; B) *Griphes capitibus et alis aqui*[*las*]*, corpore leones imitantur; volando bovem portabunt*[192]. Generalnie sceny te są znacznie mniej drastyczne niż ich odpowiedniki na mapie z Ebstorf (ryc. 33A-F). Nie ma tu przede wszystkim scen ludobójstwa i kanibalizmu, co zmienie wyraźnie kulturalno-obyczajowy klimat tej części mapy.

---

[186] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 23, nr 37 (+ komentarz, s. 22, nr 37). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (2). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 54, nota (2).

[187] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 45, nr 88 (+ komentarz, s. 44, nr 88). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (2). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 53, nota (3).

[188] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 75, nr 155 (+ komentarz, s. 74, nr 155). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (5). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 52.

[189] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 99, nr 207 (+ komentarz, s. 98, nr 207). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 50, nota (1).

[190] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 103, nr 215 (+ komentarz, s. 102, nr 215). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 49, nota (5).

[191] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 99, nr 210 (+ komentarz, s. 98, nr 210). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 49, nota (3).

[192] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 101, nr 211 (+ komentarz, s. 100, nr 211). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 49, nota (4).

Ryc. 36A Ryc. 36B Ryc. 36C Ryc. 36D Ryc. 36E Ryc. 36F



Ryc. 36A-F: Wyobrażenia przemocy i deformacji ciała
w północno-wschodniej Azji na mapie z Hereford

Dla pełni obrazu trzeba też wspomnieć o czterech wyobrażeniach zwierząt. Pierwsza scena, przedstawiająca pelikana karmiącego krwią z własnej piersi swe potomstwo, jest w literaturze starożytnej jednym z najczęściej powtarzanych toposów, ilustrujących ogrom rodzicielskiej miłości. Sugestywnemu rysunkowi towarzyszy równie wymowna legenda: *Pellicanus dicor. Pro pullis scindo michi cor*[193] (ryc. 37A). Warto podkreślić, że jest to największa winieta tej części mapy i jedna z największych winiet mapy z Hereford jako takiej. Łagodzi ona niejako atmosferę, którą oddychają *inclusae nationes*. Odrywa również myśli widza od tradycyjnego toposu okrucieństwa związanego z ich siedzibami. Drugi rysunek wyobraża dwugarbnego wielbłąda baktryjskiego (ryc. 37B), a towarzyszący mu tekst głosi: *Bactria camelos habet fortissimos, numquam pedes atterentes*[194]. Trzecia winieta przedstawia tygrysa (ryc. 37C), a dołączona do niej legenda nawiązuje do opowieści o tym, że ten kto porwie jego potomstwo może ujść cało pościgowi drapieżnika pod warunkiem, że rzuci przed nim lustro, ponieważ bestia ta miała lubować się w oglądaniu siebie w zwierciadle – *Tigris bestia: cum catulum suum captum percipit, concito cursu prosequitur cum catulo fugientem; at ille, velocis equi cursu in fugam, properans speculum ei proicit et sic liber evadit*[195]. Jest to zatem kolejny element na swój sposób łagodzący obraz bezwzględnego okrucieństwa rządzącego, jak mniemano, tym obszarem ekumeny. Czwarta wreszcie winieta (ryc. 37D) jest wizerunkiem legendarnej mantykory, potwora wywodzącego

[193] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 49, nr 95 (+ komentarz, s. 48, nr 95). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (3). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 52, nota (2).

[194] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 77 (+ komentarz, nr 160 s. 76, nr 160). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (5). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 51, nota (2).

[195] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 75, nr 152 (+ komentarz, s. 74, nr 152). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (10). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 50, nota (3). Przyjmuje się, że opowieść o reakcji tygrysa na zwierciadło jest udokumentowana źródłowo po raz pierwszy w „Heksameronie" Ambrożego (ok. 339 - 4 IV 397) – Ambrosius, *Hexaemeron* VI 4, 21, w: idem, *Opera*, pars 1**,** ed. C. Schenkl, CSEL 32/1, Vindobonae 1897, 217, 13 - 218, 3 (= PL 14, 265A-B), tłum. W. Szołdrski: Ambroży, *Hexaemeron*, PSP 4, Warszawa 1969, 196-197. Por. Claudianus, *De raptu Proserpinae* III 263-265, ed. by J.B. Hall, Cambridge Classical Texts and Commentaries 11, Cambridge 1969, 174.

się z Indii i mającego pewne cechy sfinksa, ponieważ, zdaniem Solinusa (III w. n.e.)[196], miał on posiadać ciało lwa pokryte rudo-czerwonawą sierścią i zakończone skorpionim ogonem oraz ludzką twarz o błękitnych oczach, zaś jego paszczo-usta miały być zaopatrzone w trzy rzędy zębów i wydawać syczący głos – *Solinus: Manticora nascitur in Yndia, triplici dencium ordine, facie hominis, glaucis oculis, sanguineo colore, corpore leonino, cauda scorpionis, voce sibilla*[197]. Ta ostatnia zwierzęca hybryda jawi się groźnie nie tyle z wizerunku co z opisu. Nie ma jednak i tutaj żadnego momentu agresji, czy realnego okrucieństwa. Jest za to potencjalne zagrożenie, którego muszą się obawiać *inclusae nationes* ze strony zamieszkujących ich terytorium dzikich bestii. Ludy te powinny więc stale mieć się na baczności, ponieważ ów wróg wewnętrzny może być bardzo groźny. Tego elementu graficzno-literackiego nie artykułowały w ten sposób wcześniej analizowane mapy.

Ryc. 37A Ryc. 37B Ryc. 37C Ryc. 37D



Ryc. 37A-D: Wyobrażenia zwierząt w północno-wschodniej Azji na mapie z Hereford

Wreszcie podobnie jak na mapie Henryka z Moguncji także i tutaj w obszar klauzury północno-wschodniej Azji wchodzą dwa zamknięte terytoria w formie półwyspów. Pierwsze z nich (ryc. 38A-B) zostało opatrzone dwoma długimi legendami. Ta, które wypełnia wnętrze półwyspu głosi: *Omnia horribilia plus quam credi potest. Frigus intollerabile, omni tempore ventus acerimus a montibus, quem incole „bizo" vocant. Hic sont homines truculenti nimis, humanis carnibus vescentes, cruorem potantes, fili Caim maledicti. Hos inclusit Dominus per magnum Alexandrum, nam terre motu facto in conspectu principis montes super montes in circuitu eorum ceciderunt. Ubi montes deerant, ipse eos muro insolubili cinxit*[198]. Druga zaś, która od strony zewnętrznej niemal przylega do blank muru zamykającego półwysep, brzmi tak: *Isti inclusi idem esse creduntur qui a Solino „Antropophagi" dicuntur, inter quos et Essedones numerantur; nam tempore Antichristi erupturi et omni*

[196] Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 52, 37, rec. Mommsen, s. 210, 6-10.

[197] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 77, nr 157 (+ komentarz, s. 76, nr 157). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (10). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 50, nota (4).

[198] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 69, nr 141 (+ komentarz, s. 68, nr 141). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (7). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 51, nota (3). Por. też nota 126. 130-131. 199 i 281.

mundo persecucionem illaturi[199]. Lektura powyższych legend jest kolejnym momentem, który odróżnia mapę z Hereford od pozostałych map tej grupy. Tam bowiem, gdzie oczekuje się pojawienia zwrotu *Gog et Magog*, jako prawie naturalnego określenia mieszkańców półwyspu, winieje pojęcie *fili Caim maledicti* – „synowie wyklętego Kaina". To oni są przedstawieni jako okrutni kanibale. Grozę tej literackiej sceny zbrodni potęguje zaś sama natura: wysokie góry i przejmujące zimno powodowane podmuchami wiejącego z owych gór porywistego wiatru. Warto podkreślić, że podobnie jak w przypadku mapy z Sawley i mapy z Ebstorf kanibale zostali zlokalizowani na półwyspie. Ma on kształt nieregularnego czworoboku, a nie kwadratu, jak na dwóch wymienionych wyżej mapach. Półwysep ten od południa łączy się z terytorium zamieszkałym przez *inclusas nationes*, od których oddziela go wzniesiony przez Aleksandra Macedońskiego mur. Blanki tego muru są zwrócone do zewnętrz, czyli na południe, co zapewne ma podkreślać, że jest to zapora przeciw ludom z półwyspu, a nie wzniesiona przez nie linia obrony. Z pozostałych trzech stron *interior* półwyspu od morza oddziela monolityczna bariera gór, których ostre wierzchołki są zwrócone do wnętrza półwyspu. Bariera ta, jak głosi tekst legendy, powstała z woli Boga. W ten to sposób powstał kraj Kainitów. Nawiązanie do Kaina, pierworodnego syna Adama i Ewy (Rdz 4, 1) i pierwszego mordercy na kartach Biblii (Rdz 4, 9; por. Mt 23, 35; 1 J 3, 12; Hbr 11, 4; Jud 11), oraz do jego potomków (Rdz 4, 17-24), wprowadza zupełnie inną logikę dyskursu na temat mieszkańców tego terytorium. *Gog et Magog* to synonim eschatologicznego wroga z północy, *fili Caim maledicti* to synonim długiej linii genealogicznej potomków zbrodniarza, który zabił swego wybranego przez Boga brata. Nie jest to zatem zwykły zabójca, lecz człowiek sprzeciwiający się z premedytacją woli Boga. Dyskurs opuszcza więc „poziom eschatologiczny", schodząc do „poziomu ludzkiej zbrodni". Jednak zastosowany tutaj aparat pojęciowy otwiera przynajmniej dwie możliwości interpretacji.

W przypadku pierwszej z nich warto zwrócić uwagę na określenie „synowie wyklętego Kaina". Zwrot ten akcentuje brzemię klątwy ciążącej na Kainie, lecz jednocześnie odsuwa ją w pewien sposób od jego potomków. Autor mapy zdaje się zatem sugerować, że dzieci nie mogą ponosić odpowiedzialności za zbrodnie swych rodziców. To zaś otwiera drogę do ewentualnego pojednania pomiędzy mieszkańcami drugiej klauzury a ludami zamkniętymi i resztą ludzkości. Jeśli dopuścić taką interpretację, to należy tutaj widzieć powiew ducha wypraw misyjnych wspomnianych wyżej Dominikanów i Franciszkanów, połączony z rozwojem ówczesnej myśli teologiczno-filozoficznej. Należy też zauważyć, że pomimo dużej ilości miejsca terytorium Kainitów wypełniono w całości tekstem obszernej legendy bez jakiegokolwiek wyobrażenia graficznego. W ten sposób ta część mapa stała się dostępna wyłącznie dla znających

[199] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 71, nr 142 (+ komentarz, s. 70, nr 142). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (7). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 51, nota (3).

łacinę. Drugi napis, który umieszczono po przeciwnej stronie „Muru Aleksandra", stoi w pewnej sprzeczności do pierwszego, choć prawdopodobnie miał być jego uzupełnieniem, a stał się *de facto* jego korektą. Głosi on bowiem, że za murem znajdują się ci, których Solinus określał mianem ludożerców[200], wśród nich *Essedones*, którzy *tempore Antichristi* mieli się stać prześladowcami rodzaju ludzkiego. Autor (autorzy?) mapy próbuje tutaj przywrócić dyskursowi „poziom eschatologiczny", przywołując „czas Antychrysta", lecz odwołanie się do abstrakcyjnych kanibali, których elementem składowym mieli być nie mający nic wspólnego z biblijnymi wizjami eschatologicznymi *Essedones*, pokazuje raczej, jak droga jest mu idea Kainitów. Pojęcie *Gog et Magog* w tym kontekście niejako nie przechodzi autorowi mapy przez gardło. Jego wizja zagrożenia ludzkości odwołuje się do *fili Caim maledicti*, a nie do *Gog et Magog*. Sugeruje to, że autor mapy inaczej niż jego poprzednicy interpretował kwestię zagrożenia z północy. Zachowując przywoływany wyżej schemat podwójnej klauzury północno-wschodniej Azji, rolę miecza Damoklesa, wiszącego nad tzw. zamkniętymi ludami i resztą ludzkości, przydzielił on nie ludom Goga lecz Kainitom, potomkom pierwszego bratobójcy.

Na tej bazie pojawia się druga możliwość interpretacji. Oto bowiem w tle tego zagadnienia funkcjonują dwie antytezy: 1) Kain – Abel (synowie jednej matki); 2) Kain syn Ewy – Chrystus syn Maryi, gdzie Kain wchodzi w rolę Anty-Chrystusa, a jako taki może być postrzegany jako Antychryst. Natomiast cały półwysep, który zamieszkują Kainici, może być interpretowany jako siedziba ich protoplasty, czyli biblijny kraj Nod (Rdz 4, 16). Wprowadzenie Kainitów w miejsce Goga ukazuje jedną z istotnych różnić pomiędzy mapą z Hereford a innymi kartogramami pochodzącymi z tego okresu. Może to być, jak już zaznaczono, wyrazem pewnej średniowiecznej myśli teologicznej, dotyczącej rozumienia grzechu i jego konsekwencji w odniesieniu zarówno do pojedynczego człowieka, jak i do ludzkości jako takiej. Kainici byliby tutaj jego nosicielami *sensu stricto*. Stąd ich właśnie należało jak najskuteczniej odseparować od reszty ludzkości przy pomocy drugiej klauzury. *Inclusae nationes*, stojące niżej w hierarchii zła, dostały swego rodzaju szansę, ponieważ od reszty ekumeny dzielą je tylko Wrota Kaspijskie. Jednak, rozumiejąc grozę sytuacji, nacje owe aż cztery (*Caspia civitas*, *Panda oppidum*, *Seres civitas*, *Urbs Choolissime*) spośród sześciu swych najsilniejszych twierdz zbudowały niemal tuż za „Murem Aleksandra" (ryc. 38B). W tym aspekcie logika mapy z Hereford przypominę tę z mapy z Ebstorf (ryc. 34).

Dla porządku należy dodać, że już poza północno-wschodnią klauzurą Azji, na jednej z wysp północnego oceanu widnieje następująca legenda: *Terraconta insula, quam inhabitant Turchi de stirpe Gog et Magog: gens barbara et inmunda, iuvenum carnes et abortiva manducantes*[201]. Powiązanie Goga

[200] Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 15, 4, rec. Mommsen, s. 92, 18-19; tamże 15, 13, s. 95, 1-7.

[201] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 137, nr 302 (+ komentarz, s. 136, nr 302).

i Magoga z wyspą przypomina do pewnego stopnia rozwiązanie graficzne zastosowane przez autora tzw. wiktoryńskiej mapy ekumeny (ryc. 27). Jednak rozwiązanie herefordzkie idzie dalej i mówi wprost: *Turchi de stirpe Gog et Magog*. W ten sposób autor mapy wskazuje na genealogię znanego sobie ludu, zdejmując niejako z Goga brzemię eschotologicznej grozy. Wszystkie te zabiegi wskazują na głębiej przemyślaną teologicznie konstrukcję analizowanej tutaj klauzury, której geneza jest szkicowo uchwytna już na wiktoryńskiej mapie ekumeny. Natomiast reminiscencje mapy w Sawley (ryc. 29A-B) powracają za sprawą ulokowanych podobnie jak Kainici na półwyspie Hyperborejczyków (ryc. 38C). Od reszty północno-wschodniej Azji oddziela ich enklawę *fluvius Cliteron*[202]. Legenda zaś, która zajmuje cały obszar półwyspu głosi: *Yperborei, ut dicit Solinus, gens est beatissima, nam sine discordia et egritudine vivunt quamdiu volunt; quos tedunt vivere, de rupe nota se in mare precipitant, illud optimum genus sepulture arbitrantes*[203]. Legenda ta jest znacznie dłuższa od tej wpisanej w mapę Henryka z Moguncji. Ta ostatnia zawiera bowiem tylko część powyższej frazy, a mianowicie stwierdza prosty fakt: *Gens Yperborea beatissima sine morbo et discordia*[204]. W ten sposób przywołuje klimat biblijnej, świętej Północy[205]. Tutaj tymczasem przytoczono ekscerpt z dłuższego wywodu Solinusa[206], który mówi o samobójczej śmierci Hyperborejczyków. W ten sposób biblijna konwencja świętej Północy zostaje złamana. Hyperborejczycy i Kainici zyskują zaś wspólny mianownik: pierwsi mordują samych siebie, drudzy innych. A zatem zarówno nad półwyspem Kainitów, jak i Hyperborejczyków unosi się aura śmierci. Jednak *inclusae nationes* nie muszą obawiać się Hyperborejczyków, ponieważ ci nie przejawiają żadnego zainteresowania otaczającym ich światem. Żyją w swoistym zbiorowym egoizmie i tak też kończy się ich życie. Ich więc nie odseparowano od świata, ponieważ *de facto* to oni sami odseparowali się od niego, tworząc getto szczęśliwych samobójców. Ostatecznie zatem terytorium klauzury północno-wschodniej Azji zamieszkują trzy grupy barbarzyńców: 1) *inclusae nationes*, które od reszty ekumeny separują *Portae Caspiae*; 2) *fili Caim maledicti*, którzy są

Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (2). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 53, nota (2).

[202] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 97, nr 203 (+ komentarz, s. 96, nr 203). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 47.

[203] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 95, nr 202 (+ komentarz, s. 94, nr 202). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (9). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 49, nota (2). Por. też nota 79. 204. 250 i 261.

[204] Tekst legendy za: Lecoq, *La mappemonde d'Henri de Mayence*, s. 162 (92). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 139. Por. też Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 25.

[205] Por. nota 83.

[206] Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*16, 1-6, rec. Mommsen, s. 99, 17 - 101, 2. Dokładnie cytowane w tekście mapy fragment znajdują się w: tamże 16, 2, s. 100, 1-2; 16, 4, s. 100, 15-16; 16, 5, s. 100, 18-20.

separowani przez Wrota Kaspijskie i przez „Mur Aleksandra"; 3) *Yperborei*, których od reszty ekumeny dzielą *Portae Caspiae* i *fluvius Cliteron*. Ten trójpodział podkreśla również hierarchię stopnia zagrożenia, jakim te ludy mogą być dla innych. Najmniejszym są oczywiście Hyperborejczycy, największym Kainici. *Inclusae nationes* stanowią stopień pośredni między samobójcami a mordercami-kanibalami. Sugeruje to, że są oni „tylko" potencjalnymi mordercami, którym dano drugą szansę. Z kolei powyższa hierarchia przywodzi na myśl gradację form zabójstwa, rozumianego w kategoriach teologicznych jako grzech śmiertelny.



Ryc. 38A-C: *Fili Caim maledicti* i Hyperborejczycy na mapie z Hereford

Prócz tych najważniejszych dla tematu niniejszego artykułu legend analizowany tutaj fragment mapy z Hereford zawiera także etnonimy i toponimy, które do pewnego stopnia pogłębiają związany z tym obszarem klimat obcości. Do legend zawierających te etnonimy należą (idąc od dalekiego wschodu): *Huni Scithe*[207]; *Seres primi homines post deserta occurrunt, a quibus serica vestimenta mittuntur*[208]; *Hircani hic habitant*[209]; *Sogdiani et Dache gentes*[210]; *Hircani* [*ostia*] *Oxi fluminis habent: gens silvis aspera, feta tigribus, copiosa immanibus feris*[211]; *Massagete*[212];

[207] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 27, nr 48 (+ komentarz, s. 26, nr 48). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (4). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 53.

[208] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 47, nr 92 (+ komentarz, s. 46, nr 92). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (3). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 52, nota (3).

[209] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 75, nr 153 (+ komentarz, s. 74, nr 153). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (6). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 50, nota (2).

[210] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 73, nr 149 (+ komentarz, s. 72, nr 149). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (6). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 52.

[211] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 73, nr 151 (+ komentarz, s. 72, nr 151). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (10). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 50, nota (2).

[212] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 103, nr 216 (+ komentarz, s. 102, nr 216). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 49.

Eunochi Sithe[213]; *Sauromate Sithe*[214]; *Robasci Sithe*[215]. Widnieje też tutaj sześć legend, które odnoszą się do budzących respekt nazw rzek (idąc od dalekiego wschodu): *Fluvius Boreus*[216]; *Fluvius Boemaron*[217]; *Oxus fluvius*[218]; *Ostia Oxi fluminis*[219]; *Bactrus fluvius*[220]; *Fluvius Achen*[221]; *Hic* [Achen] *fluuius infernali*[*s*] *esse creditur quia fervens mare ingreditur, currens ab Umbrosis montibus: et hic os Gehenne patet, ut dicitur*[222]; *Fluvius Cliteron*[223]. Ponadto terytorium to jest flankowane od strony oceanu przez serię dziewięciu dużych wysp, które tworzą łańcuch na wzór tego, jaki po drugiej stronie tej klauzury formują wspomniane wyżej pasma górskie. W ten sposób rysownik mapy zdaje się sugerować pewną analogię między barierą gór i barierą wysp. Do tych ostatnich należą (idąc od dalekiego wschodu): wyspa Końskostopych (ryc. 36A)[224]; dwie wyspy określone mianem *Eonee insule*[225], którym dodatkowo towarzyszy następująca legenda: *Solinus dicit: Eones insulas qui inhabitant* [*ovis*] *marinarum avium vivunt*[226];

[213] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 103, nr 217 (+ komentarz, s. 102, nr 217). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 49.

[214] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 99, nr 208 (+ komentarz, s. 98, nr 208). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 49.

[215] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 99, nr 209 (+ komentarz, s. 98, nr 209). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 49.

[216] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 25, nr 42 (+ komentarz, s. 24, nr 42: „According to Orosius (I.2.47), 42 distinct Scythians and Hyrcanian peoples inhabit the territory between the Caucasus and the mouth of the «flumen Boreum»"). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (3). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 48: „[…] Fluvius Boreas, nicht bestimmbar".

[217] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 47, nr 93 (+ komentarz, s. 46, nr 93). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (6). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 48.

[218] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 75, nr 154 (+ komentarz, s. 74, nr 154). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (4). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 48: „[…] Oxus fluvius […], j. Amur-Daria".

[219] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 73, nr 150 (+ komentarz, s. 72, nr 150). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (6). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 48.

[220] Por. nota 150.

[221] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 103, nr 214 (+ komentarz, s. 102, nr 214). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 47: *Fluvius Acheron*.

[222] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 101, nr 213 (+ komentarz, s. 100, nr 213). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 164 (8). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 47 i nota (1).

[223] Por. nota 202.

[224] Por. nota 186.

[225] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 21, nr 35 (+ komentarz, s. 20, nr 35). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (2). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 53.

[226] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 23, nr 39 (+ komentarz, s. 22, nr 39). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (3): *Solinus dicit: Eones insulas qui inhabitant omnis marinarum avium vivunt*. Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 53-54: „[…], die Bewohner dieser Inseln leben von den Eiern von Seevögeln"; tamże, s. 54, nota (1): *Solinus dicit:*

wyspa Wielkouchych (ryc. 36B)[227]; *Albatia insula est immensa, ad quam triduo navigatur a litore Scitharis*[228]; *Bises*[229]; *Criselida*[230]; *Capharica insula silvarum habet copiam. Ars habitancium in ea in subvertendis urbibus est; armorum habent copiam*[231]; *Qui in Triphicia insula habitant nauticam industriam excercent*[232]. Nadto poza wybrzeżami zamieszkałymi przez *inclusas nationes*, lecz związana z nimi, jako że na niej *inhabitant Turchi de stirpe Gog et Magog*, jest *Terraconta insula*[233].

*

Druga grupa map jest tą, która w sposób najobszerniejszy w całym zachowanym dorobku kartograficznym średniowiecza traktuje zagadnienia będące tematem niniejszego artykułu. Pomaga w tym bardzo duży format trzech z nich: Rotulusa z Vercelli, mapy z Ebstorf i mapy z Hereford. Dwie kwestie są tutaj bardzo istotne: idea podwójnej klauzury w obrębie obszaru północno-wschodniej Azji oraz skład etniczny *inclusas nationes*. Podwójna klauzura występuje na mapie Henryka z Mogucji (mapie z Sawley), mapie z Ebstorf i mapie z Hereford. Tutaj cały obszar północno-wschodniej Azji zamykają *Portae Caspiae*, zaś wydzielony sektor w obrębie tego obszaru jest zamknięty dodatkowo przez „Mur Aleksandra". Za nim na dwóch pierwszych mapach umieszczono siedziby Goga i Magoga. Natomiast mapa z Hereford odseparowała w ten sposób Kainitów. Stąd, uogólniając, można powiedzieć, że w tym przypadku chodzi zawsze o etnonimy biblijne. Z drugiej strony skład etniczny ludów odseparowanych od reszty ekumeny wyłącznie Wrotami Kaspijskimi jest zwykle definiowany etnonimami zaczerpniętymi od łacińskich autorów antycznych, którzy z kolei przejęli je od swych greckich poprzedników. Tylko w przypadku Rotulusa z Vercelli tzw. ludem zamkniętym są *Iudei*. Geneza

Eones insulas qui inhabitant ovis marinarum avium vivunt. Z powyższego zestawienia wynika, że tekstu tej legendy nie zrozumiał ani Scott D. Westrem (2001), ani Leonid S. Chekin (2006). Poprawnie odczytał go tylko Konrad Miller, który legendy z mapy z Hereford wydał po raz pierwszy w roku 1896. Por. także Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 19, 6, rec. Mommsen, s. 105, 6-8.

[227] Por. nota 187.

[228] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 45, nr 89 (+ komentarz, s. 44, nr 89). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (2). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 53, nota (2).

[229] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 71, nr 143 (+ komentarz, s. 70, nr 143). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (2). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 53: *Bizes*.

[230] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 71, nr 144 (+ komentarz, s. 70, nr 144). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (2). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 53.

[231] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 95, nr 200 (+ komentarz, s. 94, nr 200). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (2). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 53, nota (1).

[232] Tekst legendy za: Westrem, *The Hereford Map*, s. 95, nr 201 (+ komentarz, s. 94, nr 201). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163 (2). Por. też Miller, *Die Herefordkarte*, s. 53, nota (4).

[233] Por. nota 201.

podwójnej klauzury jest trudna do uchwycenia, jednak jej pierwociny widoczne są dość wyraźnie na tzw. mapie św Hieronima do Starego Testamentu (ryc. 1 oraz 8A-C). Ogniwa pośrednie zaginęły. Idea podwójnej klauzury wiąże się z ideę „bicza Bożego" – *flagellum Dei*[234], który symbolizuje stałe zagrożenie dla *inclusas nationes*. Sugeruje to opatrznościową konstrukcję ekumeny, gdzie nie ma miejsca na autonomiczne zło.

***

Istnieje też grupa map, których niektóre elementy zdradzają pewne podobieństwo do map omawianych wyżej. Należą do nich: 1) mapa Ranulfa Higdena (1342/1343) (ryc. 39)[235]; 2) mapa Sallustiusza z „Chroniques de Saint-Denis" (1364/1372) (ryc. 40)[236]; 3) tzw. mapa genueńska (1457) (ryc. 41A-D)[237]; 4) mapa z „Rudimenta novitiorum" (1475) (ryc. 42)[238]; 5) mapa Hansa Rüsta (ok. 1480) (ryc. 43)[239].

*

Pierwszą chronologicznie mapą z tej grupy jest kartogram, który benedyktyn Ranulf Higden (ok. 1280 - ok. 1363) zamieścił w swym traktacie „Polychronicon". Jest to kronika świata, często kopiowana w XIV i XV wieku. Do naszych czasów dotrwało aż 135 rękopisów tego dzieła, z których ok. 20 posiada mapy. Poziom graficzny tych kartogramów jest bardzo różny. Najwyższy prezentuje zamieszczona niżej mapa (ryc. 39).[240] Przedstawiony na niej schemat północno-wschodniej Azji posiada wiele legend przypominających

[234] Por. nota 80.

[235] Źródło oryginału: Londyn, Britisch Library, Royal Ms. 14. C. IX, fol. 1^{v}-2^{r} (wielkość oryginału: 465 x 342 mm; data powstania: 1342/1343). M. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 153-154 (47, 1). Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 99-108.

[236] Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Sainte-Geneviève, Ms 782, fol. 374^{v} (średnica oryginału: 160 mm; data powstania: 1364-1372). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 177-178 (50, 19). Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 137-138.

[237] Źródło oryginału: Florencja, Biblioteca Nazionale Centrale, Portolano nr 1 (wielkość oryginału: 750 x 370 mm; data powstania: 1457). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 222-223 (52, 13) i tab. XXXIV (A). Tekst legend mapy: T. Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs und aus italienischen Bibliotheken und Archiven*, Venedig 1886 [reprint: Amsterdam 1961], 155-206.eprint Fragmenty tekstu legend mapy: Marinelli, *Gog e Magog. Leggenda geografica*, „Cosmos" 7 (1882-1883) 203; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident* (hasła w porządku alfabetycznym).

[238] Źródło oryginału: *Rudimenta noviciorum sive Chronicarum et historiarum epitome*, Lubeca 1475, fol. 85^{v}-86^{r} (średnica oryginału: 375 mm; data powstania: 1475). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 252 (57, 2). Por. też T. Campbell, *The Earliest Printed Maps 1472-1500*, London 1987, 144-145 (213).

[239] Źródło oryginału: Nowy York, Pierpont Morgan Library, PML 19921 (ChL 730) (średnica oryginału: 280 mm; data powstania: ok. 1480). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 253 (57, 15). Por. też Campbell, *The Earliest Printed Maps*, s. 79-84.

[240] Por. I. Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und des Ranulf Higden*, w: *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, hrsg. von I. Baumgärtner und H. Kugler, Orbis Mediaevalis 10, Berlin 2008, 101-129.

legendy analizowanych już wyżej map. I tak na kresach północno-wschodniej Azji widoczna jest wąska strefa zlokalizowana między wdzierającym się głęboko w ląd *Mare Caspium* a grubą przerywaną linią symbolizującą góry, wewnątrz której widnieje następujący legenda: *Bactrica. In istis montibus sunt montes Caspee, includentes Gog et Magog, qui in fine mundi exibunt cum Antichristo ad destruendum mundum. Hos includit Alexander precibus suis non viribus*[241]. Ten fragment mapy możny by zatem uznać za terytorium Goga i Magoga. Natomiast po drugiej stronie Morza Kaspijskiego, poczynając od skierowanego ku wschodowi cypla półwyspu, autor mapy umieścił następujące teksty oddzielone czerwonymi liniami: 1) *Sithia superior*; 2) *Gens ista lacte et melle pasta aurum non curat nec aliud quod auferri potest*; 3) (poniżej jest zespół trzech legend zlokalizowanych w pasie między Morzem Kaspijskim a oceanem): *Albania. Hic habitant homines solum nocte videntes. Huius terre canes leones occidunt*; *Soldanus t'ť'ic' (tartaricus). Rex Armenie. Omnes reges orientales fere sunt subiecti Tartaris*; *Montes Riphei*; 4) (pod nimi z kolei graniczący z klauzurą Goga, Morzem Czarnym i Tanais znajduje się drugi zespół tekstów, przedzielonych dodatkową czerwoną poprzeczną linią): *Hyrcania. Habet homines humana carne vescentes. Habet tigrades et panteras*; *Mons Taurus*; *Hyberia* (w czerwonej ramce); *Amasones* (poniżej, również w czerwonej ramce); *Amasones sunt femine sine mamillis dextris, per se ipsas viriliter militantes*; *Fluvius Tanays* (także w czerwonej ramce tuż nad rzeką)[242]. Ponadto na oceanie narysowano kilka czerwonych ramek wypełnionych tekstami. Pierwszy prostokąt od góry zawiera nazwę wiatru: *Wulturnus*[243]. Pod nim znajdują się dwa prostokąty symbolizujące wyspy, których legendy są następujące: 1) *In hac insula sunt homines equinos pedes habentes*; 2) *Hic habitant homines patroticanes*[244]. W pierwszym przypadku chodzi o znanych z wcześniejszych map Końskostopych, w drugim natomiast Konrad Miller sugeruje następującą korektę: „Es scheinen patrocidae gemeint zu sein?"[245]. Pod nimi z kolei jest niewielki prostokąt z nazwą wiatru (*Boras v*[*entus*]), następnie główka personifikująca ów wiatr, a po niej także w ramce nazwa następnego wiatru (*Aquilo v*[*entus*])[246]. Niżej umieszczono schematy kolejnych trzech wysp wypełnione legendami: 1) *Gens istius insule ovis vescitur et avenis sponte nascentibus*; 2) *Colax*; 3) *Arimphei similes sunt Yporboriis,*

Jest to dobry artykuł wprowadzający w problematykę map Ranulfa Higdena. Por. też Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, s. 267-271.

[241] Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 101. W przypadku tej legendy por. też K. Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte der vatikanischen Bibliothek*, „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin" 26 (1891) 382, nota 3.

[242] Teksty legend za: K. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 101-102.

[243] Tekst legendy za: tamże, s. 99.

[244] Teksty legend za: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 107.

[245] Tamże.

[246] Teksty legend za : Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 99.

nullis gentibus subiciuntur secundum S(olinum)[247]. Pod wyspą Arymaspiów widoczna jest na rycinie (ryc. 39) jeszcze tylko jedna ramka z nazwą wiatru (*Iparnias*)[248]. Pod tym, już poza kadrem zamieszczonego tutaj fragmentu mapy, narysowano główkę personifikującą dwa wiatry, a niżej została zlokalizowana następna nazwa wiatru opatrzona kartuszem: *Septentrio*[249]. Wreszcie naprzeciw wybrzeży europejskich znajduje się największy z dotąd rozpatrywanych prostokątów, którego legenda brzmi: *Gens Yporborea beatissima ultra aquilonem sita arboribus pascuntur; egritudines non sentiunt, in mare devinciuntur*[250]. O ile zatem wyspa Arymaspiów znajduje się naprzeciw ujścia Tanais, a zatem na granicy Europy i Azji, o tyle wyspa Hyperborejczyków jest już częścią Europy. Pokrywa się to z logiką widoczną na mapie z Sawley (ryc. 19) oraz na mapie z Ebstorf (ryc. 22) i z Hereford (ryc. 23). Również wyeksponowanie kanibalizmu oraz dzikich zwierząt, żyjących w tej części Azji, jest zgodne z przyjętą przez wcześniejszych kartografów konwencją. Z kolei graficzne odseparowanie terytorium Goga i Magoga od reszty obszarów północno-wschodniej Azji i uczynienie z Morza Kaspijskiego, oceanu północnego i pasma gór naturalnych granic tego terytorium także koresponduje z wyżej analizowaną konwencją. Jednak terytorium to w przeciwieństwie do jego wcześniejszych graficznych wyobrażeń nie posiada „Muru Aleksandra", a bariera górska separuje je wyłącznie od strony lądu. Graficznie więc ludy te nie są wystarczająco mocno izolowane od reszty ekumeny. Podobnie ma się rzecz z całym obszarem klauzury azjatyckiej, której nie otaczają zwartym kordonem potężne łańcuchy gór, ani też nie strzegą Wrota Kaspijskie. Ranulf Higden, choć inspirował się poprzednimi koncepcjami kartograficznymi, nie był ich bezrefleksyjnym naśladowcą. Wyraźnie bowiem odszedł nie tylko od idei podwójnej klauzury, lecz wręcz od idei klauzury jako takiej. Mamy jednak już wówczas rok 1342 i duch czasu nakazywał niewątpliwie kartografom spojrzeć inaczej na kwestię klauzury północno-wschodniej Azji.

*

Z kolei niewielka mapa Sallustiusza z „Chroniques de Saint-Denis", której powstanie ma przypadać na przedział lat 1364-1372, w kwestii graficznego schematu klauzury azjatyckiej wykazuje znaczne podobieństwo do tzw. wiktoryńskiej mapy ekumeny (ryc. 18), mapy z Psałterza Londyńskiego (ryc. 20) oraz do Rotulusa z Vercelli (ryc. 21), przedstawiając ją w formie mandorli. Schemat ten, tworzony przez dwie naturalne bariery: ocean północny i nieprzerwany łańcuch górski, nie posiada jednak Wrót Kaspijskich. Ponadto mieszkańcami tak szczelnie zamkniętego terytorium są wyłącznie ludy Goga

[247] Teksty legend za: tamże. Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 17, 1. 2, rec. Mommsen, s. 101, 4-5. 8-11.

[248] Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 99: *Iparnias (Aparctias)*.

[249] Tekst legendy za: tamże.

[250] Tekst legendy za: tamże, s. 107. Por. nota 79. 203-204 i 261.

i Magoga: *Hic sunt inclusi Goz et Magoz*[251]. Hermetyczne odcięcie od reszty ludzkości przez całkowicie naturalne i trudne do sforsowania granice stawia ludy Goga w sytuacji skazanego na dożywotnie więzienie. Brak jakiejkolwiek „furtki" czyni tę graficzną sugestię jeszcze bardziej wymowną. Tymczasem po drugiej stronie klauzury autor mapy narysował aż 15 z dużą dbałością o detal wykonanych winiet miast. W ten sposób reszta ekumeny staje się piękna dzięki dziełom ludzkich rąk, zaś klauzura Goga i Magoga to pustkowie, gdzie nie dotarł kunszt architektoniczny, będący niejako zewnętrznym ukoronowaniem rozwoju ducha ludzkiego. Jałowe pustkowie północno-wschodniej Azji zajmuje jednak bardzo małą powierzchnię mapy, jakby jej autor pragnął podkreślić, że jest to wręcz miniaturowy obszar ekumeny, o którym można zapomnieć. Takiej graficznej marginalizacji nie widać na mapach, które mogły być źródłem inspiracji dla autora mapa Sallustiusza z „Chroniques de Saint-Denis". Należy ten stan rzeczy uznać za kolejny dobrze uchwytny przejaw klimatu epoki i środowiska, w jakich powstał ten kartogram. Klauzura północno-wschodniej Azji staje się powoli kwestią marginalną, dołączaną niejako rutynowo do wiodących w ówczesnej kartografii wątków graficznych.

Ryc. 39



Ryc. 40



Ryc. 39: Mapa Ranulfa Higdena[252]; ryc. 40: Mapa Sallustiusza z „Chroniques de Saint-Denis"[253]

*

Trzecia mapa, czyli tzw. mapa genueńska, datowana na rok 1457, zawiera w sobie wiele elementów analizowanych wcześniej kartogramów. Widniejąca na niej północno-wschodnia Azja (ryc. 41B) jest od strony lądu całkowicie zamknięta potężnymi barierami gór, określonymi terminem *Ymaus mons*, natomiast jej granicę wschodnią i północną tworzy ocean (żadnej roli nie odgrywa tutaj Morze Kaspijskie!). Klauzura ta ma schemat trójkąta, nawiązując tym samym do kilku wcześniej rozpatrywanych map: watykańskaóiej mapy Izydora (ryc. 2 i 12), mapy z Ripoll (ryc. 5 i 15), mapy Beatusa z Burgo de Osma (ryc.

[251] Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 101. Por. też Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 137: *Hic sunt inclusi Gog et Magog*.

[252] Źródło kopii: Baumgärtner, *Graphische Gestalt und Signifikanz*, s. 108, ryc. 9.

[253] Źródło kopii: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60012814/f752.image [dostęp: 02.11.2015].

6 i 16), mapy Henryka z Moguncji (ryc. 19) i mapy z Hereford (ryc. 23). Jednak w przeciwieństwie do wyżej wymienionych map klauzura azjatycka posiada konkretną nazwę. Jest to mianowicie *Scithia ultra ymaum montes*[254], którą to legendę umieszczono niemal w centrum tego obszaru, tuż obok dobrze czytelnego terminu *Magog*. Klauzura ta posiada także na styku dwóch granicznych łańcuchów górskich dużą wieżę bramną, nad którą powiewa chorągiew i którą flankują mury obronne (ryc. 41C). Bramie tej towarzyszy następujący tekst: *Porte ferri ubi Alexander Tartaros inclusit*[255]. Termin *Porte ferri* zastąpił zatem pojęcie *Portae Caspiae* spotykane wcześniej (por. ryc. 24A-D i 25A-B). Jednak termin ten nie jest nowy, ponieważ pojawił się już wcześniej na mapach Pietro Vesconte z początku XIV w. i będzie szczegółowo analizowany właśnie w kontekście tych kartogramów[256]. Podobnie ma się rzecz z określeniem tzw. zamkniętych ludów mianem *Tartari*[257]. Tzw. mapa genueńska posiada jednak podwójne *Porte ferri*. Drugie zlokalizowano nad zachodnim brzegiem Morza Kaspijskiego (ryc. 41A) i opatrzono legendą: *Drebent quod lingua eorum id quod porte ferri*[258]. Geneza tego dubletu również zdaje się być związana z mapami Pietro Vesconte i tam też zostanie omówiona[259]. Ponadto w obszar analizowanej enklawy wpisano jeszcze cztery dłuższe i trzy bardzo krótkie legendy. Te ostatnie odnoszą się zarówno do łańcuchów górskich tworzących klauzurę, jak i do dwóch pasm górskich narysowanych wewnątrz klauzury i we wszystkich przypadkach brzmią jednakowo: *montes inaccessibiles*[260]. Natomiast obszerniejsze teksty mają charakter objaśnień. I tak nad samym brzegiem oceanu północnego widać część tułowia i nogi rzucającego się w fale człowieka (ryc. 41E). Jest to obraz samobójczej śmierci Hyperborejczyków, a towarzysząca mu legenda głosi: *Istorum mos est ut senio afecti sese in mare per montes abrutos perimant*[261]. Poniżej na lewo znajduje się kolejny tekst: *Hic adeo* […] *habitant ex Ebreorum gente perdita tribus decem altri preter Juda et Benjamin, qui legis sue effreni degeneres vitam qui ducunt epicurriam*[262]. Jeszcze niżej, wzdłuż zachodniej bariery gór wpisano swego rodzaju kontynuację poprzedniego tekstu: *De hac gente, hoc est ex tribu Dan nasciturus est Antichristus qui magica arte montes istos apperiens ad christicolas subvertendos accedet*[263]. Z kolei wzdłuż południowej bariery gór wpisano legendę, której

[254] Tekst legendy za: Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten*, s. 189.

[255] Tekst legendy za: tamże, s. 190.

[256] Por. nota 302-305.

[257] Por. nota 108-109. 111. 116. 118. 269 i 359.

[258] Tekst legendy za: Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten*, s. 187; por. nota 304.

[259] Por. nota 304-305 i 309.

[260] Tekst legendy za: Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten*, s. 195.

[261] Tekst legendy za: tamże, s. 194. Por. nota 79. 203-204 i 250.

[262] Tekst legendy za: tamże, s. 195. Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 102; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 226, nota 282.

[263] Tekst legendy za: Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten*, s. 195. Por. Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 226, nota 282.

celem jest wyjaśnienie schematów czterech wież obronnych, wzmacniających niejako tę górską zaporę (ryc. 41D): *Has turres construxit presbyter Johannes rex, ne inclusis hominibus ad eum pateat accessus*[264]. Theobald Fischer (31 X 1846 - 17 IX 1910) mógł mieć sporo racji sugerując, że owe wieże na grzbietach gór oraz *Porte ferri* wraz z flankującym je murem obronnym przypisane Aleksandrowi mogą *de facto* odnosić się do słynnego Muru Chińskiego[265]. W obrębie tej klauzury nie ma jednak ludów Goga. Te zostały umieszczone poza południową granicą analizowanego tutaj terytorium, dokładnie naprzeciw widniejącej między dwoma wieżami legendy o prezbiterze Janie. Są tam przedstawieni jako nękane przez żurawie karły, które chronią się pod wielką tarczą (ryc. 41E). Legenda zaś, która towarzyszy tej scenie, głosi: *Isti sunt ex Gog generatione, qui cubitus altitudinem non excedunt, anni aetatis nonum non attingunt et continue a gruibus infestantur*[266]. Tak więc potomkowie Goga znaleźli się poza swym klasycznym miejscem odosobnienia, bezsilni zarówno ze względu na swą fizyczną posturą, jak i krótki czas życia, ponieważ zgodnie z powyższą legendą nie dożywają dziewięciu lat[267]. W ten sposób z budzącego grozę wroga ludzkości stali się stworzeniami godnymi politowania, którym zagrażają żurawie. Realnym zagrożeniem zamkniętym kordonem gór stali się *Tartari* utożsamieni z *Ebrei*, wśród których nie ma jednak ani pokolenia Judy ani Beniamina. Chodzi zatem o dziesięć pokoleń zesłanych zgodnie ze średniowieczną tradycją na daleką Północ ze względu nie niedochowanie prawa Mojżeszowego. Geneza tej koncepcji jest oczywiście biblijna i wiąże się z podziałem Królestwa Salomona, o czym była już mowa w kontekście Rotulusa z Vercelli. Średniowieczny czytelnik tych biblijnych wersów, mając w głowie Goga – eschatologicznego biblijnego wroga z północy, miał z jednej strony szansę łatwego połączenia deportacji wyklętych 10 pokoleń Izraela na północ z ideą wzmocnienia sił Goga, z drugiej zaś strony XIII-wieczne relacje Dominikanów i Franciszkanów kierowały tok jego rozumowania w kierunku połączenia pojęć Gog i *Tartari*[268], które to określenie odsyła do idei potępieńców z piekła rodem[269]. Ponieważ zaś 10 wyklętych pokoleń Izraela nosiło także piętno potępienia, w tej sytuacji połączenie obu idei w swoistą zbitkę pojęciową nie wymagało żadnego zawiłego rozumowania. To drugie rozwiązanie

[264] Tekst legendy za: Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten*, s. 196. Por. Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 227, nota 284.

[265] Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten*, s. 196. Por. K. Kretschmer, *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin" 32 (1897) 205.

[266] Tekst legendy za: Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten*, s. 195. Por. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident*, s. 228; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 226, nota 283.

[267] Theobald Fischer (tamże, s. 195) zwrócił już uwagę na fakt, że tak samo przedstawiał potomków Goga Al-Idrisi (1100 - 1166).

[268] Por. nota 117.

[269] Por. nota 118 i 359.

okazało się bardziej sugestywne od związku 10 pokoleń z Gogiem, stąd autor mapy genueńskiej poświęcił mu aż trzy obszerne legendy, podczas gdy termin *Magog* stoi samotnie w środku klauzury, oddzielony od pojęcia Gog. Dla tego ostatniego kartograf nie znalazł nawet miejsca w obrębie tego terytorium, umieszczając pokolenie Goga na południe od niej i czyniąc z niego zastęp karzełków atakowanych przez żurawie. W konsekwencji Gog uzyskał status elementu graficznego żartu lub złośliwej karykatury. Dawny eschatologiczny wróg ludzkości ustąpił w ten sposób miejsca wrogowi historycznemu, będącemu częścią żywej pamięci pokoleń.

Warto też zwrócić uwagę na fakt, że na zamkniętym obszarze północno-wschodniej Azji, który na mapie genueńskiej jest silnie wyeksponowany zajmując dużą część jej powierzchni, nie ma ani jednej winiety miasta. Jej mieszkańcy są zatem przedstawieni jako koczownicy, którym obce są wyższe formy życia społecznego. Rosną tam tylko drzewa (graficzna aluzja do tajgi?), symbolizując dominację natury nad kulturą, a jedyna ludzka istota widoczna na północnym wybrzeżu klauzury to popełniający samobójstwo hyperborejski starzec. Autor mapy zadbał o graficzną sugestywność obrazu azjatyckiej klauzury, którą w roku 1457 znano już znacznie lepiej niż w poprzednich okresach.

Ryc. 41A



Ryc. 41B



Ryc. 41C



Ryc. 41D



Ryc. 41E



Ryc. 41F



Ryc. 41A-F: Tzw. mapa genueńska (A: Derbent; B: Azja północno-wschodnia; C: Portae Caspiae; D: Wieże prezbitera Jana; E: Hyperborejczyk; F: Lud Goga walczący z żurawiami)[270]

[270] Źródło kopii: J.A. Wendt, *Skarby kartografii*, red. nauk. L. Szaniawska, Warszawa 2013, 70-71.

*

Mapa z „Rudimenta novitiorum" oraz pierwsza niemieckojęzyczna mapa świata wykonana techniką drzeworytniczą przez Hansa Rüsta (floruit: 1472-1497), skopiowana w końcu XV w. przez Hansa Sporera (floruit: 1487-1510)[271], zawierają uproszczony schemat wcześniejszych map. Pierwsza z nich (ryc. 42) posiada graficzne odwołanie do znanej sceny kanibalizmu widocznej na mapie z Ebstorf (ryc. 33F. 34 i 46B)[272], którą uzupełnia odpowiednia legenda oraz kilka innych legend odnoszących się do antropofagów[273]. Do praktykowanego w tej części ekumeny ludożerstwa odwołują się także legendy na mapie z Hereford (ryc. 38A-B i 46C)[274] i na mapie z Koblencji (ryc. 46D)[275]. Na mapie w „Rudimenta novitiorum" kanibalem jest jednak nie człowiek jako taki, lecz zdeformowana istota człekokształtna, przypominająca Psiogłowca. Jest to zatem znaczące odejście od eksponowanej wcześniej idei kanibalizmu *sensu stricto*. Druga mapa (ryc. 43), czyli kartogram H. Sporera, z pomocą rysunku i niemieckojęzycznej legendy mówi, że w czeluściach Gór Kaspijskich został zamknięty Gog i Magog. Oba schematy są bardzo uproszczone i poza wymienionymi elementami nie posiadają ani na poziomie graficznym, ani tekstualnym żadnych innych reminiscencji wcześniejszych idei związanych z północno-wschodnią klauzurą ekumeny. Są jednak bez wątpienia ich dalekim echem.

Ryc. 42



Ryc. 43



Ryc. 42: Mapa z „Rudimenta novitiorum" (1475)[276]; ryc. 43: Mapa Hansa Rüsta (ok. 1480)[277]

[271] Źródło oryginału mapy Hansa Sporera: Waszyngton, National Gallery of Art. Rosenwald Collection, sygn. 1943.3.645 (wielkość karty oryginału: 389 x 287 mm; data powstania: ok. 1500). Por. Campbell, *The Earliest Printed Maps*, s. 79. 82 i [171], ryc. 30. Por. też Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, s. 285, nota 257.

[272] Por. nota 131.

[273] Por. nota 126 i 130.

[274] Por. nota 198-199.

[275] Por. nota 281.

[276] Źródło kopii: J. Goss, *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, mit einer Einführung von V. Scott, über. von E. Heinemann und R. Tiffer, Braunschweig 1994, 38, ryc. 2.8.

[277] Źródło kopii: Goss, *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, s. 39, ryc. 2.9.

* * *

Za jednoelementową grupę warto uznać niedokończoną, a datowaną po roku 1300 mapę z Koblencji[278]. Mapa ta, jak widać, posiada specyficzny prostokątny kształt (ryc. 44A). W jego prawym górnym rogu, a zatem na południowym wschodzie, widnieją trzy krótkie legendy wpisane w trzy schematycznie przedstawione wyspy: *Insula*, *Insula* [sic!], *Frondisia insula*[279]. Na dalekim wschodzie (ryc. 44B), tuż pod winietą rajskiego drzewa, znajduje się długa legenda: *Quinque milia civitatum in India dicuntur, quas inhabitant gentes monstruose*; pod nią zaś, oddzielona falistą linią przypominającą pasmo górski, widnieje legenda: *Asia maior*; na lewo od tych dwóch tekstów znajduje się schematycznie narysowana rzeka podpisana jako *Ganges fluvius*; natomiast na lewo od Gangesu znajduje się seria następujących legend: *India*, poniżej *Seres*, pod tym zaś *Alexandria* wraz z winietą[280]. Najważniejsza z punktu widzenia niniejszych analiz jest trzecia grupa legend (ryc. 44C). Pierwszy ciąg legend tej grupy rozpoczyna się w prawym górnym rogu, a inicjuje go otoczony z jednej strony falistą linią łańcuchów górskich, z drugie zaś (czyli od wschodu) oceanem tekst: *Serasinites visus hominum fugiunt montibus inclusi* (ryc. 45A-B). Pod nim w zbliżonym do prostokąta kartuszu umieszczono termin *Alexandria*, zaś na lewo od niego schemat rzeki określonej jako *Oxus fl*[*uvius*] (ryc. 45A i C). Oba te elementy na zachodzie stykają się *Caspium mare*. Drugi ciąg legend trzeciej grupy rozpoczyna się również na wschodnich, przylegających do oceanu rubieżach. Tu na lewo od legendy dotyczącej *Serasinites*, nad samym brzegiem oceanu znajduje się termin *Boreum*, a bezpośrednio pod nim nazwa *Botri portus*. Z kolei w pewnym odstępie pod tą ostatnią nazwą umieszczono czteropiętrową sekwencję otoczonych quasi-kartuszami legend (od góry): 1) *Hircani canibus et volucribus semivivos cognatos devorandos proiciunt*; 2) *Tybarei quos dilexerunt senes, in patibulis suspendunt*, 3) *Cenocefali*, 4) *Scitia*. Do owych quasi-kartuszy przylega z lewej strony jeszcze jedna długa legenda: *Massagete et Derbes parentes valde senes devorant*. Wreszcie na samym dole, czyli na zachodzie, jest dobrze widoczny wciśnięty między ocean północny a *Caspium mare* półwysep. Od reszty północno-wschodniego *Barbaricum* oddziela go potężny mur wzniesiony po stronie wschodniej o blankach zwróconych do zewnętrz. Natomiast od strony morza nie widać żadnej bariery. Jednak legenda zlokalizowana wewnątrz zamkniętego murem półwyspu wspomina góry jako zasadniczy element blokujący

[278] Źródło oryginału: Koblenz, Stadtbibliothek, MS 155, fol. 77^{v} (wielkość oryginału: 195 x 138 mm; data powstania: po 1300). Tekst legend mapy: A.-D. von den Brincken, *Spuren einer kartographierten Monstrenwelt neben einer Kosmos-Darstellung in der Sammelhandschrift 155 der Koblenzer Stadtbibliothek (um 1300)*, w: *Bürgerbibliothek seit 1827. Jubiläumsschrift zum 175jährigen Bestehen der Stadtbibliothek Koblenz*, hrsg. von U. Theuerkauf, Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Koblenz 46, Koblenz 2002, 94-96 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 616-617). Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 168-169.

[279] Tekst legendy za: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 169.

[280] Tekst legendy za: tamże, s. 169.

i brzmi: *Antropofagi id est Exedones, idem sunt in montibus ab Alexandro inclusi, humanis carnibus vescuntur* (ryc. 45D i 46D)[281].

Ryc. 44A Ryc. 44B Ryc. 44C



Ryc. 44A-C: Mapa z Koblencji(A: całość; B: część północno-wschodnia i wschodnia; C: podwójna klauzura północno-wschodniej Azji)[282]

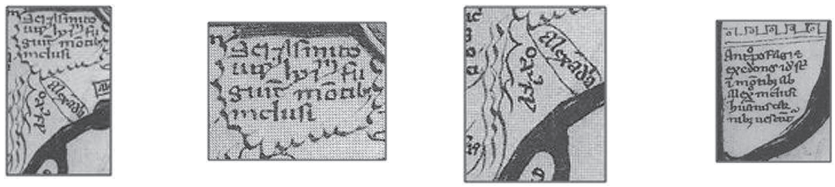
Warto zwrócić uwagę na fakt, że rysownik tej zaledwie rozpoczętej mapy wyszedł od przedstawienia świata dzikich scytyjskich barbarzyńców. Z drugiej strony można powiedzieć, że zaczął tworzyć swą mapę od lewego, górnego rogu karty, a zatem zgodnie z regułami jej zapisywania. Czy była to niepisana reguła? Z kolei teksty legend to zbiór klasycznych etno-geograficznych toposów literackich dotyczących skrajnego okrucieństwa. Autor kumulując owe toposy zastosował również na tym obszarze system podwójnej klauzury. Zapewne, aby ułatwić sobie to zadanie, przedstawił całe terytorium północno-wschodniej Azji w formie półwyspu przy pomocy wciętego głęboko w ląd Morza Kaspijskiego (ryc. 44B). W ten sposób wyznaczył miejsce dla pierwszej bariery między wchodnim oceanem a głęboko wchodzącym w obszar Azji Morzem Kaspijskim. Nie wprowadził przy tym do swej koncepcji Wrót Kaspijskich. Stosowaną na wcześniejszych mapach barierę zbudowaną z pasm górskich zastąpił otoczonym górami i oceanem krajem zamieszkałem przez *Serasinites* (ryc. 45A-B), którzy nie mają żadnych cech barbarzyńskich, a są tylko *montibus inclusi*. Naturalna bariera gór jest więc ich obroną a nie zamknięciem. Ponieważ jednak ich terytorium nie zamykało całej nasady półwyspu barbarzyńców, przestrzeń między ich krajem a *Caspium mare* zamknął rysownik „na dwa spusty" przy pomocy *Oxus fl*[*uvius*] i Aleksandrii (ryc. 45A i C). Można odnieść wrażenie, że *Alexandria* miała stać się w tym systemie substytutem *Portas Caspias*. W ten sposób, na bazie przeszkód naturalnych oraz zbudowanego ludzką ręką miasta, powstała klauzura dla całego półwyspu. Należało jednak unieszkodliwych jeszcze ostatniego, najgroźniejszego z topicznych wrogów ludzkości. Tych zablokował zgodnie z tradycją „Mur Aleksandra" na zachodnim cyplu półwyspu, którego jednak od strony morza nie otaczają (tradycyjnie) góry, co można tłumaczyć niedokończeniem

[281] Tekst legendy za: tamże, s. 168-169. Por. nota 126. 130-131 i 198-199.

[282] Źródło kopii: Brincken, *Spuren einer kartographierten Monstrenwelt*, s. 95. Por. taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 46.

kartogramu. W obrębie tej drugiej klauzury nie znaleźli się jednak *Gog et Magog*, czy też *fili Caim maledicti*, lecz *Exedones* (ryc. 45D i 46D). Tradycyjnie jednak przypadła im rola kanibali, czyli barbarzyńców *par excellence*. Autor mapy nie zapomniał także o synonimach deformacji ludzkiego ciała. Zostali nimi *Cenocefali* – Psiogłowcy.

Ryc. 45A Ryc. 45B Ryc. 45C Ryc. 45D



Ryc. 45: Klauzury mapy z Koblencji[283]

Niedokończona mapa z Koblencji, jak widać na załączonych kopiach, ogranicza się *de facto* do klauzury północno-wschodniej Azji. To tu mieszkają rasy barbarzyńskie, podczas gdy sąsiednie Indie zamieszkują *gentes monstruose*. Wprowadzone legendy tworzą klimat grozy, który potęguje schemat podwójnej klauzury. Szczególnie godna uwagi jest druga bariera. Występuje ona na czterech zachowanych mapach. Są to: mapa Henryka z Moguncji czyli mapa z Sawley (ryc. 28A-B. 46A i tab. III/1), mapa z Ebstorf (ryc. 33F. 34. 46B i tab. III/2), mapa z Hereford (ryc. 38A-B. 46C i tab. III/3) i mapa z Koblencji (ryc. 44C. 45D. 46D i tab. III/4). Przy czym na dwóch pierwszych mapach za drugą, mającą *grosso modo* kształt kwadratu klauzurą umieszczono ludy określone mianem *Gog et Magog* (ryc. 46A-B). Na trzeciej mapie są to *fili Caim maledicti* (ryc. 46C), zamknięci w obrębie nieregularnego czworoboku. Wreszcie na ostatniej, jak wyżej podkreślono, *Exedones* (ryc. 46D), których terytorium ma schemat zbliżony do trójkąta. Wspólnym mianownikiem tych figur geometrycznych jest to, iż występują zawsze w roli półwyspu. Natomiast wspólną cechą dopiero co wymienionych ludów jest kanibalizm, a zatem ekstremalny objaw barbarzyństwa. Warto dodać, że bariera, która oddziela te ludy od reszty ekumeny, jest na wszystkich powyższych kartogramach częściowo naturalna – góry, a częściowo wzniesiona ręką ludzką – „Mur Aleksandra". Wszystkie te cechy tworzą pewien mnemotechniczno-graficzny rytm, który pozwala widzowi tych map stosunkowo łatwo odnaleźć ten obszar nawet w gąszczu innych detali danej mapy. Schemat ten posiada więc wszelkie znamiony toposu graficznego używanego przez kartografów średniowiecznych na przestrzeni kilku stuleci. W ten sposób topos literacki znalazł swe graficzne dopełnienie i stał się łatwy do zapamiętania dla każdego, bez względu na stopień skolaryzacji.

[283] Źródło kopii: por. nota 282.

Ryc. 46A Ryc. 46B Ryc. 46C Ryc. 46D



Ryc. 46A-D: Druga klauzura na zachowanych mapach średniowiecznych
(A: Mapa Henryka z Moguncji[284]; B: Mapa z Ebstorf[285];
C: Mapa z Hereford[286]; D: Mapa z Koblencji[287])

* * *

Obok map o bardzo bogatej grafice dotyczącej tzw. ludów zamkniętych, istnieje osobna seria map średniowiecznych zawartych w „Liber Floridus" – średniowiecznej encyklopedii skompilowanej około roku 1120 przez Lamberta (1061 - 1125), benedyktyna, kanonika katedry Notre-Dame w Saint-Omer (departament Pas-de-Calais). Oryginał dzieła, który zawiera kilka map, jest przechowywany w bibliotece uniwersyteckiej w Gandawie[288]. Nie wszystkie kopie tego traktatu posiadają także kopie map. Jednak siedem z nich zostało zaopatrzonych również w kopie kartogramów[289]. W kolejności chronologicznej są to następujące rękopisy: 1) manuskrypt z Wolfenbüttel[290], 2) z Paryża[291], 3) z Lejdy[292], 4) z Genui[293], 5) z Chantilly[294], 6-7) oraz dwa manuskrypty z Hagi[295].

---

[284] Źródło przerysu, por. nota 81. Tekst legendy, por. nota 78.

[285] Źródło kopii, por. nota 132. Tekst legendy, por. nota 131.

[286] Źródło kopii, por. nota 185. Tekst legendy, por. nota 198-199.

[287] Źródło kopii, por. nota 282. Tekst legendy, por. nota 281.

[288] Gandawa, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Ms 92 (wielkość karty pergaminu: 310 x 200 mm; data powstania: ok. 1120). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 115 (43, 1).

[289] Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 111-116 (Section 43); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 185-193 (XIII 1-6). Por. też Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 216-217.

[290] Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Ms Guelf. 1 Gudenus Lat. (wielkość karty pergaminu: 435 x 295 mm; data powstania: koniec XII w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 115 (43, 2).

[291] Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 8865 (wielkość karty pergaminu: 460 x 300 mm; data powstania: ok. 1260). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 115 (43, 3).

[292] Lejda, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Ms. Voss. Lat. F. 31 (wielkość karty pergaminu: 230 x 320 mm; data powstania: ok. 1290). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 115 (43, 4) i tab. X (L).

[293] Genua, Biblioteca Durazzo Giustiniani, Ms A IX 9 (wielkość karty pergaminu: 400 x 300 mm; data powstania: XIV w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 115-116 (43, 5).

[294] Chantilly, Musée Condé, Ms 1596 (wielkość karty pergaminu: 500 x 360 mm; data powstania: poł. XV w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 116 (43, 6).

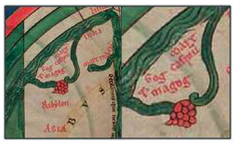
[295] Pierwszy rękopis: Haga, Koninklijke Bibliotheek, Ms 72 A 23 (dawniej: Y 392) (wielkość karty pergaminu: 400 x 285 mm; data powstania: 1460). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 116 (43, 7). Drugi rękopis: Haga, Koninklijke Bibliotheek, Ms 128 C 4 (dawniej: Y 407)

Z punktu widzenia niniejszych analiz najważniejsze są dwie zachowane w dopiero co wymienionych rękopisach mapy. Jest to tzw. *Globus Terre* oraz tzw. hemisferyczna mapa świata. Ich graficzne przedstawienia pochodzą z manuskrypt z Wolfenbüttel[296]. *Globus Terre* w północno-wschodniej części ekumeny posiada rodzaj półwyspu, na którym widnieją dwie dobrze czytelne legendy: *Mare Caspium* oraz *Gog et Magog* (ryc. 47A). Z kolei tzw. hemisferyczna mapa świata posiada na północnych kresach półwysep wypełniony legendą, która brzmi: *Hic inclusit Alexander regna XXXII* (ryc. 47B). Oba te półwyspy są dość nietypowe, ponieważ nie „wystają" poza masę kontynentalną, lecz, jak widać, stanowią jej integralną część, choć z resztą ekumeny łączy jej tylko wąski pas lądu, który dodatkowo jest blokowany górami. To specyficzne przedstawienie graficzne półwyspu mogło być niejako narzucone przez samą koncepcją tych kartogramów. Z drugiej zaś strony koncepcja ta mogła stać się źródłem inspiracja dla innych kartografów. Warto też podkreślić fakt, że Lambert z Saint-Omer nie „skumulował" obu półwyspów na jednej mapie, lecz radykalnie rozdzielił motyw *Gog et Magog* od motywu *inclusae nationes*. Takie graficzne potraktowanie tego zagadnienia około roku 1120 mogło być inspiracją m.in. dla autora mapy z Sawley, dając mu asumpt do wizualizacji podwójnej klauzury na jednym kartogramie (ryc. 19), którą następnie przejęli rysownicy innych analizowanych wyżej map (ryc. 46A-D i tab. III/1-4). Elementem inspirującym jest również wspomniane wyżej wkomponowanie obu półwyspów w masę kontynentalną. Sugeruje to realną, geograficzną przynależność tych nacji do ludów ekumeny jako takiej. Późniejsze mapy, stosując podwójną klauzurę, starały się niewątpliwie pokazać, że separacja ta nie jest (zaledwie) różnicą stopnia, lecz stanowi zupełnie inną jakość. Należy także zwrócić uwagę na kształt obu półwyspów, który w przypadku siedzib Goga i Magoga przywodzi na myśl trójkąt, zaś w przypadku tzw. ludów zamkniętych prostokąt. Ponieważ jednak inspirująca rola map Lamberta z Saint-Omer pozostaje w sferze hipotez, stąd potraktowano je tutaj jako osobnę kategorię, a nie jako element chronologicznego ciągu map, jak to miało miejsce wyżej.

(wielkość karty pergaminu: 375 x 270 mm; data powstania: 1512). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 116.

[296] *Globus Terre* - źródło oryginału: Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Ms Guelf. 1 Gudenus Lat., fol. 59^{v}-60^{r} (średnica oryginału: 375 mm). Tzw. hemisferyczna mapa świata - źródło oryginału: Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Ms Guelf. 1 Gudenus Lat., fol. 69^{v}-70^{r} (średnica oryginału: 392 mm). Tekst legend tej ostatniej mapy: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 47-51; R. Uhden, *Die Weltkarte des Martianus Capella*, „Mnemosyna" 3 ser., 3 (1936) 122-124; D. Lecoq, *La Mappemonde du Liber Floridus ou La Vision du Monde de Lambert de Saint-Omer*, „Imago Mundi" 39 (1987) 17.

Ryc. 47A



Ryc. 47B



Ryc. 47A-B: *Globus Terre* (A) i tzw. hemisferyczna mapa świata (B) z „Liber Floridus" Lamberta z Saint-Omer (A: *Gog et Magog*; B: *inclusae nationes*)[297]

***

Wracając zaś do chronologicznego toku niniejszych analiz należy zwrócić uwagę na przedstawiania klauzury północno-wschodniej Azji na zachowanych kopiach *mappaemundi* autorstwa działającego w Wenecji kartografa Pietro Vesconte (floruit: 1310-1330). Był on jednym z pionierów w zakresie map morskich[298], lecz zachowało się także przynajmniej 10 kopii mapy ekumeny jego autorstwa, sporządzonej około roku 1320 i zawierającej wiele nowatorskich elementów kartograficznych. Mapą tą silnie inspirował się Paulinus Minorita (ok. 1270 - 1344), przedstawiając obraz ekumeny w traktacie „Chronologia magna". Została ona także włączona w dzieło Marino Sanudo Starszego (ok. 1260 - 1338) „Liber secretum fidelium Crucis"[299]. Wszystkie rękopisy, w których znajdują się owe mające kształt koła i zorientowane ku wschodowi kopie[300], są datowane na sam początek trzeciej dekady XIV wieku.

[297] Źródło kopii: http://diglib.hab.de/mss/1-gud-lat (Handschriftendatenbank. Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel) [dostęp: 02.11.2015].

[298] Por. Fischer, *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten*, s. 100-102. 111-116; K. Kretschmer, *Marino Sanudo der Ältere und die Karten des Petrus Vesconte*, „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin" 26 (1891) 352-370; tenże, *Die italianischen Portolane des Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Kartographie und Nautik*, Veröffentlichungen des Instituts für Meereskunde und des Geographischen Instituts an der Universität Berlin 13, Berlin 1909, 110-116; *Pietro Vesconte. Seekarten*, mit einem Geleitwort von O. Mazal, Einführung von L. Pagani, Würzburg 1978, 19; T. Campbell, *Portolan Charts from the Late Thirteenth Century*, w: *The History of Cartography*, vol. 1: *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. by J.B. Harley and D. Woodward, Chicago & London 1987, 371-463 (spec. s. 406-409 i 416).

[299] Por. A.-D. von den Brincken, *Mappa mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters" 24 (1968) 154-156 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 51-52).

[300] Są to następujące manuskrypty: 1) Bruksela, Bibliothèque Royale Albert I^{er}, Ms 9347-8, fol. 162^{v}-163^{r} (średnica oryginału: 355 mm), 2) Bruksela, Bibliothèque Royale Albert I^{er}, Ms 9404-5, fol. 173^{v}-174^{r} (średnica oryginału: 325 mm), 3) Florencja, Biblioteca Medicea Laurentiana, Plut. 21. 23, fol. 138^{v}-139^{r} (średnica oryginału: brak danych), 4) Londyn, British Library, Egerton Ms 1500, fol. 3^{r} (wielkość folium pergaminu: 290 x 380 mm), 5) Londyn, British Library, Add. Ms 27376, fol. 8^{v}-9^{r} (średnica oryginału: 350 mm), 6) Oxford, Bodleian Library, Ms Tanner 190, fol. 203^{v}-204^{r} (średnica oryginału: 265 mm), 7) Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms Lat. 4939, fol. 9^{r} (*średnica oryginału:* 320 mm), 8) Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Palat. Lat. 1362A, fol. 1^{v}-

Mapa ta posiada zupełnie różną od dotychczasowej koncepcję podziału terytorium klauzury północno-wschodniej Azji (ryc. 48A-C)[301]. Uderza rewolucyjna wręcz zmiana biegu pasm górskich, uznanie Morza Kaspijskiego za zamknięty i bardzo odległy od północnego oceanu akwen śródlądowy oraz ostrożnie wyartykułowana idea istnienia innych dużych zbiorników wodnych na wschód od Morza Kaspijskiego (Jezioro Aralskie?) w postaci drugiego akwenu podpisanego terminem *Mare Caspium*. Zmiany te powodowały, że *Portae Caspiae* nie oddzielały już obszaru północno-wschodniej Azji od reszty ekumeny, lecz stały się elementem linii demarkacyjnej między północną a południową częścią zamieszkałej ziemi (ryc. 48A). Noszą one teraz nazwę *Porte ferree*, a obok widnieją trzy inne dobrze czytelne legendy: *Georgia* (2 x), *Colcia* i *Euxinus Pontus* (ryc. 48B). Natomiast na kresach północno-wschodnich nie ma już ogromnej zamkniętej klauzury, lecz duży zamknięty od północy i zachodu górami półwysep (ryc. 48C i tab. III/5), wewnątrz którego znajduje się legenda: *Hic ferunt inclusi Tartari*. Zamykające ją od zachodu góry posiadają na jednym ze swych szczytów po stronie zewnętrznej słabo widoczny kasztel, opatrzony następującym podpisem: *Castrum Gog et Magog*. Po drugiej stronie kasztelu, wzdłuż wspomnianego grzbietu górskiego wpisano dodatkowy tekst: *Carab terra destructa*. Z kolei obszar jest określony jako *Sitia*[302].

Z punktu widzenia niniejszych analiz kilka elementów zasługuje w tej koncepcji kartograficznej na szczególną uwagę. Sam termin *Porte ferree* nie posiada jednoznacznej genezy. Danielle Lecoq pragnie widzieć ojcem chrzestnym tego pojęcia Józefa Flawiusza (37 - ok. 100)[303]. Jednak bliższe prawdy wydaje się powiązanie genezy tego pojęcia w kartografii średniowiecznej z „Itinerarium" Wilhelma z Rubruk. Wilhelm pisze bowiem o *Porta ferrea* w kontekście czynów Aleksandra Macedońskiego, lokalizując je właśnie między Morzem Kaspijskim a Kaukazem[304]. Jednak w dziele tegoż Rubruka

---

2^{r} (średnica oryginału: ok. 260 mm), 9) Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Reg. Lat. 548, fol. 138^{v}-139^{r} (średnica oryginału: brak danych), 10) Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. Lat. 2972, fol. 112^{v}-113^{r} (średnica oryginału: 270 mm). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 246 (54, 4-13). Tekst legend map: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 132-136. Fragmenty tekstu legend mapy: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident* (hasła w porządku alfabetycznym).

[301] Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. Lat. 2972, fol. 112^{v}-113^{r}. Por. nota 300.

[302] Tekst wszystkich przytoczonych wyżej legendy za: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 134-135. Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 101; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 224.

[303] Flavius Iosephus**,** *Antiquitates Iudaicae* XVIII 97, w: idem, *Opera omnia*, vol. 4: (*Libri XVI-XX*), rec. S.A. Naber, Lipsiae 1893, 153, 31, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962, 844. Por. D. Lecoq, *L'image d'Alexandre à travers les mappemondes médiévales (XII^{e}-XIII^{e} siècles)*, „Geographia Antiqua" 2 (1993) 99. Por. też Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 224.

[304] Guillelmus de Rubruc, *Itinerarium Willelmi de Rubruc* XIV 3, w: *Sinica Franciscana*, red. Wyngaert, vol. I, s. 200, tłum. Olszewski, s. 99: […] *est porta ferrea, quam fecit Alexander ad ex-*

znajduje się również dystynkcja, na którą zwykle nie zwraca się uwagi. Otóż zamykając niejako swe uwagi na temat *Porta ferrea* napisał: *Ista solebant esse claustra Alexandri feras gentes cohibentia, hoc est pastores de solitudine, ut non possent ingredi super terras cultas et civitates. Alia sunt claustra in quibus sunt iudei, de quibus nichil certum potui addiscere*[305]. Wilhelm wprowadził w ten sposób wyraźną dystynkcję między *Porta ferrea* (zwaną też *claustra Alexandri*) a *claustra in quibus sunt iudei*, pozostawiając otwartą kwestię lokalizacji tych ostatnich. W ten sposób dał asumpt do kartograficznych spekulacji. Tenże pisząc na temat Morza Kaspijskiego stwierdza: […] *non est verum quod dicit Ysidorus*[306] *quod sit sinus exiens ab occeano. Nusquam enim etangit occeanum, sed undique circumdatur terra*[307]. W kwestii śródlądowego charakteru tego akwenu wypowiedział się Wilhelm z Rubruk wykorzystując swój autorytet naocznego świadka. Jego opis podróży, który ujrzał światło dzienne zapewne pod koniec roku 1255 lub nieco później nie wywołał początkowo, jak widać z zachowanych map z tego okresu, większego odzewu wśród kartografów. Jednak mapa Pietro Vesconte świadczy o tym, że tezy misjonarza-podróżnika zyskały w końcu pewne znaczenie, wzmocnione zapewne relację Marco Polo (15 IX 1254 - 8 I 1324) z roku 1298[308]. Wrota Kaspijskie wróciły niejako na swoje miejsce, czyli między Kaukaz a Morze Kaspijskie, przyjmując turecką nazwę w łacińskim przekładzie: *Porta ferrea*[309]. Pozostała jednak hołubiona przez pokolenia wizja dawnej klauzury północno-wschodniej Azji. Pietro Vesconte zdołał usunąć tworzące ją górskie pasma i wyakcentować swoistą jedność Euroazji. Zdecydował się jednak z jakiś względów zachować ów sławny półwysep kanibali, na którym ulokowani zostali *Tartari*. Nazwę tę zaczerpnął prawdopodobnie także od dominikańskich i franciszkańskich misjonarzy, konfratrów Wilhelma Rubruka[310]. Umieścił ich na półwyspie, czyli

cludendas barbaras gentes de Persida, […]; tamże XVIII 4, s. 211, tłum. Olszewski, s. 107; tamże XIX 1, s. 211, tłum. Olszewski, s. 108: *Tota illa regio a latere occidentali istius maris [Caspii], ubi sunt porta ferrea Alexandri et montes Alanorum*, […], *solebat dici Albania*; tamże XXXVII 16. 17, s. 317-318, tłum. Olszewski, s. 189-190; tamże XXXVII 18, s. 318, tłum. Olszewski, s. 190: *Sequenti die venimus ad portam ferream quam Alexander Rex Macedo fecit, et est civitas cuius extremitas orientalis est super ripam maris [Caspii]*, […]. […] *porta ferrea a qua civitas denominatur*. Por. tamże, s. 318, nota 2: *Derbend a Turcis Demir Kapi seu porta ferrea nominatur* (por. nota 258). Por. też Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 224. Por. także nota 259.

[305] Guillelmus de Rubruc, *Itinerarium Willelmi de Rubruc* XXXVII 20, w: *Sinica Franciscana*, red. Wyngaert, vol. I, s. 319, tłum. Olszewski, s. 190. Por. W.J. Aerts, *Gog, Magog, Dogheads and Other Monsters in the Byzantine World*, s. 28-29, nota 21.

[306] Isidorus, *Etymologiae*, XIII 15, 2, PL 82, 484B; XIII 17, 1, PL 82, 486A.

[307] Guillelemus de Rubruc, *Itinerarium Willelmi de Rubruc* XVIII 5, w: *Sinica Franciscana*, red. Wyngaert, vol. I, s. 211, tłum. Olszewski, s. 107.

[308] Por. Marco Polo, *Opisanie świata*, tłum. A.L. Czerny, Warszawa 2010[4], 436 (CCXXIII). Tu mowa m.in. o właściwej „Żelaznej Bramie" i o Morzu Kaspijskim, określonym tutaj mianem „Morze Saraj".

[309] Por. nota 258 i 304.

[310] Por. nota 118. Por. też nota 108-109. 111. 116 i 255.

w dawnym miejscu separacji wszystkich kanibali. W ten sposób po zlikwidowaniu pierwszej klauzury, której istnienia nie dało się już pogodzić z ówczesnym stanem wiedzy geograficznej, postanowił zachować drugą, być może ze względu na szacunek dla tradycji. Ponieważ zaś pojęcie *Tartari* wiązało się w sposób oczywisty, jak już wspomniano wyżej, z potępieńcami z piekła rodem, Pietro Vesconte uznał ich za gorszych od Goga i Magoga. Kazał zatem zająć im miejsce na półwyspie, a dla Goga i Magoga przeznaczył na miejsce odosobnienia kasztel na jednym z wierzchołków gór separujących *Tartari* od zachodu. Wskazał tym samym na wielkość obu ludów: *Tartari* to masa koczowników potrzebująca dużej przestrzeni, pokolenie zaś Goga to zaledwie garstka, dla której wystarczy rodzaj donżonu. Mogło to również sprawiać wrażenie, że ludy Goga weszły w rolę strażnika tych piekielników, a obie społeczności skrajnych barbarzyńców trzyma w ryzach wzajemny strach. Z drugiej strony graficzne przedstawienie kasztelu Goga ma swoich prekursorów. Jest nim fragment tzw. wiktoryńskiej mapy ekumeny (ryc. 18 i 26G) oraz legenda[311] i rycina na Rotulusie z Vercelli (ryc. 31C). W tym drugim przypadku jest mowa wprost o mieście, w którym Aleksander miał zamknąć Goga i Magoga.

Generalnie zaś analizowana tutaj część mapy sugeruje, że *de facto* biblijny eschatologiczny wróg jest znacznie mniej groźny od wroga historycznego, którego obraz żył jeszcze w zbiorowej pamięci Europejczyków. Mapa Pietro Vesconte odeszła zatem daleko od tego co jeszcze niedawno przedstawiali autorzy map świata, jednak na dalekowschodnich peryferiach Azji zachowała ona swoisty rezerwat tradycji, ponieważ trudno było się z nim rozstać po tylu wiekach przyzwyczajenia, które jest przecież drugą naturą człowieka.

Ryc. 48A Ryc. 48B Ryc. 48C



Ryc. 48A-C: Północno-wschodnia Azja na watykańskiej mapie Pietro Vesconte[312]
(A: całość analizowanego obszaru; B: *Portae Caspiae*; C: *Gog et Magog*)

***

Można powiedzieć, że mapa świata Pietro Vescontego wprowadziła do kartografii pewną manierę graficznego przedstawiania klauzury północno-

[311] Por. nota 90 i 100.

[312] Źródło kopii: N. Bouloux, *Culture et savoirs géographiques en Italie au XIV^e siècle*, Terrarum Orbis 2, Turnhout 2002, ryc. 1.

wschodniej Azji. Jej mutacją wydaje się być zorientowany ku północy „Atlas Kataloński", będący prawdopodobnie dziełem żydowskiego kartografa Abrahama Cresquesa (ok. 1325 - ok. 1387), który powstał w roku 1375[313]. Autor atlasu zrezygnował jednak z idei odciętego górami od reszty północno-wschodniej Azji półwyspu, lecz przyjął, że ów zamknięty obszar stanowi integralną część wspomnianych połaci Azji. Od reszty kontynentu oddziela zaś go szereg połączonych z sobą pasm górskich (ryc. 49A). Temu graficznemu schematowi towarzyszy następujące legenda: *Muntanyes de Caspis dins les quals Allexandri viu arbores ten alts que les saines tochaven a les nuus e aquí cuidà morir, sinó que Setanat l'en gità per la sua art a per la sua art endoý aquí los tartres Gog e Magog e per éls féu les ·II· images de matall, los demunt scrits. Ítem encloy aquí molts diverses generacions de gens qui no dupten a manjar tota carn crua, e aquesta és la generació ab què vendrà Antichrist e la lur fi serà foc qui avalar[à] del cel qui·ls confondrà*[314]. Wynika z niej, że klauzurę północno-wschodniej Azji tworzą Góry Kaspijskie, gdzie swego czasu Aleksander miał zobaczyć tak wysokie drzewa, że ich wierzchołki sięgały chmur. Tutaj też był Macedończyk bliski śmierci, jednak szatan wyrwał go z jej ramion. Tak uratowany władca zamknął za barierą Gór Kaspijskich ludy zwane *tartres* (łac. *Tartari*), potomków Goga i Magoga. Kazał też sporządzić dwa posągi z metalu (stojące na straży tej klauzury). Prócz wymienionych *tartres* za rzeczoną barierą znalazło się jeszcze wiele innych ludów, które żywią się surowym mięsem. Ten konglomerat barbarzyńskich plemion opuści ostatecznie miejsce swego odosobnienia pod wodzą Antychrysta, a zatem w czasach eschatologicznych, i zostanie definitywnie zniszczony ogniem

[313] Źródło oryginału: Paryż, Bibliothèque Nationale, Ms Espagnol 30 (wielkość oryginału: 650 x 3000 mm; data powstania: ok. 1375). Tekst legend mapy: *Mapamundi. Der katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, hrsg. und kommentiert von G. Grosjean, Dietikon-Zürich 1977; *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, mit einer Einführung und Übersetzungen von H.-Ch. Freiesleben, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und der Reisen 11, Stuttgart 1977. Niestety obie te pozycje były niedostępne autorowi niniejszego artykułu. Fragmenty tekstu legend mapy: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident* (hasła w porządku alfabetycznym). Przekład francuski tekstu legend mapy: J. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, Bruxelles 1857 [reprint: Amsterdam 1966], 48-67.

[314] Tekst legendy za: Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog*, s. 264. Tekst ten w wersji oryginalnej cytują także: P. Falchetta, *Fra Mauro's World Map with Commentary and Translation of the Inscriptions*, Terrarum Orbis 5, Turnhout 2006, 616 (*2403); Hoogvliet, Pictura et Scriptura, s. 225, nota 272. Przekład hiszpański, por. Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog*, s. 264, nota 4: *Montañas del Caspio en las que Alejandro [Magno] vio árboles tan altos que sus copas tocaban las nubes. Aquí estuvo a punto de morir de no ser por Satanás que lo sacó de allí con su poder; y por sus trazas encerró aquí a los tártaros Gog y Magog y para ellos mandó hacer las dos imágenes de metal arriba dibujadas. También encerró aquí muy diversas gentes que no vacilan en comer todo tipo de carne cruda: de esta gente procederá et Anticristo y su fin será causado por el fuego que caerá del cielo y les confundirá*. Przekład francuski, por. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 61-62; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident*, s. 227.

niebieskim. Legenda ta wprowadza więc w logikę analizowanego tu przedstawienia graficznego cały szereg elementów niespotykanych dotąd na zachowanych mapach. Najważniejsze z nich to sojusz Aleksandra z szatanem, którego efektem miała być budowa klauzury dla potomków Goga. Warto też przyjrzeć się bliżej dwom innym elementom.

O ile bowiem identyfikacja potomków Goga z *Tartari* nie wymaga już komentarza, o tyle wspomnienie o chmurosiężnych drzewach i metalowych posągach zasługuje na kilka słów objaśnienia. Legenda mówiąc o dwóch metalowych statuach nie wyjaśnia celu ich powstania. Dodatkowa legenda na ten temat rozpoczyna się na wysokości łokcia pierwszego posągu trębacza (widoczna na ryc. 49E), lecz ona mówi tylko o tym, że posągi te powstały na rozkaz Aleksandra, który jest wielkim i potężnym królem (*Aquests son de metall, e aquests feu fer Alexandri, rey gran e poderos*)[315]. Tymczasem, jak wyjaśnia Konrad Kretschmer (28 VII 1864 - 11 XI 1945), powołując się na tekst towarzyszący podobnemu rysunkowi na Mapie z Modeny[316], statuy te cechuje monstrualne wręcz oblicze, zaś zgrzytanie ich zębów (wzmocnione tubą trąby) przeraża ludy zamknięte barierą gór[317]. Z drugiej strony posągi trębaczy są zwrócone na zachód, a zatem w stronę reszty ekumeny. To zaś przypomina znane wersy z Księgi Jeremiasza: *Confortamini filii Beniamin in medio Hierusalem et in Thecua clangite bucina* […] *quia malum visum est ab aquilone et contritio magna* (Jr 6, 1); […] *constitui super vos speculatores audite vocem tubae* (Jr 6, 17)[318]. W tej interpretacji chodzi raczej o ostrzeżenie ludzkości przed wrogiem z północy, a nie o wzmocnienie strachu potomków Goga, który ma ich powstrzymać od przekroczenia bariery gór. Połączenie dobrze znanych w średniowieczu opowieści o czynach Aleksandra z aluzją do „Księgi Jeremiasza" nie musi uchodzić za absurdalne. W cytowanej wyżej *in extenso* legendzie jest przecież mowa o tym, że to szatan ratuje Macedończyka od śmierci. Ten ostatni staje się zatem jego dłużnikiem, a tym samym częścią ciemnej strony świata. Ustawione przez niego posągi, których funkcja nie jest

[315] Tekst legendy za: Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 85 i 101. Przekład francuski, por. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident*, s. 228. Na temat genezy wizerunku posągów trębaczy, por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 82-85. Andrew R. Anderson (tamże, s. 83-84) uważał, że tym, który przeszczepił arabską legend o trębaczach na grunt kultury zachodniej, był Riccoldo da Monte di Croce (ok. 1243 - 31 X 1320). Dominikanin ten zamieścił ją w swym „Liber Peregrinacionis", napisanym między rokiem 1288 a 1291, por. Ricoldus de Monte Crucis, *Liber Peregrinacionis*, w: *Peregrinatores medii aevi quattuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg*, rec. J.C.M. Laurent, Lipsiae 1864, 119 (XI 3-13). Teza ta jest przytaczana przez niektórych współczesnych badaczy, por. Lecoq, *L'image d'Alexandre à travers les mappemondes médiévales*, s. 101; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 225. Por. też nota 346. 355 i 398.

[316] Por. nota 346.

[317] Kretschmer, *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, s. 203 i 206.

[318] Tekst Wulgaty za: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, por. nota 74.

jasno określona w tekście legendy, pełnią bardzo dwuznaczną rolę: ich zainstalowanie wiąże się z klauzurą Goga i Magoga; czy ich trąby mają wzbudzać strach potomków Goga, czy też ostrzegać mieszkańców ekumeny pozostaje kwestią otwartą. Można by powiedzieć, że mogą one równocześnie pełnić obie te funkcje. Byłaby to zatem ze strony Aleksandra swego rodzaju próba przechytrzenia szatana. Jednak mimo wszystko na Macedończyka pada głęboki cień związków ze złem. W ten sposób autor mapy postponuje idola chrześcijańskiego średniowiecza, rzucając podejrzenie na samą istotę wielkości jego czynów. Dodatkowym elementem tego fragmentu atlasu jest postać chana Kubilaja (23 IX 1215 - 18 II 1294), w tekście umieszczonej nad nim legendy zwanego *Holubeim*, przedstawiona w zielonym płaszczu z berłem i koroną na głowie (ryc. 49E). Korona ta jest repliką koron, które wieńczą zarówno skronie Antychrysta (ryc. 49C i E), jak i Aleksandra (ryc. 49D i E). Jego zaś stopy opierają się o góry dokładnie w tym samym miejscu, gdzie po drugiej stronie stoi szatan (ryc. 49E). W ten sposób autor rysunku uzyskał swoisty efekt lustrzanego odbicia. Podobny efekt występuje w przypadku postaci Aleksandra i dwóch posągów trębaczy. Z drugiej strony barwy ciał wizerunków trębaczy korespondują z barwą ciała szatana, natomiast sylwetka Macedończyka ma wiele wspólnego z sylwetką chana Kubilaja. Porównując tę konfigurację z figurami retorycznymi, można mówić o swego rodzaju graficznym chiazmie: Aleksander Macedoński - Kubilaj — szatan - posągi trębaczy. Jest to dalszy ciąg graficznego postponowania wizerunku Aleksandra. W centrum tej konfiguracji znajduje się zwrócone swą bramą na południowy-wschód, a zatem w stronę Indii miasto-twierdza.

Drugim elementem wymagającym komentarza są wspomniane wyżej chmurosiężne drzewa. Sandra Sáenz-López Pérez rozpatruje je w kategoriach estetycznych (por. ryc. 49A-C)[319]. Natomiast Konrad Kretschmer, analizując legendę z mapy modeńskiej, która w tym fragmencie jest bardzo podobna do cytowanej wyżej legendy atlasu, sugeruje rzecz następującą: *Es sind hier die beiden Orakelbäume der Sonne und des Mondes gemeint, die Alexander, an den Grenzen Indiens angelangt, um sein weiteres Schicksal in Asien befragt hätte*[320]. Sugestia ta w odniesieniu do mapy z Modeny jest łatwa do zaakceptowania, ponieważ mapa ta nie posiada graficznego obrazu rzeczonych drzew. Tymczasem analizowana tutaj sekcja „Atlasu Katalońskiego" prezentuje 11 ogromnych drzew, wyrastających między wierzchołkami gór (5 w enklawie Goga – ryc. 49B; 6 w enklawie Antychrysta – ryc. 49C). W tym kontekście trudniej jest mówić o dwóch drzewach-wyroczniach[321].

Najważniejszym elementem są jednak pasma górskie oraz to co przedstawiono w ich obrębie. Góry te zamykają klauzurę zarówno od strony lądu, jak i od strony oceanu. Takie rozwiązanie graficzne pojawia się w zachowanej

[319] Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog*, s. 265.

[320] Kretschmer, *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, s. 206.

[321] Por. nota 320.

spuściźnie kartograficznej po raz pierwszy. Co więcej, obszar klauzury północno-wschodniej Azji został podzielony na dwie części: enklawę Goga (ryc. 49B) i enklawę Antychrysta (ryc. 49C). Ta pierwsza jest całkowicie odseparowana od reszty ekumeny, natomiast enklawa Antychrysta posiada wkomponowaną w pasmo górskie bramę w formie ufortyfikowanego miasta-twierdzy lub kasztelu (ryc. 49D), który jest flankowany przez cztery wspomniane wyżej postacie. Aleksander wskazuje palcem prawej ręki na miasto-twierdzę, jakby powierzając to miejsce pieczy szatana. Kusi, aby w mieście tym widzieć Aleksandrię, fundację Macedończyka, podobnie jak ma to miejsce na tzw. wiktoryńskiej mapie ekumeny (ryc. 26G). Graficzne usytuowanie tej winiety przywołuje też rozwiązania z Rotulusa z Vercelli (ryc. 31C) i z mapy Pietro Vesconte (ryc. 48C). Nazwa na pierwszej z przywołanych tutaj map jest jednak w znacznym stopniu zatarta, a propozycja jej rozczytania brzmi: *Ottorogorra*. Natomiast towarzysząca jej legenda[322] przedstawia to miasto jako miejsce, gdzie Aleksander zamknął Goga i Magoga, a także wspomina o Antychryście. Jednak i ona uległa w znacznym stopniu zatarciu i jej pełne odczytanie jest dziś niemożliwe. Z kolei mapa Pietro Vesconte posiada legendę, która budowlę tę określa jako *Castrum Gog et Magog*[323]. Tradycja kartograficzna wiązała zatem to miasto, czy też kasztel niemal zawsze z Aleksandrem. Jednak nigdy dotąd nie przywołano tutaj obok Macedończyka ani werbalnie ani graficznie postaci szatana.

W ramach klauzury północno-wschodniej Azji enklawa Antychrysta posiada, jak już wspomniano, możliwość komunikacji z resztą ekumeny. Jego starannie dopracowana graficznie figura dominuje w centrum tego obszaru (ryc. 49A i C). W egzegezie średniowiecznej Antychryst to fałszywy prorok udający Chrystusa[324]. Tutaj jest to niemal *alter Christus*, jak głosi tekst legendy, która znajduje się w prostokątnej ramce umieszczonej na otwartym oceanie naprzeciw enklawy Antychrysta. Dotyczy ona właśnie jego i brzmi następująco: *Antechrist. Aquest serà nudrit en Goraym de Galilea e con haurà ·XXX· anys començarà a preicar en Jherusalem e contra tota veritat dirà que ell és Christ fill de Déu viu. e diu-se que rehedifficarà lo Temple*[325]. Scena, która widnieje w atlasie, przedstawia Antychrysta trzymającego w obu rękach suche gałązki, cudownie pokryte złotymi owocami. Po prawicy i lewicy fałszywego proroka stoją i patrzą na niego w zachwycie zwiedzione tym domniemanym cudem dwie grupy ludzi. Po jego prawej stronie stoją osoby świeckie.

[322] Por. nota 90. Por też nota 100 i 311.

[323] Por. nota 302.

[324] Por. Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog*, s. 268.

[325] Tekst legendy za: Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog*, s. 271. Przekład hiszpański, por. tamże, s. 271, nota 38: *Anticristo. Éste será criado en Goraym de Galilea, y cuando tenga treinta años empezará a predicar en Jerusalén; contrariamente a la verdad, proclamará que él es Cristo, hijo de Dios vivo, y se dice que reedificará el Templo*. Przekład francuski, por. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 62.

Hierarchiczną strukturę tej grupy podkreśla wysokość poszczególnych figur oraz tzw. miejsce w szeregu. Na pierwszym planie stoją trzy osoby, w tym dwaj królowie. Najwyższy wzrostem posiada koronę cesarską, która w środku ma dodatkowo spiczasty kaptur koloru czerwonego, zdobiony złotymi ornamentami, a jego płaszcz jest zielony podobnie jak płaszcz Kubilaja. Drugi posiada koronę bez wewnętrznego kaptura, podobną do korony Antychrysta, Aleksandra Macedońskiego i Kubilaja, zaś okrywający go płaszcz ma kolor głębokiego błękitu, podobnie jak płaszcz Antychrysta i Aleksandra Wielkiego. Ostatni z eksponowanej trójki nosi na głowie biret, a kolor jego płaszcza odpowiada barwie pomarańczowej tuniki Antychrysta. Obok nich stoi sześć osób znacznie niższych, wśród których da się wyróżnić cztery kobiety i dwóch mężczyzn, przy czym ci ostatni stoją bliżej fałszywego proroka. Ogółem lajkat jest reprezentowanz przez 9 postaci. Z kolei po lewej stronie Antychrysta stoją osoby duchowne. Na ich czele znajduje się dwóch dostojników z pastorałami w ręku. Pierwsza postać, ubrana w zielony płaszcz (jak Kubilaj i pierwszy z królów) z mitrą na głowie, to biskup. Za nim stoi druga, której za nakrycie głowy służy kapelusz kardynalski. Za nim stoją trzy mniszki w czarnych habitach, których wizerunki nie ustępują wysokością wspomnianym wyżej hierarchą. Dwie z nich wyciągają ręce, jakby chciały sięgnąć po złociste owoce fałszywego cudu Antychrysta, przywodząc w ten sposób wspomnienie gestu Ewy. Między hierarchami a mniszkami stoi trzech mnichów w białych szatach, którzy wzrostem ustępują wyraźnie zarówno tym pierwszym, jak i mniszkom. Jednak mniszki zostały *de facto* umieszczone na trzecim planie, za biskupem, kardynałem i zakonnikami. W ten sposób autor tego rysunku wprowadził podwójną hierarchię wśród prezentowanych postaci. Białe szaty mnichów mogą też sugerować, że zostali oni nieświadomie wciągnięci przez hierarchów w orszak Antychrysta. Ogółem duchowieństwo świeckie i zakonne reprezentuje tutaj 8 figur.[326] Enklawę Antychrysta można też widzieć nieco inaczej. Przedstawiono tutaj bowiem swoisty hołd trzech króli połączony z hołdem pasterzy […] Kościoła. Łącznie czciciele Antychrysta to 17 postaci, z czego 10 to mężczyźni, a 7 stanowią kobiety. Z ich ubiorów wynika jasno, że są to przedstawiciele wyższych klas społecznych. Sens tego rysunku był niewątpliwie czytelny przynajmniej dla ludzi z kręgu autora atlasu. W swej warstwie najbardziej oczywistej jest to ironiczny, przeniesiony w scenerię toposu o tzw. zamkniętych ludach obraz społeczeństwa Europy południowej, widziany oczyma żydowskich kartografów z Majorki, będącej wówczas częścią Królestwa Aragonii. Autor tworzy graficzny schemat społeczno-polityczny na bazie antycznego toposu literackiego. Jest to niewątpliwie daleko idące *novum*. Kartografia stała się narzędziem nowej formy wypowiedzi (a może tylko brak nam dziś ogniw pośrednich). Z jej pomocą możny było projektować na daleki północny-wschód tematy drażliwe a nawet niebezpieczne. Co więcej, enklawa ta ma łączność z resztą ekumeny przez bramę szatańskiego

[326] Por. Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog*, s. 270-271.

miasta-twierdzy. Czciciele Antychrysta mają zatem możliwość oddziaływania jako wilki w owczej skórze, bałwochwalcy w strojach godnych wszelkich zaszczytów i szacunku luminarzy ortodoksji. Karykatura timokracji katolickiej i graficzna ironia o interkonfesyjnym charakterze w postaci łatwego do przyswojenia mnemotechnicznego schematu stanowi istotę tej majorkańskiej graficznej satyry. Abraham Cresques zamienił *implicite* termin *inclusi Iudaei* na *inclusi principes Christianorum*.

Jest jednak i druga enklawy tejże klauzury: szczelnie zamknięte terytorium Goga, położone bardziej na północ od enklawy Antychrysta (ryc. 49A i B). W obrębie tego obszaru umieszczono dwie legendy. Pierwsza z nich brzmi: GOG I MAGOG. Spółgłoski mają kolor czerwony, samogłoski niebieski. Jest to powszechnie stosowany sposób podpisywania krain geograficznych w „Atlasie Katalońskim", rodzaj graficznej masory. Drugi napis jest objaśnieniem pierwszego: *Lo gran senyor princep de Gog e de Magog. Aquest exirà en temps d'Antechrist ab molta gent*[327]. Przestrzeń enklawy jest zdominowana przez postać Goga. Wyobrażono go jako dosiadającego pięknego wierzchowca władcę w koronie cesarskiej, która w środku ma spiczasty kaptur koloru czerwonego, podobnie jak korona pierwszego z królów podziwiających cuda Antychrysta. Gog podobnie jak Antychryst, Aleksander Macedoński i drugi z królów wielbiących Antychrysta jest odziany w płaszcz w kolorze głębokiego błękitu, zaś w prawej ręce, podobnie jak Kubilaj, trzyma berło w kształcie lilii. Nad postacią Goga rysownik umieścił baldachim, błękitny na zewnętrz i purpurowy w środku. W ten sposób podkreślono wyjątkową pozycję tej osobistości. Po prawej i lewej stronie Goga są widoczne dwie grupy jego wasali. Ich wysokość jest mniejsza od najmniejszych nawet adoratorów Antychrysta, co sugeruje, że stoją od nich niżej w hierarchii społecznej. Niektórzy z nich niosą włócznie. Nad każdą z grup powiewa chorągiew, na której widnieje skorpion, symbol szatana. Oba orszaki składają się z ludzi ubranych w skromne suknie wierzchnie przepasane w biodrach. Na głowach mają spiczaste czapki, wykonane być może z filcowanego runa owczego. Kolory ich ubrań (błękit, zieleń i pomarańcz) korespondują z ubraniami wierzchnimi Goga, Antychrysta, Aleksandra i Kubilaja[328].

Porównanie obu enklaw klauzury północno-wschodniej Azji pokazuje podobieństwa i różnice. Oto zarówno Antychryst jak i Gog posiadają swych stronników w postaci dwóch towarzyszących im grup. Jednak o ile czcicielami Antychrysta są wyższe klasy społeczne, o tyle czciciele Goga wywodzą się z nizin. Ci pierwsi mają łączność z resztą ekumeny, ci drudzy są skazani

[327] Tekst legendy za: tamże, s. 267. Tekst ten w wersji oryginalnej cytuje także Margriet Hoogvliet (*Pictura et Scriptura*, s. 225). Przekład hiszpański, por. Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog*, s. 267, nota 18: *El gran señor príncipe de Gog y Magog. Éste aparecerá en tiempos del Anticristo con mucha gente*. Przekład francuski, por. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 62; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident*, s. 227.

[328] Por. Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog*, s. 265-267.

na zamknięcie do czasów ostatecznych. Łatwo dostrzegalny podział społeczeństwa na trzy stany (możni, duchowieństwo i stan trzeci) jest elementem refleksji społecznej autora mapy. Błądzenie możnych i duchowieństwa, którzy przecież powinni być przewodnikami chrześcijan, to kolejny element jego przesłania. Całkowite odseparowanie się dwóch pierwszych stanów, to znów ciekawe spostrzeżenie kartografa. Wieczna bezsilność stanu trzeciego, który jako pozbawiony przywódców jest skazanego na wieczne kierownictwo Goga, to następne przesłanie twórcy kartogramu. Nieprzypadkiem przeniesiono ten oprawiony w skaliste łańcuchy górskie dyptych na krańce ekumeny, podkreślając w ten sposób stopień odejścia europejskiego chrześcijaństwa od jego religijno-ideowych korzeni. Nie musiał już autor tego dzieła dopisać *hic sunt inclusi christiani*. Przedstawił to jednak graficznie w sposób tak wymowny, jak tylko może to zrobić ktoś, kto jasno dostrzega problem, lecz nie może otwarcie o nim mówić.

Przy analizie tego fragmentu atlasu warto zwrócić uwagę na jego orientację oraz na jej konsekwencje. „Atlas Kataloński" jest, jak wiadomo, zorientowany na północ, a niemal wszystkie winiety i bardzo dużo legend w Europie oraz wszystkie bez wyjątku winiety i legendy północnej i północno-wschodniej Azji są odwrócone. Aby się z nimi zapoznać czytelnik mapy musi ją odwrócić, a zatem musi zorientować atlas ku południowi. W ten sposób klauzura północno-wschodniej Azji, która przy północnym zorientowaniu atlasu znajduje się w jego prawym, górnym narożniku (ryc. 49A), po przeorientowaniu na południe widnieje w lewym, dolnym narożniku kartogramu (ryc. 49B-E). Zmienia to całkowicie układ scen przed oczyma widza. Topem klauzury jest wówczas nie jadący na koniu Gog, lecz analizowany wyżej chiazm graficzny: Aleksander Macedoński – Kubilaj – szatan – posągi trębaczy (ryc. 49E). Wówczas też cała graficzna koncepcja klauzury północno-wschodniej Azji staje się *de facto* czytelna. Autor atlasu założył zatem, że dopiero odwrócenie jego dzieła pozwoli czytelnikowi zrozumieć tę scenę. W ten sposób szczególnej wymowy nabiera południowa orientacja mapy oraz związany z nią lewy, dolny narożnik. Ironia zawarta w tym kodzie kartograficznym jest oczywista. Operowanie wertykalne dwoma stronami świata, północą i południem, i horyzontalne stroną prawą i lewą, które pogłębiają reorientację odczytu treści mapy, są dalszą częścią (swoistą drugą warstwą) ironii graficznej zakodowanej w „Atlas Kataloński".

Należy również zwrócić uwagę na nowatorską strukturę graficzną samej klauzury północno-wschodniej Azji, jaką w swym atlasie zaproponował Abraham Cresques. Na mapach analizowanej na początku niniejszego opracowania pierwszej grupy (ryc. 1-7) klauzura ta była jednoenklawowa, choć możliwość odstępstwa od tej reguły sugerowała delikatnie tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu (ryc. 1 i 8A-C). Zarys nowego podejścia do tej kwestii widniał również na kartogramach Lamberta z Saint-Omer (ryc. 47A-B). Jednak dopiero mapa Henryka z Moguncji zwana też mapą z Sawley (ryc. 19.

28A-B. 46A i tab. III/1) zawiera *explicite* graficzną ideę podwójnej klauzury, którą to koncepcję jako graficzny topos przejęli autorzy mapy z Ebstorf (ryc. 22. 33F. 46B i tab. III/2), Hereford (ryc. 23. 38A-B. 46C i tab. III/3) i Koblencji (ryc. 44C. 45D. 46D i tab. III/4). Powrotem do jednoenklawowej klauzury były mapy Pietro Vesconte (por. ryc. 48A i C). Autor „Atlasu Katalońskiego" dokonał swego rodzaju twórczej syntezy obu wspomnianych wyżej graficznych koncepcji klauzury północno-wschodniej Azji, dzieląc ją na dwie enklawy. W ten sposób podwójna klauzura została zastąpiona klauzurą dwuenklawową. W dalszych dziejach kartografii koncepcja ta otrzyma status graficznego toposu i będzie przez długi czas konkurować, jak zostanie to niżej pokazane, z koncepcję Pietro Vesconte.

Ryc. 49A



Ryc. 49B



Ryc. 49C



Ryc. 49D



Ryc. 49E



Ryc. 49A-E: Siedziba Goga i Antychrysta w *Atlasie Katalońskim*[329]

Duże podobieństwo do schematu klauzury północno-wschodniej Azji z „Atlasu Katalońskiego" zdradza przynajmniej kilka zachowanych kartogramów pochodzących z XV i z początku XVI wieku. Są to: tzw. mapa Sallustiusza z Genewy (1420-1450) (ryc. 40)[330], mapa z Modeny (1450-1460) (ryc.

[329] Źródło kopii: Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 371, tab. 15.

[330] Źródło oryginału: Genewa, Bibliothèque Publique et Universitaire, Ms Lat. 54 (Inv. 133), fol. 34^{v} (średnica oryginału: 125 mm; data powstania: 1420-1450). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 71 (31, 11). Tekst legend mapy: Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 103; Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 141-143.

51A-C)[331], „Mapa Borgia" (ok. 1460) (ryc. 52)[332], datowana na rok 1500 mapa Juana de la Cosa (ryc. 56A-C)[333], która jednak z powodu specyficznego przedstawienia analizowanej tutaj klauzury zostanie omówiona na końcu niniejszego bloku kartogramów, oraz ogromna mapa typu ptolemejskiego – planisfera Martina Waldseemüllera (ryc. 53)[334], która była częścią wstępu („Cosmographiae introductio") do traktatu „Universalis cosmographia" wydanego w roku 1507.

Należy również odwołać się do dwóch kartograficznych dzieł Gerarda Merkatora (5 III 1512 - 2 XII 1594), a ściślej do planisfery z roku 1569 (ryc. 54A-C)[335] i do planisfery opublikowanej tuż po jego śmierci w roku 1595 (ryc. 55A-C)[336]. Mapy te bowiem zamykają okres, w którym klauzura dwuenkla-

[331] Źródło oryginału: Modena, Biblioteca Estense, C.G.A. 1 (średnica oryginału: 1130 mm; data powstania: 1450-1460). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 217-221 (52, 12) i tab. XXXIII (W). Tekst legend mapy: Kretschmer, *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, s. 65-111 i 191-218.

[332] Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo Borgiano XVI (Galeria) (średnica oryginału: 630 mm; data powstania: ok. 1460). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 239-241 (53, 1) i tab. XXIX (V). Tekst legend mapy: Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 97-103; Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 149-150.

[333] Źródło oryginału: Madryt, Museo Naval, CE257 (wielkość oryginału: 960 x 1830 mm; data powstania: 1500).

[334] Źródło oryginału: Waszyngton, Congress Library [jej facsimile stanowi część stałej ekspozycji w Treasures Gallery (Jefferson Building)] (wielkość oryginału: ok. 1300 x ok. 2350 mm; data powstania: 1507). Mapa ta składa się z 12 prostokątnych drzeworytów (4 na długość i 3 na szerokość), z których każdy ma w przybliżeniu wymiary: 420 x 610 mm. Mapa jako całość ma około 1300 mm szerokości i 2350 mm długości. Przedstawiony w tekście artykułu wycinek mapy znajduje się w pierwszym rzędzie od góry (drugi prostokąt od prawej).

[335] Źródło oryginału: G. Mercator, *Nova et aucta orbis terrae descriptio ad usum navigantium emendate accommodata*, Duysburgi 1569. Mapa ta składała się z 18 sekcji, z których każda miała wymiary 400 x 330 mm (do tego dochodził 20 mm brzeg). Sekcje te ułożone w trzech rzędach (po sześć sekcji w każdym rzędzie) tworzyły kompletną mapę świata. Analizowany tutaj fragment to szósta sekcja w pierwszych rzędzie od góry, a zatem sekcja znajdująca się w prawym górnym rogu mapy. Jedyny oryginalny egzemplarz mapy zachował się w Bazylei: Universitätsbibliothek Basel, Kartenslg AA 3-5 (wielkość oryginału: 2120 x 1350 mm). Kopia wykonana przez samego Merkatora tuż po roku 1569 znajduje się dziś w Rotterdamie: Maritiem Museum Rotterdam, Inv. num. K3981 (wielkość oryginału: 2170 x 1440 mm). Trzecia mapa to kopia sporządzona w XIX wieku w Paryżu: Bibliothèque Nationale, Cartes et Plans, GE A-1064 (Res) (wielkość oryginału: 2000 x 1330 mm). Czwarty (oryginalny) egzemplarz mapy znajdował się do roku 1945, kiedy to uległ zniszczeniu skutkiem działań wojennych, w Stadtbibliothek we Wrocławiu, por. A. Heyer, *Drei Mercator-Karten in der Breslauer Stadt-Bibliothek*, „Zeitschrift für Wissenschaftliche Geographie" 7 (1890) 379-389. 474-487. 507-528 [reprint: „Acta Cartographica" 1 (1967) 215-262]. Tekst legend mapy: *Text and Translations of the Legends of the Original Chart of the World by Gerhard Mercator, Issued in 1569*, „Hydrographics Review" 9 (1932) nr 2, 7-45. Tekst legend można też łatwo odczytać z paryskiej kopii mapy zamieszczonej w internecie, por. nota 361.

[336] Źródło oryginału: G. Mercator, *Septentrionalium terrarum descriptio*, [Duisburg 1595] (średnica oryginału: 340 mm). Jest to pojedyncza mapa, wykonana techniką miedziorytniczą i wydana już po śmierci wielkiego kartografa. Jest ona przechowywana w wielu bibliotekach, m.in. w: Drezno, Sächsische Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek, Inv.-Nr.: SLUB/KS

wowa była ważnym elementem graficznym dalekiego wschodu. Trzeba przy tym mieć świadomość rozwoju horyzontu geograficznego i kartograficznego na przestrzeni czasu jaki upłynął od roku 1375. Te z górą dwa stulecia musiały wycisnąć swe piętno na sposobie widzenia klauzury północno-wschodniej Azji, mimo że głównym punktem zainteresowań ówczesnych geografów i kartografów był w drugiej połowie tego okresu głównie kontynent amerykański. W konsekwencji analiza wyżej wymienionych map będzie starać się pokazać ewolucję graficznego schematu dwuenklawowej klauzury północno-wschodniej Azji.

Ryc. 50



Ryc. 51A



Ryc. 51B



Ryc. 51C



Ryc. 52



Ryc. 53



Ryc. 50: Mapa Sallustiusza z Genewy[337]; ryc. 51A-C: Mapa z Modeny[338]; ryc. 52: Mapa Borgia[339]; ryc. 53: Planisfera Waldseemüllera[340]

Tzw. mapy Sallustiusza z Genewy (ryc. 50) jest zorientowana na wschód, podobnie jak mapa Pietro Vesconte (ryc. 48A-C), do której jest w pewnej mierze podobna. Tutaj jednak klauzura północno-wschodniej Azji jest podzielona

A267 (Tab. geogr. A 1512) = www.deutschefotothek.de/documents/ obj/ 90060256/df_dk_0009576 [dostęp: 20 XII 2015]. Tekst legend mapy: ich treść może być łatwo odczytana z niżej cytowanej kopii, por. nota 364.

[337] Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 66.

[338] Źródło kopii: Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, s. 74, ryc. 10.

[339] Źródło kopii: tamże, s. 74, ryc. 11.

[340] Źródło kopii: Wendt, *Skarby kartografii*, s. 90-91. Inna kopia kolorowa: U. Schneider, *Die Macht der Karten. Eine Geschichte der Kartographie vom Mittelalter bis heut*e, Darmstadt 2012[3], 34-35, ryc. 20. Kopia czarno-biała: G. Grosjean, R. Kinauer, *Kartenkunst und Kartentechnik vom Altertum bis heute*, Bern und Stuttgart 1970, 50-51; P. Gautier Dalché, *La Géographie de Ptolémée en Occident (IIe-XVIe siècle)*, Terrarum Orbis 9, Turnhout 2009, 438-439, ryc. XXI.1; Schüler, *Die Geschichte der Kartographie*, s. 46-47.

na trzy enklawy. Najdalej na północy znajduje się enklawa, wewnątrz której widnieje legenda: *Magogi*[341]. Jest ona szczelnie zamknięta (również od strony oceanu) pasmami górskimi. Graniczy z nią otwarta od strony oceanu enklawa określona jako *Gogi*[342]. Trzecia enklawa także otwarta od strony oceanu mieści w sobie legendę: *Judei inclusi*[343]. Żaden z wymienionych tu elementów klauzury nie posiada winiet, w tym budowli bramnej stanowiącej łącznik z resztą ekumeny. W ten sposób graficzny schemat dwuenklawowej klauzury zaproponowany przez twórcę „Atlasu Katalońskiego" zaczął niejako żyć własnym życiem.

Mapa z Modeny, zorientowana ku północy, jest w analizowanym tutaj aspekcie niemal kopią „Atlasu Katalońskiego". Obszar północno-wschodniej Azji został tu bowiem także całkowicie otoczony górami i podzielony na dwie części (ryc. 51A). W tej części, gdzie „Atlas Kataloński" przedstawia konną postać Goga, mapa z Modeny ma tylko długą legendę: *Montayes de caspis dins les guals alaxandre viu □ arbres que les saines tochaũe fins alcell e aqui□cuida morir sino que satanas logita . asi □ es goch e magoch e ay diuerses generacions □ aue non duptan de manjar tota carn crua □ aquesta generacio que vindra antixst' e la lur fi sera foch*[344]. Natomiast w drugiej części, w obrębie której „Atlas Kataloński" przedstawia postać Antychrysta, mapa

---

[341] Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 142. Joachim Lelewel (22 III 1786 - 29 V 1861) odczytał ten termin jako *Magogc – Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 103. Termin ten można by też odczytać jako *Magogt*.

[342] Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 142. Por. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 103: *Gogc*. Termin ten, analogicznie do pojęcia *Magogt*, można odczytać jako *Gogt*.

[343] Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 142. Por. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 103.

[344] Tekst legendy za: Kretschmer, *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, s. 202-203. Przekład niemiecki, por. tamże, s. 202-203: *Die Kaspischen Berge, in denen Alexander der Groſse Bäume sah, dessen Wipfel bis zum Himmel reichten, und hier muſste er sterben, wenn nicht Satan (sein Leben) verlängerte. Hier wohnt Gog und Magog und verschiedene Völker, welche kein Bedenken tragen, rohes Fleisch zu essen. Dieses Volk wird kommen mit dem Antichrist, und es wird schlieſslich durch Feuer vernichtet werden*. Trzeba zaznaczyć, że oryginalny tekst legendy jaki podaje Sandra Sáenz-López Pérez (*La representación de Gog y Magog*, s. 274) różni się w detalach od cytowanej w tekście niniejszego artykułu lekcji Konrada Kretschmera i brzmi: *Montaynes de Caspis dins les quals Alexandre viu arbres que les simes tochauen fins al cell, e aquí cuida morir, sino que Satanas l'on gita; asi es Goch e Magoch e a·y diuerses genaracions que no duptan de manjar tota carn crua; aquesta la generacio que vindra Antichrist la lur fi sera foch*. Przekład hiszpański, por. tamże, s. 274, nota 48: *Montes de Caspio, donde Alejandro vió árboles que alcanzaban el cielo y aquí creyó morir, de no ser por Satanás que le sacó de allí; aquí se encuentran Gog y Magog, y varios pueblos que no vacilan en comer carne cruda; de este pueblo vendrá el Anticristo y su fin será por el fuego*. Jeszcze inaczej odczytuje ten sam tekst Margriet Hoogvliet (*Pictura et Scriptura*, s. 225, nota 272): *Montaynes de caspis dins les quals alaxandre viu arbres que les simes tochauen fins alcell. e aquj cuyda morir sino que satanas longita asi es goch e magoch eay diuerses generacions que noduptan demanjar tota cran crua aquesta lageneracio que vindra antriuist lalur fi sera foch*.

z Modeny jest pozbawiona zarówno rysunków jak i legend[345]. Jedynym wyjątkiem jest rodzaj warownego kasztelu lub donżonu, który z jednej strony strzeże tej enklawy, z drugiej zaś stanowi jedyne przejście, łączące ją z resztą ekumeny (ryc. 51B). Już poza barierą gór widać postać trębacza, dmącego w dwie trąby (ryc. 51C), której towarzyszy następująca legenda: *Aquestas figures feu alaxandre □ de matal com vench an les montays □ de caspis e feu artifiosement qui sonaũe a tots dents en aquesta manera □ ancloch les genaracions gog e magog*[346]. Warto przypomnieć, że „Atlas Kataloński" przedstawia dwa zwrócone ku zachodowi posągi trębaczy, z których każdy dmie w jeden instrument. Również posąg z tej mapy jest zwrócony ku zachodowi, sprawiając wrażenie, że dźwięk jego trąb jest słyszany na obszarach całej reszty ekumeny. Z kolei wspomniany wyżej kasztel jest zwrócony na południowy-zachód, podobnie jak warownia z „Atlasu Katalońskiego". Generalnie strona graficzna klauzury Goga i Magoga przedstawia się na mapie z Modeny bardzo skromnie w porównaniu z atlasem, z którym przecież jest wyraźnie spokrewniona. Również ona jest bowiem zorientowana ku północy, łączy Aleksandra Macedońskiego z szatanem oraz z zamknięciem krwiożerczych ludów Goga i Magoga, a także z osobą Antychrysta. Wszystko to jednak dzieje się na poziomie literackiego toposu, bez sugestywnych obrazów widocznych na mapie Abrahama Cresquesa. W konsekwencji legendom tym jest bliżej do logiki rozpatrywanych wyżej map średniowiecznych niż do koncepcji „Atlasu Katalońskiego". Może to być dowód na to, że graficzna ironia zawarta w dziele żydowskiego twórcy atlasu była w pełni zrozumiała dla współczesnych i potomnych, którzy starali się osłabić siłę jej wymowy. W konsekwencji również konieczność odwrócenia mapy, czyli jej reorientacja ku południowi, celem odczytania cytowanych wyżej legend, a tym samym przemieszczenie się klauzury z prawego górnego rogu w lewy dolny róg mapy, została bardzo ograniczona w swej wymowie. Przyczynił się do tego dodatkowo kolisty kształt mapy.

Z kolei „Mapa Borgia" (ryc. 52), zorientowana na południe i podkreślający graficznie terytorialną przewagę Europy nad pozostałymi dwoma kontynentami, w odniesieniu do klauzury północno-wschodniej Azji stosuje bardzo daleko idącą modyfikację schematu znanego z „Atlasu Katalońskiego". Jest ona przedstawiona jako prostokąt, którego granice lądowe tworzą góry, natomiast granice morskie mają charakter otwarty. Klauzura jest podzielona w dwie zbliżone powierzchnią enklawy: południową i północną. W obrębie każdej z nich widnieją tylko dwa drzewa i dwie winiety miast. Dodatkowo enklawa

[345] Margriet Hoogvliet (*Pictura et Scriptura*, s. 225, nota 272) przeoczyła ten fakt i błędnie podała, że „[…] sur la carte du monde catalane de Modène […] on voit Alexandre en personne enfermant Gog et Magog avec l'assistance du diable".

[346] Tekst legendy za: Kretschmer, *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, s. 203. Przekład niemiecki, por. tamże, s. 203: *Diese Figuren errichtete Alexander von Metall, als er in die kaspischen Berge kam, und er führte sie so kunstvoll aus, dass sie mit allen Zähnen knirschten. So schloss er die Völker Gog und Magog ein*.

południowa posiada trzecią winietę: rodzaj wieży zlokalizowanej w południowo-zachodnim narożniku, która styka się nieznacznie z jej zachodnią górską granicą. Nie ma ona jednak cech łącznika pomiędzy enklawą południową a resztą ekumeny, jak to miało miejsce w przypadku „Atlasu Katalońskiego" i mapy z Modeny. Należy ją zatem uznać za swoisty relikt kasztelu-bramy widocznego na mapie Pietro Vesconte (ryc. 48C i tab. VI/2-3), „Atlasie Katalońskim" (ryc. 49D i tab. VI/4), mapie genueńskiej (ryc. 41C i tab. VI/8) i mapie z Modeny (ryc. 51B i tab. VI/11). Ponadto każda enklawa została zaopatrzona w legendę. Legenda „południowa" brzmi: *Provincia Gog, in qua fuerunt Judei inclusi tempore Artaxerxis regis Persarum*[347]. Z kolei enklawa północna zawiera następujący tekst: *Magog. in istis duabus sunt gentes magni ut gigantes, pleni omnium malorum morum. Quos Judeos Artaxor rex collexit de omnibus partibus Persarum*[348]. O roli Artakserksesa w zamknięciu 10 plemion żydowskich wspominał już Orozjusz[349]. Tekst legend „Mapy Borgia" wydaje się nawiązywać właśnie do jego opisu, pomijając przy tym zupełnie rolę Aleksandra w stworzeniu miejsca odosobnienia Goga i Magoga. Ich przysłowiowe okrucieństwo zostało zaś zredukowane do zwrotu: *pleni omnium malorum morum*. Poza tym, biorąc pod uwagę graficzną konstrukcję mapy, klauzura tzw. ludów zamkniętych nie znajduje się na północno-wschodnich rubieżach Azji, lecz na dalekim wschodzie tego kontynentu. W ten sposób autor mapy poszedł jeszcze dalej w ewentualnej neutralizacji koncepcji zawartej w „Atlasie Katalońskim".

Ewolucję tę kontynuuje planisfera Waldseemüllera (ryc. 53), dzieło Martina Waldseemüllera (1472/1475 - 16 III 1520) z roku 1507[350]. Na jego ogromnym, zorientowanym ku północy dziele kartograficznym typu ptolemejskiego została wydzielona górami niewielka część Azji, leżąca na północnych krańcach tego kontynentu. Od reszty lądu oddzielają ją łańcuchy górskie, które jednak nie występują na wybrzeżach północnego ocenu. Klauzura jest podzielona na dwie niejednakowej wielkości enklawy. Mniejsza z nich jest pusta, natomiast w obrębie większej umieszczono krótką legendę: *Iudei clausi*[351].

---

[347] Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 149. Por. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 97; Marinelli, *Gog e Magog*, s. 204; Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte der vatikanischen Bibliothek*, s. 382, nota 5; tenże, *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, s. 204-205, nota 3; Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 101.

[348] Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft, s. 149. Por. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 97-98; Marinelli, *Gog e Magog*, s. 204; Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte der vatikanischen Bibliothek*, s. 382, nota 5; tenże, *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, s. 204-205, nota 3; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 225, nota 274; Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 101.

[349] Por. nota 104. 112. 376 i 392.

[350] Por. nota 334.

[351] Tekst legendy został odczytany z planisfery. Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 102, nota 3; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 227.

W tym przypadku zwraca uwagę przede wszystkim zmiana położenia dwuenklawowej klauzury. Zlokalizowano ją na tzw. wysokiej północy, a jedyna znajdująca się w jej obrębie legenda odwołuje się bardzo lapidarnie do 10 plemion Królestwa Północnego. W ten sposób można uchwycić jedną z linii ewolucji schematu analizowanej tutaj dwuenklawowej klauzury między rokiem 1375 a 1507. Na linii tej obok „Atlasu Katolońskiego" znajdują się: mapa z Modeny, „Mapa Borgia", tzw. mapa Sallustiusza z Genewy i dopiero co omówiona planisfera Waldseemüllera.

*

Do przedstawionej wyżej logiki dwuenklawowej klauzury nawiązuje także grafika dużo późniejszych, zorientowanych ku północy map Gerarda Merkatora. Warto zauważyć, że mapy te, mimo iż są dziełem jednego autora, powstały w odstępie 26 lat. To ćwierćwiecze wystarczyło, aby klauzura azjatycka została na nich przedstawiona na dwa różne, choć pokrewne sposoby. Pierwsza z map (ryc. 54A-C) powstała w roku 1569. Lokalizuje ona dwuenklawową klauzurę na najdalszych północno-wschodnich rubieżach Azji tak, że klauzura ta zajmuje ogromny kresowy obszar tego kontynentu. Od reszty Azji oddzielają ją góry, określone mianem *Belgian mons*[352]. Góry dzielą też klauzurę na dwie wspomniane wyżej enklawy (ryc. 54A). Enklawa północna, która, jak widać, jest znacznie większa od południowej, posiada barierę górską również wzdłuż wschodnich wybrzeży morskich, natomiast enklawa południowa ma całkowicie wolny dostęp do oceanu. Wewnątrz obu terytoriów klauzury znajduje się wiele legend.

Najważniejsza legenda enklawy północnej brzmi: *Mongul quae a nostris Magog dicitur*[353]. Drugorzędne zaś legendy odnoszą się do poszczególnych regionów rzeczonej enklawy. Idąc od jej północno-wschodniego cypla po południowo-zachodni narożnik na styku czterech łańcuchów górskich spotyka się następujące regiony: *Tabin promontorium Plinio*, *Bargu campestria quorum incolae vocantur Mecriti*, *Carli, Ciorza*, *Sumongul*, *Iekmongul*, *Melair* i *Motrik*. Enklawa ta posiada też jezioro zwane *Coras lacus*, do którego *grosso modo* od południa wpływają trzy rzeki, jednak tylko środkowa posiada nazwę: *Tartar flu*[*vius*]. Z kolei z północnej części jeziora wypływa anonimowa rzeka, uchodząca do północnego oceanu. W enklawie tej narysowano też pięć bardzo schematycznych winiet miast: nad brzegiem jeziora widnieją winiety *Catacora* i *Taingin*; nad górnym biegiem rzeki Tartar jest położona *Tartar villa*; natomiast nad najbardziej na zachód leżącą rzeką, która zasila jezioro, są winiety *Carocoran* i *Mongul*. Ponadto w bezpośrednim sąsiedztwie winiety *Carocoran* znajduje

[352] Tekst wszystkich cytowanych tutaj legend tej mapy został odczytany z zamieszczonej w internacie paryskiej kopii powyższego kartogramu, por. nota 361. Na temat *Belgian mons*, por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 103.

[353] Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 103; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 227, nota 287; Gerritsen, *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, s. 9.

się *Alchai mons in quo regum Tartarie sepulcra sunt*. Na obszarze tej enklawy zaznaczono również graficznie dość rozległe, choć anonimowe tereny leśne.

Z kolei enklawa południowa posiada tylko trzy legend. Najważniejsza z nich brzmi: *Vng quae a nostris Gog dicitur*[354]. Dwa następne teksty są objaśnieniami do dwóch rysunków, które wkomponowano w pasma górskie, tworzące granice tego obszaru. Pierwszy tekst odnosi się do winiety kasztelu narysowanego na styku gór oddzielających klauzurę od reszty Azji, czyli *Belgian mons*, i pasma górskiego rozdzielającego obie enklawy (ryc. 54B i tab. VI/15), objaśniając, że jest to: *Castrum in quo praesidia collocauerat Vutcham contra irruptionem Tartarorum*. Z kolei drugi tekst objaśnia sylwetki dwóch trębaczy, stojących na jednym ze szczytów bariery górskiej rozgraniczającej obie enklawy na wysokości *Tartar villa*, czyli w górnym biegu *Tartar flu*[*vius*] (ryc. 54C). Według tej legendy: *Hic in monte collocati sunt duo tubicines aerei, quos verisimile est Tartaros in perpetuam vindicatae libertatis memoriam eo loci posuisse, qua per summos montes in tutiora loca commigrarunt*[355]. Ponadto podobnie jak pierwsza z omawianych enklaw również i ta posiada oznaczone graficznie duże obszary leśne. Warto zauważyć, że ostatnia z przytoczonych tutaj legend nawiązuje w sposób oczywisty do znanych z „Atlasu Katalońskiego" (ryc. 49E) i z „mapy Modeńskiej" (ryc. 51C) posągów Aleksandra. Jednak nie pada tu imię wielkiego zdobywcy, a sam tekst legendy nie przedstawia posągów trębaczy jako strażników klauzury, lecz jako swoiste *votum* wzniesione przez Tatarów, którzy w tym właśnie miejscu mieli wydostać się z dotychczasowego zamknięcia. Tekst ten wydaje się być dalekim echem anegdoty jaką przytoczył, wspomniany już wyżej[356], Riccoldo da Monte di Croce: *Ipsi autem montes qui dividebant eos* (scil. Tartaros) *inter desertum et provinciam habitabilem, erant inaccessibiles nisi per quendam locum, ubi erat fortilicium maximum* […]. *Cum autem ibi aliquis appropinquaret, tantus audiebatur quasi equorum et hominum et maxime strepidus tubarum, quod omnis audiens territus fugiebat. Hoc autem erant artificio venti. Quidam autem ex Tartaris, intendens venacioni, secutus est canes persequentes leporem. Lepus vero directe fugit ad fortilicium, et intravit, fugiens canes. Venator autem* […] *intrans neminem invenit. Et locum lustrans et fictionem tumultus inveniens rediit ad suos et petiit fieri principes, si illos cum omni securitate transduceret. Et sic transierunt*[357]. Z kolei powyższy opis sforsowania gór przez Tartarów

[354] Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 103; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 227, nota 287; Gerritsen, *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, s. 9.

[355] Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 103; Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 227, nota 287; Gerritsen, *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, s. 9, nota 3.

[356] Por. nota 315.

[357] Ricoldus de Monte Crucis, *Liber Peregrinacionis*, s. 119 (XI 3-10). Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 84; Gerritsen, *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, s. 12-13.

wiedzionych przez zająca przypomina opis przejścia Hunów wiedzionych przez łanię przez Błota Meockie, zawarty w dziele Jordanesa (zm. po 552)[358]. W ten sposób historia dziejów tzw. ludów zamkniętych zatoczyła koło. Klauzura została opuszczona, a ci którzy ją opuścili to nie eschatologiczny wróg z północy, lecz ludzie z krwi i kości. To co pozostało z dawnego toposu literackiego to wyraźna sugestia na temat ich barbarzyństwa, analogicznego do tego jakie prezentowali Hunowie. Barbarzyństwo to jest zresztą wyeksponowane już w samej nazwie tego ludu – Tartarzy (= Piekielnicy)[359]. Należy też podkreślić, że posągi trębaczy nie są zwrócone w stronę ekumeny, jak na dwóch wymienionych wyżej kartogramach, lecz w stronę wschodnich wybrzeży oceanu. Zatem dźwięk ich trąb nikogo nie ostrzega, lecz jest fanfarą na cześć odzyskanej przez Tartarów wolności. Z drugiej strony wolność ta została ograniczona do przejścia z enklawy północnej do południowej, czyli z gorszych do lepszych warunków klimatycznych. Dostęp bowiem do ekumeny jako takiej blokuje im nadal łańcuch górski zwany *Belgian mons*. Pozycją ryglową tej blokady jest wspomniane *castrum*, będące Pseudo-Wrotami Kaspijskimi. Gerard Merkator zachował zatem dawny graficzny topos dotyczący naturalnej (bądź też opatrznościowej) bariery, separującej Tartarów od reszty świata, oraz jej słabego punktu – budowli bramnej wzniesionej przez człowieka. Znaczenie i rola tego kasztelu uległy jednak wyraźnej zmianie, jeśli porównać je z mapami Pietro Vesconte (ryc. 48C i tab. VI/2-3). Jest to miarą zmian zarówno w zakresie wiedzy geograficznej, jak i mentalności mieszkańców Europy między rokiem 1320 a 1569. Tradycyjne toposy graficzne i literackie zostały niejako wypchnięte na kresy coraz bardziej wydłużającej się na wschód Azji. Jednocześnie aparat pojęciowy pozostał pod silnym wpływem przekazu wenecjanina Marko Polo, widoczny chociażby w użyciu terminów *Mongul* i *Vng*, które w kartografii utrwalił inny wenecjanin, Fra Mauro[360].

Ryc. 54A Ryc. 54B Ryc. 54C



Ryc. 54A-C: Planisfera Merkatora (1569)[361]

[358] Iordanes, *Getica*, ed. Th. Mommsen, MGH AA V/1, Berolini 1882, s. 89, 20 - 90, 4 (XXIV 123-124) (= PL 69, 1268D), tłum. Zwolski, s. 112. Por. Kochanek, *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*, s. 282.

[359] Por. nota 118. 269.

[360] Por. nota 424.

[361] Źródło kopii: http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7200344/f5.item [dostęp: 31 XII 2015].

Druga planisfera Mercatora (ryc. 55A-C) z roku 1595, której nazwa brzmi „Septentrionalium terrarum descriptio”[362], może być traktowana jako pewna późna gałąź powyższej linii ewolucji dwuenklawowej klauzury północno-wschodniej Azji. Planisfera ta z jednej strony łączy elementy grafiki mapy Pietro Vesconte (ryc. 48A i C) z elementami „Atlasu Katalońskiego” (ryc. 49A i E), z drugiej zaś posługuje się zupełnie nową geo-kartograficzną wizją północnych obszarów ekumeny, co nadaje jej zupełnie inną rangę poznawczą. G. Merkator zlokalizował na północno-wschodnich krańcach Azji przylegającą do oceanu i do *El streto de Anian* oraz zamkniętą z trzech stron górami enklawę, wewnątrz której umieścił znaną już legendę: *Ung quae a nostris Gog dicitur* (ryc. 55B). Otaczające ją góry noszą także dobrze znaną nazwę *Belgian mons*. Na południe od tych gór zaznaczono winietą miasto *Zinga*, zaś w południowo-zachodnim narożniku enklawy znajduje się winieta miasta określonego jako *Marmaca* (tab. VI/17), co przywodzi na myśl omawiany już wcześniej kasztel-bramę, łączącą tę enklawę z resztą zamieszkałej ziemi. Z kolei jej północno-zachodni korner zajmuje rysunek dwóch posągów trębaczy (ryc. 55C) opatrzony legendą: *Tubicines aerei*. Przypomnieć wypada, że figury te występują zarówno w „Atlasie Katalońskim” (ryc. 49E) i na mapie z Modeny (ryc. 51C), jak i na mapie tegoż G. Merkatora z roku 1569 (ryc. 48C)[363]. Ponadto w pasmo górskie zamykające ten obszar od północy wkomponowo trzy drzewa, zaś wewnątrz enklawy w bezpośrednim sąsiedztwie pasma południowego widnieje także grupa kilku (siedmiu) drzew. Przypomina to z jednej strony grafikę „Atlasu Katalońskiego” (ryc. 49A-C), z drugiej zaś drzewa wkomponowane w analizowaną wyżej klauzurę na mapie genueńskiej (ryc. 41B). Za enklawą Goga, bez dostępu do oceanu znajduje się śródlądowa enklawa podpisana jako *Mongul. Mongul ats* (= *alias*) *Magog*. Enklawa ta, otoczona od wschodu, południa i zachodu przez *Belgian mons*, posiada na północnym-zachodzie otwarty pasaż, który pozwala na swobodną łączność u innymi obszarami Azji. Pasażem tym płyną dwie anonimowe rzeki. Nad rzeką „północną” znajduje się znana już winieta miasta *Tartar villa*. Nad rzeką „południową” narysowano także winietę miasta, które bądź symbolizuje całą enklawę *Mongul*, bądź też jego nazwa jest tożsama z nazwą tej enklawy. Wreszcie w paśmie górskim, które zamyka rzeczone terytorium od południa, umieszczono trzecią winietę miasta, określonego jako *Ghien* (tab. VI/16), gdzie znajdują się również źródła wspomnianej wyżej rzeki „południowej”. W konsekwencji planisfera Merkatora z roku 1595 odwraca schemat dwuenklawowej klauzury północno-wschodniej Azji. Enklawy nie leżą bowiem tutaj jedna obok drugiej

[362] Por. nota 336.

[363] Por. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 61, nota 115: „Encore au XVIII[e] siècle on ne négligeait pas ces trompettes: *hic in monte collocati sunt duo tubicines aerei*, dit la carte de l’atlas de Frédérik de Wit, *quos verissimile est Tartaros in perpetuam vindicatae libertatis memoriam, eo loci posuisse, qua per summos montes in tutiora loca commigrarunt*”. Por. Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 227, nota 287.

w bezpośrednim sąsiedztwie oceanu, lecz jedna za drugą tak, że enklawa Magoga jest otwartym obszarem śródlądowym. Z kolei wkomponowanie dużej ilości pasm górskich w północno-wschodnie obszary Azji należy uznać za wyraz stanu wczesnonowożytnej wiedzy na temat tej część Azji. Podobnie też wypada spojrzeć na sygnalizowane wyżej zalesienie, czy winiety miast. „Septentrionalium terrarum descriptio" należy zatem traktować jako próbę przezwyciężenia dawnego obrazu północno-wschodnich kresów Azji. Autor tej koncepcji nie zrywa jednak z pewnymi elementami tradycji, stąd owa koegzystencja *nova* i *vetera*. W ten sposób można *grosso modo* uchwycić szerszą linię ewolucji schematu analizowanej tutaj klauzury między rokiem 1320 a 1595. Natomiast w porównaniu z mapą z roku 1569 uderza fakt całkowitego wyeliminowanie pewnych legend z tego obszaru. Zniknęły przede wszystkim teksty na temat spiżowych posągów, odzyskanej wolności Tartarów oraz funkcji Pseudo-Wrót Kaspijskich. Zabiegi te odrywają planisferę z roku 1595 od tradycyjnego toposu literackiego i graficznego, uwidaczniając dobrze rozwój horyzontu kartograficznego epoki.

Ryc. 55A Ryc. 55B Ryc. 55C



Ryc. 55A-C: Planisfera Merkatora (1595)[364]

*

Istnieje też inna linia ewolucji tejże dwuenklawowej klauzury, którą dobrze ilustruje portolana zwana mapą Juana de la Cosa (ryc. 56A-C). Juan de la Cosa (ok. 1450 - 28 II 1510), pilot w czasie dwóch pierwszych wypraw Krzysztofa Kolumba (ok. 1450 - 20 V 1506), przedstawił na niej góry w sposób niezwykle schematyczny, w kształcie półkola podzielonego niepełną średnicą. Ten kształt można porównać do napiętej kuszy. Schemat ten umieścił autor mapy w północnej części swego kartogramu. Po prawej stronie quasi-średnicy widnieje mityczna postać ludzka bez głowy, co sygnalizuje jej przynależność do rasy Blemmjów (ryc. 56C), oraz dwie legendy: *R.* [= Rey] *Magot* i *Sin cabeça según algun*[*os*] (ryc. 56A)[365]. Trudno natomiast określić co postać ta trzyma w dłoniach[366]. Wydaje się, że są to trofea kanibalistycznej

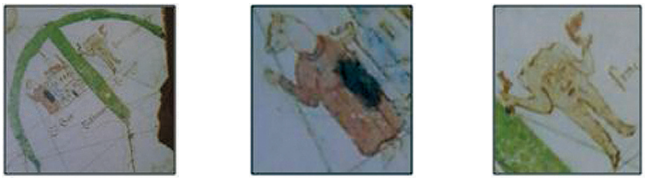
[364] Źródło kopii: Goss, *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, s. 86-87, ryc. 4.1. Por. tamże, s. 94, ryc. 4.8.

[365] Tekst legend za: Sáenz-López Pérez, *La representación de Gog y Magog*, s. 276. Por. Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 227. Por. też Marinelli, *Gog e Magog*, s. 205.

[366] Zdaniem Sandry Sáenz-López Pérez (*La representación de Gog y Magog*, s. 276) postać ta „aparece exhibiendo unos brotes dorados en sus manos".

uczty – fragmenty ludzkiego ciała. Po lewej zaś stronie wspomnianej linii demarkacyjnej widnieje psiogłowiec (ryc. 56B) na tle potężnej budowli bramnej, flankowanej wieżami. Brama otwiera się jednak nie w stronę ekumeny, lecz na północne pustkowia. Również ta część schematu posiada dwie legendy: *R.* [= Rey] *Got* i *Rostrican*. To ostatnie pojęcie odnosi się wprost do postaci psiogłowca.[367] Warto zauważyć, że *de facto* budowla bramna jest tutaj zbędna, ponieważ zarówna enklawa Goga jak i Magoga są obszarami otwartymi na północ i na północny-wschód. Istotnym *novum* jest także fakt, że postacie biblijnego wroga z północy przybrały kształt legendarnych istot monstrualnych (psio-głowca i bez-głowca[368]), wchodząc tym samym w wymiar fikcyjnego toposu literackiego[369]. Ta linia ewolucji dwuenklawowego schematu klauzury jest zapewne tą, która z geo-kartograficznego punktu widzenia była z góry skazana na szybkie wymarcie. Należy ją uznać raczej za graficzny żart, niż za głos w dyskusji nad istnieniem klauzury azjatyckiej.

Ryc. 56A Ryc. 56B Ryc. 56C



Ryc. 56A-C: Mapa Juana de la Cosa (1500)[370]

* * *

Równolegle ze schematem dwueklawowej klauzury północno-wschodniej Azji, która coraz bardziej przesuwa się w stronę północy, funkcjonował jednoenklawowa schemat tejże klauzury, którego bezpośrednich korzeni należy doszukiwać się na mapach Pietro Vesconte (por. ryc. 48A-C). Dobrymi przykładami są w tym przypadku następujące mapy typu ptolemejskiego: planisfera Rosselliego (ok. 1490/1492) (ryc. 57)[371], planisfera Contarini-Rosselli (1506)

[367] Tekst legend za: tamże. Por. Marinelli, *Gog e Magog*, s. 205.

[368] Por. Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 227.

[369] Postać blemmja na północy ekumeny znajduje się także na mapce towarzyszącej dziełu Jeana Mansela (ok. 1400 - ok. 1473), *La Fleur des Histoires*. Źródło oryginału: Bruksela, Bibliothèque Royale de Belgique, Ms 9260, fol. 11^{r} (wielkość folium: 380 x 280 mm; datacja: 1460-1470). Tekst legend mapy: Hoogvliet, *Pictura et Scriptura*, s. 289 (Appendice I). Źródło kopii: tamże, s. 379, ryc. 23.

[370] Źródło kopii: Goss, *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, s. 72, ryc. 3.16. Również kopia kolorowa: Schneider, *Die Macht der Karten*, s. 94-95, ryc. 57.

[371] Źródło oryginału: Florencja, Biblioteca Nazionale Centrale, Landau-Finaly, Carte Rossellii, C. 1 (wielkość oryginału: 375 x 523 mm; data powstania: ok. 1490/1492). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 253 (57, 14). Por. też Campbell, *The Earliest Printed Maps*, s. 70-78 i [s. 183], ryc. 42. Należy dodać, że istnieją jeszcze trzy kopie tej planisfery: 1) Greenwich, National Maritime Museum, G201:1/53 (wielkość oryginału: 370 x 420 mm; data powstania: ok. 1508), 2)

(ryc. 58)[372] i planisfera Ruyscha (1508) (ryc. 59)[373]. Zachowało się bardzo wiele kopii tej ostatniej mapy. Donald L. McGuirk doliczył się ich 64, a przypuszcza, że jest ich około setki[374]. Jednak przykłady jednoenklawowej klauzury nie ograniczają się chronologicznie do map z początku XVI wieku. Spotyka się je, jak to zostanie niżej zasygnalizowane, również u schyłku wieku XVII. Generalnie więc można uznać, że mapy inspirowane dziełami Pietro Vesconte funkcjonowały w obiegu kartograficznym dłużej niż mapy inspirowane dziełem Abrahama Cresquesa.

Pierwsza z wspomnianych wyżej map jest dziełem Francesca Rosselli (1445 - ok. 1513). Przedmiotowa klauzura została tutaj zlokalizowana na północy i ma kształt zbliżony do trójkąta, którego boku tworzą dwa pasma wysokich gór. Podstawą tej figury jest wolnodostępne wybrzeże północnego oceanu, podobnie jak to było na wyżej analizowanych mapach (por. ryc. 48A i C i 52-55). Wewnątrz tego obszaru widnieje napis: *Judei clausi*. Druga z kolei mapa jest dziełem F. Rosselliego i Giovanniego M. Contarini (zm. ok. 1507). Znajdująca się na niej klauzura, którą od strony lądu tworzą tradycyjnie łańcuchy górskie, przypomina swym kształtem półkole. Jej północną granicę stanowi otwarte wybrzeże oceanu. Umieszczona zaś wewnątrz legenda brzmi: *Judei clausi*. Trzecim przykładem jest mapa wykonana przez Johannesa Ruyscha (ok. 1460 - 1533). Posiada ona na północnych obszarach Azji, stykające się z oceanem i zamknięte półkolistym łańcuchem górskim terytorium, którego mieszkańcy są określeni mianem *Judei inclusi*[375]. Natomiast na południe od tej klauzury autor mapy umieścił terminy *Gog* i *Magog*, przy czym obszar na którym one się znajdują, choć pocięty pasmami gór, nie jest jednak strefą zamkniętą. Zaznaczyć też trzeba, że w tym przypadku nic nie wskazuje na to, aby J. Ruysch starał się sugerować graficznie, że ludy Goga są strażnikami *Judeos inclusos*, ponieważ dzieli ich zbyt duża odległość.

Chicago, Arthur Holzheimer Collection, [bez sygnatury] (wielkość oryginału: 205 x 345 mm; data powstania: ok. 1508), 3) Zwickau, Ratsschulbibliothek, [bez sygnatury] (wielkość oryginału: 195 x 345 mm; data powstania: ok. 1508). Tekst legend mapy: ich treść może być łatwo odczytana z niżej cytowanej kopii, por. nota 377.

[372] Źródło oryginału: Londyn, British Library, Maps C.2.cc.4 (wymiary oryginału: 420 x 630 mm; datacja: 1506). Tekst legend mapy: *A Map oft he World. Designed by Gio. Matteo Contarini. Engraved by Francesco Rosselli* [A facsimile of the map, with introduction and index names] (ed. by J.A.J. de Villiers and F.P. Sprent), London 1924; E. Heawood, *A Hitherto Unknown Map oft he World of A.D. 1506*, „Geographical Journal" 62 (1923) nr 4, 279-293. Por. Campbell, *The Earliest Printed Maps*, s. 70. 78 i 218-219. Tekst legend mapy: ich treść może być łatwo odczytana z niżej cytowanej kopii, por. nota 378.

[373] Źródło oryginału: Minneapolis, University of Minnesota. James Ford Bell Library, 1508rsm. gif (wielkość oryginału: 550 x 400 mm; datacja: 1508). Tekst legend mapy: ich treść może być łatwo odczytana z niżej cytowanej kopii, por. nota 379.

[374] D.L. McGuirk, *Ruysch World Map: Census and Commentary*, „Imago Mundi" 41 (1989) 133-141.

[375] Por. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, s. 102, nota 3.

Ten jednoenklawowy schemat klauzury, pochodzący z przełomu XV i XVI w., ma zasadniczo cztery cechy wspólne: 1) zamknięci barierą gór są zawsze *Judei*; 2) enklawa posiada wolny dostęp do oceanu północnego; 3) enklawa ta jest zawsze zlokalizowana na północnych a nie na północno-wschodnich rubieżach Azji; 4) w górach zamykających klauzurę nie ma żadnego pasażu, który umożliwiałby łączność z resztą Azji. Jednocześnie analizowane tutaj w charakterze przykładów planisfery, wszystkie zorientowane ku północy, zdradzają znaczny postęp w znajomości geografii Azji w stosunku do map, które powstały w wieku XIV, a przede wszystkim w stosunku do mapy Pietro Vesconte (por. ryc. 48A-C). W ten sposób ich autorzy łączą elementy tradycji sięgającej Orozjusza[376] ze wczesnonowożytnym, rozszerzonym obrazem Azji.

Ryc. 57 Ryc. 58 Ryc. 59



Ryc. 57: Planisfera Rosselliego[377]; ryc. 58: Planisfera Contarini-Rosselli[378]; ryc. 59: Planisfera Ruyscha[379]

Jak już wyżej wspomniano mapy jednoenklawowe, inspirowanego dziełami Pietro Vesconte przetrwały w tradycji kartograficznej bardzo długo. Zmianom ulegały natomiast treści legend wpisywanych w ten obszar. Dobrym tego przykładem jest mapa Rossiego-Sansona (ryc. 60)[380], która ujrzała światło dzienne w roku 1687. Jest to zatem kartogram bardzo późny. Jego twórcami są Giovanni Giacomo de Rossi (1627-1691) i Guillaume Sanson (1633-1703). Ich dzieło jest godne uwagi z jeszcze jednego powodu, a mianowicie dlatego, że mimo iż przedstawia tylko jedną enklawę, *de facto* posiada wiele cech map Merkatora (ryc. 54A-C i 55A-C), co widać przede wszystkim na poziomie

[376] Por. nota 104. 112. 349 i 392.

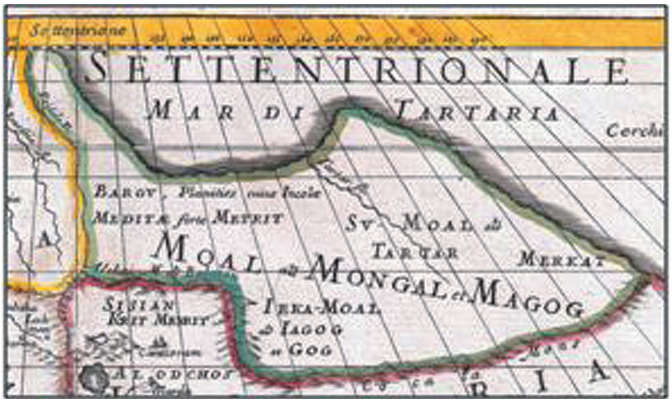
[377] Źródło kopii: Campbell, *The Earliest Printed Maps*, [s. 183], tab. 42.

[378] Źródło kopii: Goss, *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, s. 74, ryc. 3.18. Inna kopia: Schneider, *Die Macht der Karten*, s. 86, ryc. 52.

[379] Źródło kopii: Goss, *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, s. 74, ryc. 3.19. Inna kopia: Gautier Dalché, *La Géographie de Ptolémée en Occident (IV^e^-XVI^e^ siècle)*, s. 428-429, ryc. XVII. Por. tamże, s. 435, ryc. XX.1.

[380] Źródło oryginału: *L'Asia. Nuouamente corretta, et accresciuta, secondo le relationi più moderne da Guglielmo Sansone Geografo di S·M·Christ^ma^. E data in luce, da Gio. Giacomo de Rossi, in Roma, nella sua Stamperia alla Pace, l'Anno 1687* (wielkość oryginału: 560 x 405 mm; data powstania: 1687). Użyty tutaj egzemplarz mapy jest przechowywany w: Wenecja, Biblioteca Nazionale Marciana, sygn.: 285.c.44.

treści legend[381], które opisują ten obszar. I tak od północy i wschodu granicą klauzury jest *Oceano Settentrionale*, a ściślej jego fragment nazwany tutaj *Mar di Tartaria*. Od zachodu obszar ten ogranicza rzeka określona jako *Peisida R*. Natomiast od południa granicą są dwa łańcuchy górskie: *Alchai M. alias Belgian* i *Cocaia Mons*. Jeśli chodzi o samą klauzurę, to warto zwrócić uwagę na fakt, że jej najdalej ku północy wysunięte tereny leżą już za *Cerchio del Polo Artico*. Obszar ten przecina tylko jedna rzeka: *Tartar fl*[*uvius*]. Sama klauzura nosi nazwę *Moal alias Mongal et Magog* i dzieli się na cztery regiony: 1. *Bargu, Planities cuius Incolae Meditae forte Metrit*; 2. *Su-Moal alias Tartar*; 3. *Merkat*; 4. *Ieka-Moal alias Iagog et Gog*. Na terytorium tym nie ma żadnej winiety, czy też innego graficznego elementu. Obraz klauzury jest więc uproszczony w porównaniu do map Merkatora, a rozbudowany w zestawieniu z wyżej analizowanymi panisferami (ryc. 57-59). Legendy mapy zostały tutaj użyte w charakterze czysto rutynowych formuł, mających niejako zapełnić północno-wschodnich narożnik kartogramu. Z drugiej strony mapa ta pokazuje ogromną żywotność tradycyjnej terminologii kartograficznej.



Ryc. 60: Mapa Azji Rossiego-Sansona (1687)[382]

* * *

Obok przedstawionych wyżej grup kartogramów, na podstawie których można zasadnie mówić o ewolucji graficznego obrazu klauzury północno-wschodniej Azji szczególnie między rokiem 1320 a 1595 (a nawet 1687), zachowało się kilka XV-wiecznych map, których twórcy u progu epoki wielkich odkryć geograficznych starali się pogodzić tradycyjny średniowieczny a nawet późnoantyczny obraz rzeczonej klauzury z nowymi intuicjami geo-kartograficznymi. U podstaw ich koncepcji leżą zatem zarówno takie kartogramy jak tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu (ryc. 1 i 8A), mapa Henryka z Moguncji (ryc. 28A-B. 46A i tab. III/1), mapa z Ebstorf (ryc. 33F. 34. 46B

[381] Tekst wszystkich cytowanych tutaj legend tej mapy został odczytany z zamieszczonej niżej mapy, por. nota 382.

[382] Źródło kopii: www.geographicus.com/P/AntiqueMap/Asia-rossi-1697 [dostęp: 24.02.2016].

i tab. III/2), mapa z Hereford (ryc. 38A-B. 46C i tab. III/3) i mapa z Koblencji (ryc. 45D. 46D i tab. III/4), jak i obraz ekumeny zaproponowany przez Pietro Vesconte (ryc. 48C i tab. III/5). Jednak schematyczne ujęcie zaproponowane przez tego ostatniego mogło razić wielu kartografów. Wrażenie takie mógł pogłębić „Atlas Kataloński", który dodatkowo wykorzystał schemat Pietro Vesconte jako punkt wyjścia do polityczno-religijnej polemiki, dewaluując niejako kartograficzne osiągnięcie wenecjanina. W tej sytuacji należało zaproponować pewne nowe, czy raczej eklektyczne rozwiązania, które starały się połączyć dorobek średniowiecza z intuicjami kartograficznymi Pietro Vesconte. Propozycje te można również traktować jako swego rodzaju łącznik między wracającą do łask ptolemejską koncepcją świata a toposem graficznym wypracowanym głównie w XII i XIII wieku.

Klasycznymi przykładami jest w tym przypadku sześć kartogramów XV-wiecznych autorów: zorientowana na wschód mapa Andrea Bianco z roku 1436 (ryc. 61A-C)[383], również zorientowana na wschód mapa Giovanni Leardo datowana na rok 1442 (ryc. 62A-C)[384], mapa Andreasa Walspergera wykonana w 1448 i zorientowana na południe (ryc. 63A-C)[385], mapa Fra Mauro ukończona w roku 1459 i również zorientowana na południe (ryc. 64A-D)[386], także zorientowana na

[383] Źródło oryginału: Wenecja, Biblioteca Nazionale Marciana, Ms Fondo Ant. It. Z 76 (4783), fol. 10^{r} (średnica oryginału: 250 mm; data powsatnia: 1436). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 247 (54, 16). Tekst legend mapy: Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 84-89; Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 144-145. Fragmenty tekstu legend mapy: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident* (hasła w porządku alfabetycznym).

[384] Źródło oryginału: Werona, Biblioteca Civica (Communale), Ms 3119 (średnica oryginału: 215 mm; wielkość folium pergaminu: 534 x 281 mm; data powstania: 1442). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 208-209 (52, 7). Istnieją jeszcze dwa egzemplarze mapy Giovanniego Leardo: 1. Vincenza, Biblioteca Civica Bertoliana, sygn. 598 A. (średnica oryginału: 214 mm; wielkość folium pergaminu: 347 x 312 mm; data powsatnia: 1448). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 209-210 (52, 8); 2. Milwaukee, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries. American Geographical Society Collection, sygn. 050 A-1452 (średnica oryginału: 385 mm; wielkość folium pergaminu: 730 x 600 mm; data powstania: 1452-1453). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 210-212 (52, 9) i tab. XXX (EE). Fragmenty tekstu legend mapy: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident* (hasła w porządku alfabetycznym).

[385] Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Pal. Vat. Lat. 1362b (średnica oryginału samej mapy: 425 mm; wielkość folium pergaminu: 587 x 750 mm; data powstanie: 1448). Tekst legend mapy: Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte*, s. 371-406. Fragmenty tekstu legend mapy: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 147-148; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident* (hasła w porządku alfabetycznym); Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 212-214 (52, 10) i tab. XXXI (FF).

[386] Źródło oryginału: Wenecja, Biblioteca Nazionale Marciana (średnica oryginału: 1960 mm; data powstania: 1459). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 223-226 (52, 14) i tab. XXXV (HH). Tekst legend mapy: Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, passim. Fragmenty tekstu legend mapy: Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident* (hasła w porządku alfabetycznym).

południe mapa z Zeitz, która powstała w roku 1470 (ryc. 65A-D)[387], oraz anonimowa, zorientowana na północ, tzw. anonimowa ptolemejska mapa watykańska, datowana bardzo nieprecyzyjnie na wiek XV (ryc. 66)[388].

Do tych sześciu map należy dodać mapę Tartarii z wydanego w roku 1570 w Antwerpii (1 wyd. niemieckie, użyte w niniejszym opracowaniu – 1572) atlasu flamandzkiego kartografa Abrahama Orteliusa (14 IV 1527 - 28 VI 1598) (ryc. 67)[389], ponieważ mapę tę można uznać za rodzaj podsumowującego ujęcia tego graficznego toposu, bez względu na późniejsze przykłady jego przywołania.

*

Mapa Andrea Bianco lokalizuje analizowaną tutaj klauzurę na najdalej na wschód wysuniętym półwyspie Azji (ryc. 61A i tab. III/6). Jest on dłuższy od znajdującego się nieco niżej, a zatem na południe od niego, drugiego półwyspu azjatyckiego, na którym kartograf umieścił biblijny raj. Na cyplu tego półwyspu znajduje się krótka legenda: *Gog Magog*. Pod nią zaś narysowano wysoką górę z obronnym kasztelem na szczycie. W ten sposób wskazano jednoznacznie, że warownia ta jest siedzibą ludów Goga, co przywodzi na myśl legendę *Castrum Gog et Magog*[390] z mapy Pietro Vesconte (ryc. 48C i tab. VI/2-3). U stóp tej góry trzy postacie, z których pierwsza trzyma w prawej ręce długi kij (wędrowca), stoją przed tronującym monarchą. Władca ma na głowie koronę cesarską, w lewej ręce trzyma berło, a całą postać spowija złota szata. Jego tron stoi na skalistym wzniesieniu lub głazie, który zamyka owym wędrowcom drogę, a na opoce tej wyryty jest napis: *Alesandro*. Warto zauważyć, że jego cesarska korona przypomina bardzo tę jaką posiada on na paralelnym fragmencie „Atlasu Katalońskiego" (ryc. 49D). Z kolei za plecami władcy następne dwie legendy służą objaśnieniu tej sceny. Pierwsza, znajdująca się tuż za jego tronem, głosi: *de tribus iudeoron*. Natomiast druga wpisana w zieloną toń oceanu stanowi jej uzupełnienie: *chest Alasander gie ne roccon*

[387] Źródło oryginału: Zeitz, Stiftbibliothek, Ms Hist. Fol. 497 (2° Ms Chart. 105an), fol. 48^{r} (wielkość oryginału: 570 x 440 mm; data powstania: 1470). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 247 (54, 17). Tekst legend mapy: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 69 (na tej bardzo dobrej kopii mapy są dobrze czytelne łacińskie legendy).

[388] Źródło oryginału: Watykan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo Urbinate, Cod. Urb. Lat. 274, fol. 75^{v}-76^{r} (wielkość oryginału: 445 x 300 mm; data powstania: XV w.). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 248 (55, 45). Tekst legend mapy: *Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th centuries)*, Sofia 2008, 75-76 (I.13). Na tej dobrej kopii mapy są czytelne niektóre łacińskie legendy.

[389] Źródło oryginału: Abraham Ortelius*, Tartariae sive Magni Chami Regni typus*, w: tenże, [*Theatrum Orbis Terrarum*], Nuermberg 1572, fol. 47a^{v}-47b^{r} (wielkość oryginału: 450 x 330 mm). Jest to pierwsze niemieckie wydanie tego atlasu. Jego egzemplarz jest przechowywany m.in. w: Weimar, Die Herzogin Anna Amalia Bibliothek, sygn.: Kt 700-42 L. Tekst legend mapy: *Abraham Ortelius, Theatrum Orbis Terrarum. Gedruckt zu Nuermberg durch Johann Koler Anno MDLXXII. Mit einer Einführung und Erläuterungen von U. Schneider*, Darmstadt 2012^{3}, 104-105 – na tej kopii mapy są dobrze czytelne jej łacińskie legendy.

[390] Por. nota 302.

ecartaira[391]. Zatem owi wędrowcy to *Iudei*, których Aleksander zamknął skalnymi ścianami gór. W ten sposób po raz kolejny powraca echo tradycji zasugerowanej przez Orozjusza[392]. Obok dalekowschodniej klauzury mapa ta wspomina także tradycyjne Wrota Kaspijskie, lokalizując je między Morzem Czarnym a Morzem Kaspijskim i określając terminem *Porte de fero* (ryc. 61B i tab. IV/5)[393], znanym już z mapy Pietro Vesconte (ryc. 48B i tab. V/5). Warto też zauważyć pewne bardzo dalekie podobieństwo półwyspu Goga i Magoga z tej mapy do usytuowania *Gog gentes* na tzw. mapie św. Hieronima do Starego Testamentu (ryc. 1). Z drugiej strony na mapę Andrea Bianco warto również spojrzeć nieco inaczej. Widnieją na niej bowiem aż 23 wizerunki królów, a przed tronującą na tle winiety Jerozolimy Madonną widać Trzech Króli, z których jeden klęcząc oddaje hołd Nowonarodzonemu (ryc. 61C). Scena ta nie stanowi centrum mapy, lecz znajduje się w jej centralnej strefie. Można powiedzieć, że mapa ta jest nie tyle mapą w sensie geograficznym, co próbą schematycznego przedstawienia rozmieszczenia najważniejszych monarchii ekumeny w aspekcie dia- i synchronicznym. W swym założeniu ma podkreślać fakt, że prawdziwym i jedynym acz niekoronowanym królem jest Chrystus. Ten chrystocentryzm mapy Andrea Bianco sugeruje kilka możliwości interpretacji sceny przedstawiającej górską fortecę Goga i Magoga oraz Aleksandra wraz z przedstawicielami 10 pokoleń Izraela. Jednak w kontekście niniejszych rozważań można tylko zasygnalizować bogactwo treści mapy Bianco, ponieważ w przeciwnym razie należało by poświęcić tym historyczno-teologicznym zagadnieniom odrębne studium. Z punktu widzenia prezentowanych tutaj analiz ważny jest półwysep, na którym Aleksander zamknął 10 plemion Królestwa Północnego oraz twierdza Goga i Magoga wzniesiona na szczycie wysokiej góry o stromych stokach. To rozwiązania graficzne z jednej strony przywołuje obraz podwójnej klauzury z map średniowiecznych, z drugiej zaś przypomina warownię z mapy Pietro Vesconte. Ten graficzny eklektyzm ma wiele cech świadomej archaizacji, ponieważ celem mapy Bianco nie jest przedstawienie obrazu ekumeny jako takiej, lecz rozwój Królestwa Bożego na ziemi. W tym kontekście 10 pokoleń Królestwa Północnego oraz biblijny wróg z północy zostali ulokowani na ich właściwym miejscu, a twierdza Goga na wysokiej północy wisi jak przysłowiowy miecz Damoklesa nad bałwochwalczymi plemionami samarytańskich apostatów.

[391] Tekst legend za: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 144: „*Alesandro. Gog Magog. de tribus iudeoron*. Daneben im Meere: *chest Alasander gie ne roccon ecartaira*, welche Alexander einst in Felsen einschloss". Por. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 87: „L'Asie […] avance par une péninsule jusqu'aux dernières extrémités de l'orient. Dans cette péninsule est *Gog Magog chest Alexander gie ne roccon ecarteire*, qu'Alexandre jadis dans des rochers encarcera, *de tribus iudeoron*; des tribus de juifs […]". Por. też Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident*, s. 228.

[392] Por. nota 104. 112. 349 i 376.

[393] Tekst legendy za: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 144. Por. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, s. 88: „*porto de fero* (Derbent)".

Ryc. 61A Ryc. 61B Ryc. 61C



Ryc. 61A-C: Mapa Andrea Bianco (1436)[394]

Podobnie jak mapa Andrea Bianco również mapa Giovanniego Leardo jest zorientowana na wschód, jednak klauzura ludów zamkniętych nie znajduje się tutaj na wysuniętym daleko ku wschodowi półwyspie, lecz została zlokalizowana na wschodnich kresach Azji i stanowi tym samym integralną część tego kontynentu. Na mapie Giovanniego Leardo istnieją jednak dwa warianty schematu tej klauzury. Pierwszy z nich widnieje na egzemplarzu mapy przechowywanym w Biblioteca Civica w Weronie (ryc. 62A), drugi natomiast na kartogramie znajdującym się w bibliotece University of Wisconsin-Milwaukee (ryc. 62B). Wersja mapy z Werony wykonana w roku 1442 lokalizuje analizowaną tutaj klauzurę po północnej stronie biblijnego raju. Obszar ten otaczają od zachodu i północnego-zachodu wysokie góry, od południa zaś raj oraz terytorium Indii przedstawione w formie winiet silnie ufortyfikowanych miast. Natomiast granicę wschodnią stanowi ocean. Wewnętrz klauzury umieszczono krótki tekst: *Montagnie de og e magog doue so serate molte tribus de iudei*[395]. Obszar ten jest całkowicie odseparowany od reszty ekumeny. Mapa zawiera też Wrota Kaspijskie, określone mianem *porte de fero*[396], które znajdują się rzecz by można na właściwym miejscu, czyli nad Morzem Kaspijskim (tab. V/6). Wersja mapy z Milwaukee natomiast wykonana między rokiem 1452 a 1453 posiada znacznie bardziej rozbudowany graficznie schemat klauzury, w którym można dopatrzeć się pewnym elementów symbolicznych. W tej wersji mapy bowiem obszar ten jest zamknięty (również od strony oceanu) przez dziesięć potężnych gór, z których każda ma kształt trzystopniowej piramidy. Wewnętrz umieszczono następującą legendę: *Provincia de og magog doue sono serati molti tribus de Judei. Montes Anibi*[397]. Z kolei po południowo-zachodniej stronie klauzury czytelnik mapy odnajduje dwa znajome elementy (ryc. 62C): 1) bardzo schematycznie naszkicowane posągi trębaczy

[394] Źródło kopii: commons.wikimedia.org/wiki/file:Biancomap.jpg [dostęp: 30.03.2014].

[395] Tekst legendy został odczytany z kopii mapy, por. nota 401.

[396] Tamże.

[397] Tekst legendy został odczytany z kopii mapy, por. nota 402. Ivar Hallberg (19 VI 1870 - 3 V 1936) (*L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident*, s. 228 i 263) podaje następujący tekst tej legendy: *Provincia di Gog e Magog dove sono serate molte tribu di judei*. Z kolei Marcel Destombes (27 VII 1905 - 26 XI 1983) (*Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 209 = 52, 9) zamieścił tylko początek tego tekstu: *Provincia de og magog*.

(por. ryc. 49E. 51C. 54C i 55C)[398] opatrzone legendę *Statoe de Alesandro*; 2) równie schematyczą budowlę bramną podpisaną *porte de fero* (tab. VI/7)[399]. Ta wersja mapy przywołuje zatem elementy znane z „Atlasu Katalońskiego" (ryc. 49A i D-E) i mapy z Modeny (ryc. 51B-C). Ponadto mapa zawiera także tradycyjne Wrota Kaspijskie widoczne między Morzem Czarnym a Morzem Kaspijskim (tab. V/7), opatrzone legendą *porte ferree*[400]. Porównanie tych dwóch wersji mapy pokazuje dość daleko idące rozbieżności w jej graficznej treści na przestrzeni około 10 lat. W pierwszej wersji autor kartogramu zdaje się bardziej nawiązywać do koncepcji średniowiecznej, gdzie klauzura ma kształt mandorli (por. ryc. 18. 20-22 i 40). Natomiast druga wersja wydaje się ulegać do pewnego stopnia logice grafiki „Atlasu Katalońskiego" (ryc. 49A-E), choć uległość ta nie ma nic wspólnego z naśladownictwem i nie pozbawia mapy cech oryginalności.

Ryc. 62A



Ryc. 62B



Ryc. 62C



Ryc. 62A-C: A. Mapa Giovanni Leardo (1442)[401]; B-C. Mapa Giovanni Leardo (1452-1453)[402]

*

Trzecia z prezentowanych tutaj map jest dziełem benedyktyna Andreasa Walspergera (ur. ok. 1415) z roku 1448. Mapa ta jest, jak już wyżej wspomniano, zorientowana na południe, podobnie jak analizowana wcześniej „Mapa Borgia" (ryc. 52). Tutaj na północno-wschodnich rubieżach Azji znajduje się ogromna dwuenklawowa klauzura, której właściwy schemat, głównie ze względu na jego bardzo nieregularny, specyficzny kształt, umyka jednak często oku badacza (ryc. 63A). W rzeczywistości chodzi o ogromny półwysep,

[398] Por. nota 315. 346 i 355.

[399] Tekst legendy został odczytany z kopii mapy, por. nota 402.

[400] Tamże.

[401] Źródło kopii: Goss, *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, s. 37, ryc. 2.7.

[402] Źródło kopii: www.wdl.org/en/item.6763 = World Digital Library [dostęp: 27.12 2015].

który od strony północno-zachodniej opływa *mare occeanum septentriomale magnum inhabitabile*[403], a od południowego wschodu *mare occidentale indorum minus habens in se serpentes camelos attrahentes*[404], przy czym to ostatnie wdziera się bardzo głęboko w głąb kontynentu azjatyckiego (morza są tu zawsze zaznaczone kolorem zielonym). Z kolei sam półwysep posiada od strony oceanu, czyli od strony północno-wschodniej rodzaj płytkiej zatoki, określonej mianem *mare minus caspium* (ryc. 63B i tab. III/7)[405], która sprawia, że posiada on od strony oceanu dwa duże cyple. Pierwszy z nich jest zorientowany na północny wschód, a od reszty półwyspu oddzielają go góry. W ten sposób powstała niejako naturalnie pierwsza niewielka enklawa (ryc. 63B), we wnętrzu której umieszczono następującą legendę: *gog et magog* [w kolorze czerwonym]. *terra russorum judeorum conclusorum inter montes caspios* [w kolorze czarnym][406]. Drugi cypel jest zorientowany na północny zachód i wyrasta w niego sylwetka kanibala, nad którego głową widoczna jest legenda w kolorze czarnym: *Andropofagi manducant carnes hominum*[407]. Cypel ten jest również początkiem drugiej znacznie większej enklawy, która rozciąga się z północnego zachodu na południe. Po prawej stronie ludożercy napisano kolorem czerwonym: *Cenocephali habent capita canum*[408]. Ponad tą legendą widoczny jest wygięty łukowato łańcuch gór. Północno-zachodnia część tego pasma zbliża się mocno do wybrzeży *mare occeanum septentriomale magnum*, lecz nie dochodzi do samego brzegu tego akwenu. Powoduje to, że od tej strony półwysep (i owa druga enklawa) pozostają niedomknięte (ryc. 63B). Natomiast południowa część rzeczonego łuku górskiego styka się z Morzem Kaspijskim (ryc. 63A), które tutaj jest opisane jako *mare persicum siue hyrcanum uel bacuianorum*[409]. To między tym pasmem górskim a wchodzącym głęboko w Azję *mare occidentale indorum minus* rozpościera się owa druga enklawa klauzury. Wewnątrz niej znajdują się jeszcze dwie czerwonego koloru legendy: 1. *Pigmei pugnantes cum gruibus*[410]; 2. *chircania* (Hyrcania)[411].

[403] Tekst legendy za: Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte*, s. 383.

[404] Tekst legendy za: tamże, s. 384.

[405] Tekst legendy za: tamże, s. 383. Por. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident*, s. 263.

[406] Tekst legendy za: Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte*, s. 381. Por. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident*, s. 263; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 213. Por. też Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 147.

[407] Tekst legendy za: Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte*, s. 381. Por. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident*, s. 32; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 213. Por. też Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 147: *Anthropophagi manducant carnes hominum*.

[408] Tekst legendy za: Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte*, s. 380. Por. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident*, s. 177. Por. też Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 147.

[409] Tekst legendy za: Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte*, s. 384.

[410] Tekst legendy za: tamże, s. 382.

[411] Tekst legendy za: tamże, s. 386. Por. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la car-*

Natomiast południowa i południowo-wschodnia granica tej enklawy znajduje się w miejscu, gdzie trzy akweny morskie maksymalnie zbliżają się do siebie: od południa jest to *mare magnum indorum*, od północy *mare occidentale indorum minus*, od zachodu zaś *mare persicum siue hyrcanum*. To w tym trójkącie trzech mórz (ryc. 63C) widnieją dwa toponimy wraz z winietami: *turris lapidea*[412] oraz miasto pokreślone mianem *asila magna*[413]. Podobnie jak wspomniana wyżej północno-zachodnia granica drugiej enklawy tak i jej południowe zamknięcie nie jest pełne. Enklawa ta pozostaje zatem obustronnie niedomknięta. Takie graficzne rozwiązania sugeruje pewną hierarchię okrucieństwa mieszkańców enklaw. Najbardziej niebezpieczne są ludy Goga, czyli *russi* i *judei* zablokowani górami w pierwszej, mniejszej enklawie klauzury. Enklawa ta nie posiada żadnego przejścia, które łączyło by ją z drugą enklawą. Tę zaś zamieszkują kanibale, psiogłowcy, pigmeje i Hyrkanowie. Ci jako mniej niebezpieczni dla pozostałych ludów ekumeny nie są od nich całkowicie odcięci, co zostało jednoznacznie wyrażone graficznie przy pomocy dwóch pasaży: północno-zachodniego i południowego. Pierwszy z nich prowadzi do Scytii, a zamieszczona tam legenda głosi: *Scitarum gentes semper vagantur*[414]. To nawiązanie do klasycznego toposu o nieuchwytnych Scytach-nomadach nie jest tutaj przypadkowe. Uzasadnia ono bowiem istnienie północno-zachodniego pasażu, ponieważ ludy enklawy nie są w stanie dopaść i zaszkodzić stale przemieszczającym się koczownikom, którzy na dodatek posiadają swój własny topos literacki, charakteryzujący ich jako równie bezwzględnych okrutników. W konsekwencji można by powiedzieć, że prawdziwą barierą skutecznie rozdzielającą obie hordy barbarzyńców jest wzajemny strach, bazujący na tradycyjnej złej sławie. W przeciwieństwie do pasażu północno-zachodniego pasaż południowy jest strzeżony przez *turris lapidea* i nieznane miasto – *asila magna*, między któremi majaczą ledwo dostrzegalne kontury góry (ryc. 63C). Pojęcie *turris lapidea* (oczywiście po grecku) pojawia się u Ptolemeusza (ok. 100 - ok. 170)[415]. Owa „kamienna wieża" miała znajdować w kraju Saków, na zachód od Sogdiany, a zatem w głębi Azji. Sam Andreas Walsperger w tekście zamieszczonym pod mapą pisze: *Item in hac presenti figura continetur mappa mundi siue descriptio orbis geometrica, facta ex cosmographya ptholomey*

tographie de l'Occident, s. 253: „[…] à l'E. de *Mare Hyrcanum* se trouve un pays dont on a lu le nom comm étant *Chircama* ou *Chircania* […]". Por też Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 147: *Hircania*.

[412] Tekst legendy za: Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte*, s. 397. Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 147.

[413] Tekst legendy za: Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte*, s. 386.

[414] Tekst legendy za: tamże, s. 380. Por. Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 147: *Scytarum gentes semper vagantes*.

[415] Ptolemaeus, *Geographia* I 11, 4 edidit C.F.A. Nobbe, t. 1-2, Lipsiae 1843-1845 [reprint: Hildesheim 1990] t. 1, 23, 23-24. 27; tamże I 11, 6, s. 24, 15; tamże I 12, 1. 2, s. 25, 9-10. 25; tamże I 12, 3, s. 26, 3; tamże I 12, 8-10, s. 27, 10. 12. 16; tamże VI 13, 2, t. 2, s. 121, 14. Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XXIII 6, 60, ed. W. Seyfarth, vol. 1: *Libri XIV-XXV*, Leipzig 1978, 318, 15-16, tłum. I. Lewandowski, Warszawa 2001, t. 1, s. 471.

proportionabiliter secundum longitudines et latitudines et diuisiones climatum. Et cum uera et integra cartha nauigationis marium[416]. Pozostaje kwestią otwartą czy i w jaki sposób autor mapy korzystał z kartograficznych dokonań Ptolemeusza oraz z map morskich, jak to wyżej deklaruje[417]. Faktem jest, że przywołuje pojęcie *turris lapidea*, spotykane często u Ptolemeusza, które nie występuje na innych analizowanych tutaj mapach. Z drugiej zaś strony mapy te posiadają często winiety wieży lub większego kompleksu obronnego w południowo-zachodnim narożniku klauzury, czyli prawie dokładnie tam, gdzie Andreas Walsperger zlokalizował ptolemejską *turris lapidea* (ryc. 63C i tab. VI/6). Można stąd wnosić, że przynajmniej od czasów Pietro Vesconte (ryc. 48C i tab. VI/2-3) owa ptolemejska idea funkcjonowała *implicite* w kartografii zachodnioeuropejskiej, jednak wplatana w różne konteksty ideologiczne nie miała szans zaistnieć jako samodzielny toponim.

Generalnie mapa Walspergera zawierająca schemat dwueklawowej klauzury północno-wschodniej Azji, przywołuje wiele dobrze znanych toposów literackich i graficznych, które na przestrzeni wieków tworzyły obraz tej części ekumeny. Pewnym *novum* tej mapy jest niespotykane dotąd rozczłonkowanie trzech kontynentów.

Ryc. 63A Ryc. 63B Ryc. 63C



Ryc. 63A-C: Mapa Andreasa Walspergera (1448)[418]

Ogromna mapa Fra Mauro, kameduły z klasztoru San Michele in Isola (znanego też pod nazwą San Michele di Murano), znajdującego się na położonej między Wenecją a Murano wyspie San Michele, która służyła jako cmetarz[419], jest zorientowana podobnie jak „Mapa Borgia" (ryc. 52) i mapa Walspergera (ryc. 63A) na południe. Jednak w przeciwieństwie do „Mapy Borgia", która posiada dwuenklawową klauzurę północno-wschodniej Azji i wydaje się

[416] Tekst legendy za: Kretschmer, *Eine neue mittelalterliche Weltkarte*, s. 376. Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 212: *Item in hac presenti figura continetur mappa mundi sive descripcio orbis geometrica facta ex cosmographya ptolomey proporcionabiliter secundum longitudines et latitudines et divisiones climatum. Et cum vera et integra cartha navigationis marium*.

[417] Konrad Kretschmer (*Eine neue mittelalterliche Weltkarte*, s. 377) uważa, że nic nie wskazje na to, aby autor tego kartogramu korzystał z jakiejś mapy Ptolemeusza, czy też z portolany.

[418] Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 65.

[419] Por. Kochanek, *Winiety metropolii Pentarchii*, s. 282.

traktować kwestię tzw. ludów zamkniętych bardzo serio[420], Fra Mauro (ok. 1385 - ok. 1460) wyraźnie odszedł od tej tradycji. Odejście to nie dokonało się jednak na poziomie toposu graficznego, lecz we wkomponowanej w ten topos deklaracji słownej. Fra Mauro narysował zgodnie z uświęconą niemal tradycją duży półwysep na północno-wschodnich krańcach Azji (ryc. 64A i tab. III/8). Półwysep ten ma kształt trójkąta, którego południowy wierzchołek stanowi warowna brama zaopatrzona w bronę-kratownicę (ryc. 64B i tab VI/9). Ten jedyny wykonany ludzką ręką element jednoenklawowej klauzury jest łącznikiem między interiorem półwyspu a resztą ekumeny, ponieważ niemal ze wszystkich pozostałych stron otocza go morze, a wzdłuż jego wybrzeży ciągną się nieprzerwanie łańcuchy gór. Tylko niewielki odcinek północno-zachodniego boku trójkąta, będący przedłużeniem zatoki oceanu do owej warownej bramy, stanowi pasmo górskie. Ta naturalna morsko-górska bariera sugeruje opatrznościowy charakter klauzury. Natomiast ręką ludzką wzniesiona brama dopełniła tylko zamysł Opatrzności. Swym schematycznym trójkątnym kształtem półwysep ten przywodzi na myśl miejsce odosobnienia ludów Goga przedstawione przez Lamberta z Saint-Omer w „Liber Floridus" (ryc. 47A). Z kolei całkowite otoczenie półwyspu barierą górską i zamknięcie go od południa bramą można traktować jako dalekie echo lądowego zamknięcia drugiej klauzury na mapie z Sawley (ryc. 28A-B. 46A i tab. III/1), mapie z Ebstorf (ryc. 33F. 46B i tab. III/2), mapie z Hereford (ryc. 38A-B. 46C i tab. III/3) oraz częściowo na niedokończonej mapie z Koblencji (ryc. 45C. 46D i tab. III/4), ponieważ ta ostatnia mapa posiada wzniesiony przez człowieka mur po stronie wschodniej. Z drugiej jednak strony zachodzą dwie zasadnicze różnice między owymi czterema mapami a planisferą Fra Mauro: 1) tamte mapy przedstawiają schemat podwójnej klauzury; 2) drugą klauzurę zamyka na nich potężny mur obronny opatrzony blankami, w którym nie ma żadnej bramy, a zatem uwięzione za drugą klauzurą ludy nie mają szansy wyjścia z izolacji. Fra Mauro odszedł od tego graficznego toposu. Jednak, co ważniejsze, umieścił tuż przy barierze górskiej stanowiącej północny bok trójkąta dwie następujące legendy: 1) w kolorze czarnym przy samym północnym boku trójkąta: *Mongul. Questo per la più parte è habitado per zente tartara* (*Mongul. For the most part, this is inhabited by Tartars*)[421]; 2) z kolei znajdująca się nad nią legenda w kolorze czerwonym brzmi: *De qui è vulgo che questi populi*

[420] Marcel Destombes (*Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 226-227) przytacza opinię, którą Roberto Almagià (17 VI 1884 - 13 V 1962) zawarł w swej pracy opublikowanej w roku 1944 (*Monumenta cartographica Vaticana*, t. 1: *Planisferi, carte nautiche e affini dal secolo XIV al XVII esistenti nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano 1944, 32-41), w myśl której *Mapa Borgia* powstała przed rokiem 1455 w atelie Fra Mauro w klasztorze San Michele di Murano. Tenże M. Destombes cytuje też niejako dla równowagi tezę, którą Giuseppe Caraci (23 XII 1893 - 28 IX 1971) wysunął w roku 1953 (*The Italian Cartgraphers of the Benincasa and Freducci Families and so-called Borgia Map of the Vatican Library*, „Imago Mundi" 10 (1953) 23-45), iż *Mapa Borgia* powstała po roku 1455 i jest dziełem jednego z członków rodziny Freduccich, kartografów z Ankony.

[421] Tekst legendy za: Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, s. 685 (*2755).

rechiusi per Alexandro in questo paexe de hung e mongul deriva el nome suo da hi do' paexi ditti, i qual tra nui se chiama gog e magog, a la qual opinion io non credo (*Here it is said that these peoples were enclosed by Alexander in these lands of Hung and Mongul and that they derive their name from those two lands, which amongst us are called Gog and Magog. But I do not believe this opinion*)[422]. Legendy te, jak widać, powtarzają ideę o Tartarach, czyli Piekielnikach, zamieszkujących kraj Goga i Magoga, oraz o Aleksandrze, jako twórcy analizowanej tutaj klauzury. Jednak najważniejsze zdanie brzmi: […] *a la qual opinion io non credo* (*But I do not believe this opinion*)[423]. Zatem Fra Mauro zdecydowanie odrzuca cały powyższy topos literacki, a wkomponowany w mapę topos graficzny można rozumieć jako swego rodzaju polemikę z toposem literackim: oto Fra Mauro dopuszcza możliwość istnienia półwyspu zamkniętego górymi i morzem, u którego nasady wzniesiono bliżej nieokreślone fortyfikacje, lecz nie przyjmuje literackiej interpretacji tego topograficznego fenomenu. Jest to zatem pewna próba zdroworozsądkowego rozgraniczenia między toposem literacki a toposem graficznym, z których każdy może odtąd żyć własnym życiem. Z drugiej strony wenecki mnich oddaje w pewnym sensie milczący hołd weneckiemu podróżnikowi Marco Polo, który łączył z tym właśnie obszarem terminy *Ung* i *Mongul*[424], jednak jako wkład własny odrzuca przyjęty przez Marco Polo tradycyjny topos literacki. Jest to

[422] Tekst legendy za: tamże, s. 685 (*2752).

[423] Tezę tę powtarza Fra Mauro również w innym tekście zamieszczonym na mapie: *Alguni scrive che a le radici del monte caspio over pocho lutan sono queli populi i qual come se leçe sono seradi per Alexandro Macedo. Ma certo questa opinion manifestamente è erronea* […]. *Perhò concludo che questi populi siano molto lutani dal monte caspio e siano* […] *ne la extremità de la terra tra grieco e tramontana e sono circundadi da monti asperimi e dal mar occean quasi da tre bande, e questi sono soto el regno de tenduch e sono chiamati ung e mongul, i qual el vulgo dice gog e magog extimando che questi sia queli che diebano usir de lì al tempo de antichristo. Ma certo questo error è adevenuto per alguni che tirano la sacra scriptura al suo sentimento*. […]. (*Some write that on the slopes of Mount Caspian, or not far from there, live those peoples who, as one reads, were shut in by Alexander the Macedonian. But this opinion is certainly and clearly mistaken* […]. *I conclude that these peoples are very far from Mount Caspian and are* […] *at the extreme limit of the world, between the north-east and the north, and they are enclosed by craggy mountains and ocean on three sides. They are to the north of the kingdom of Tenduch and are called the Ung and the Mongul, which people know as Gog and Magog and believe that they will emerge at the time of the Antichrist. But certainly this mistake is due to the way some force the Sacred Scriptures to mean what they want them to mean*. […] – tamże, s. 617 i 619 (*2403).

[424] Por. tamże, s. 684 (*2752): „The inscription appears to the north-eastern edge of the map, […], which in fact corresponds to the Chinese-Mongol regions just beyond the 40th parallel. Excluding the reference to Alexander, which is a commonplace in the tradition of Gog and Magog, the note draws closely on the following passage in Marco Polo: *E vi sono due regioni dove questi regnano, che nelle nostre parti chiamano Og e Magog, ma quelli che ivi abitano lo chiamano Ung e Mongul, in ciascuno de' quali è una generazione de gente: in Ung sono Gog, e in Mongul sono Tartari* (G.B. Ramusio, *Dei viaggi di messer Marco Polo gentil'hvomo venetiano*, w: tenże, *Delle navigationi et viaggi*, vol. 2, In Venetia 1583, 16D = I 53). […]". Por. Gerritsen, *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, s. 10 i nota 4. Por. też nota 360.

prawdopodobnie wynikiem rozwoju horyzontu geograficznego, którego obraz w renesansowej Wenecji musiał bardzo dynamicznie ewoluować. W ramach tejże klauzury funkcjonuje też trzecia legenda (w kolorze czarnym i czerwonym), umieszczona znacznie bliżej bramy zamykającej ten obszar: *Paexe dito hung. Questi do' paexi son soto el regno de tenduch* (*Land called Hung. These two lands are under the kingdom of Tenduch*)[425]. Owo *regno de tenduch* znajduje się na zachód od wspomnianej bramy i jest przez Piero Falchettę utożsamiane z szeroko rozumianym pograniczem chińsko-mongolskim[426], a towarzyszy mu następująca legenda: *Regno tenduch. Parme qui difficile a creder che Alexandro vignisse tanto avanti* (*Kingdom of Tenduch. It is difficult for me to believe that Alexander came this far*)[427]. W jej treści ponownie uwidacznia się sceptycyzm Fra Mauro odnośnie wiary w zasięg podbojów Aleksandra Macedońskiego. Istnieje jednak także głębszy aspekt tego zagadnienia. Oto zarówno system podwójnej klauzury, jak i system zakładający istnienie dwuenklawowej klauzury północno-wschodniej Azji stwarzał ewidentną graficzną trudność w zakresie lokalizacji Wrót Kaspijskich. Problem ten, mało istotny na poziomie średniowiecznego horyzontu geograficznego, zaczął dawać o sobie znać w miarę rozszerzania się tego widnokręgu i połączenia go z powracającym do łask ptolemejskim obrazem świata. Pojawia się wówczas potrzeba rozwiązania problemu podwójnych Wrót Kaspijskich. Zagadnienie to sygnalizowała już tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu, uwzględniająca w formie graficznej i tekstualnej *Caspie porte* i *Caspie porte, ut quidem dicunt* (ryc. 8B-C; tab. IV/1 i VI/1)[428]. Z kolei Pietro Vesconte pod wpływem relacji XIII-wiecznych podróżników, Wilhelma Rubruka[429] i Marco Polo[430], i rozwoju refleksji geo-kartograficznej wprowadził dystynkcję między *Porte ferree*, czyli Wrota Kaspijskie *sensu stricto*, a *Castrum Gog et Magog* (ryc. 48B-C; tab. V/5 i VI/2-3)[431]. W ten sposób dystynkcja ta weszła, choć w sposób nie do końca konsekwentny, do kartograficznego krwioobiegu. Z drugiej strony ptolemejski termin *turris lapidea*[432] podsunął rozwiązanie graficzne i tekstualne sugerujące tożsamość owej wieży z Pseudo-Wrotami Kaspijskimi, które zostało wprowadzone na mapie Walspergera (ryc. 63C; tab. VI/6) i na mapie z Zeitz (ryc. 65D; tab. VI/13). Fra Mauro także użył explicite pojęcia turris lapidea, lecz graficznie zlokalizował ją w głębi Azji tak, aby nie sugerowało to w żaden sposób jej związku z analizowaną tutaj klauzurą (ryc. 64D; tab. VI/10)[433].

[425] Tekst legendy za: Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, s. 683 (*2748).

[426] Tamże, s. 681 (*2744).

[427] Tekst legendy za: tamże.

[428] Por. nota 23-24.

[429] Por. nota 304-305.

[430] Por. nota 308.

[431] Por. nota 302.

[432] Por. nota 415.

[433] Tekst legendy za: Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, s. 463 (*1451). Por. też tamże, s. 462 (*1451) – komentarz.

Natomiast pojęcia *Porte de fer*(*r*)*o* zostało użyte przez weneckiego kamedułę w czterech różnych kontekstach topograficznych: 1) winieta potężnej twierdzy w dolinie Nilu (fortyfikacje znajdują się na obu brzegach rzeki oraz w samym jej nurcie, tworząc rodzaj zapory) wraz z legendą w kolorze czerwonym: *Porte de fero. Con queste porte se farave el nilo andar per terra de negri e pocho in egypto* (*Iron Gates. These gates serve to make the Nile flow through the lands of the negroes, with only a small part going into Egypt*)[434]; 2) winieta w formie półpierścienia nad korytem Dunaju (w jego środkowym biegu) i legenda: *Porte de fero*[435]; 3) w głębi Azji nieco powyżej ogromnej winiety Samarkandy (dziś w Uzbekistanie) są dwie dość skromne winiety twierdz, które blokują pasaż między górami a rodzajem rozległego starorzecza. Winietom tym towarzyszy czarno-czerwona legenda: *Porte de fero. Questa vale è serada da do' forteze, le qual se chiama porte de fero* (*Iron Gates. This valley is held closed by two fortresses, which are called Iron Gates*)[436]; 4) między wschodnimi stokami Kaukazu a Morzem Kaspijskim znajduje się duża winieta silnie ufortyfikowanej twierdzy, która całkowicie blokuje pasaż między górami a morzem. Twierdza ta posiada od strony morza dwie wyraźnie zaznaczone bramy (jedna z nich otwiera się na wschód, czyli wprost na akwen morski, druga zaś na północ). Winiecie tej towarzyszy napisana na czerwono legenda: *Porte de ferro* (ryc. 64C)[437]. Ten krótki tekst dopełnia znacznie obszerniejsza czerwona legenda umieszczona w kartuszu w zachodniej części Morza Kaspijskiego: *Queste porte, le qual ne la lengua de questi sono dite derbent çoè porte de ferro e questo per esser inexpugnabile, sono anchor dite porte chaspie perché a voler passar questo monte chaspio è necessità passar per queste porte, le qual per tuto se dice chaspie* (*These gates in the language of the people of this place are called Derbent – Iron Gates – because they are impregnable. They are also called the Caspian Gates because, if you want to pass these Caspian mountains, zou have to go by these gates, which are therefore called Caspian*)[438]. Swego rodzaju rozszerzeniem tej legendy jest część równie obszernego tekstu w kolorze czerwonym, który znajduje się na północ od Kaukazu: *El monte chaspio el qual è qui de sopra comença nel mar de ponto e tira per levante al mar hircano, el*

[434] Tekst legendy za: tamże, s. 267 (*403). Por. tamże, s. 266 (*403): „[…]. The drawing shows a lock with four walls between small towers at the sides of the river; perhaps this is intended to depict the fortress of Buhen, the pivot of the line of fortresses built to defend the kingdom of Egypt at the time of the twelfth dynasty (19th-18th cent BC)".

[435] Tekst legendy za: tamże, s. 561 (*2094). Por. tamże, s. 560 (*2094): „Still used today, this name indicates the narrow gorge through which the Danube flows between Orsova and Turnu-Severin, on the Rumanian-Serb border".

[436] Tekst legendy za: tamże, s. 615 (*2388). Por. tamże, s. 614 (*2388): „[…] these (gates of iron) […] were to be found in the Bajsun-Tau range of mountains, on the route that led from Termiz or Termez on the river Amu Darja (in the border territory between Uzbekistan and Afghanistan) to Samarkand. […]".

[437] Tekst legendy za: tamże, s. 633 (*2464).

[438] Tekst legendy za: tamże, s. 609 (*2360).

qual ancora è dito caspio perché a quele rive è le porte de fero, cusì dite per esser inexpugnabile, per le qual se convien passer chi vol passar quel monte el qual è altissimo e largo çornade 20 e longo molto più. In questo sono 30 nation diverse sì de lengue come de fede, et habitano nel dito monte, ne le qual per tuti over per la più parte de queli habitanti se lavora feramenti e arme e tute cosse necessarie a l'arte militar. […]. (*The Caspian Mountains shown above start at the Sea of Pontus and extend eastwards as far as the Hyrcanian Sea, which is also called the Caspian because* [sic] *near those coasts there are the Gates of Iron, which are named thus because they are impregnable. It is through them that one has to pass if one wants to go through these mountains, which are very high, extend in depth for the distance of twenty day's travelling, and spread for many more days in length. In these mountains there are 30 peoples of different language and faith. They live up in the mountains, where the inhabitants – or, at least, most of them – work iron and make weapons and all that is necessary for the military art*. …)[439]. W ten sposób Fra Mauro dał, rzec by można, pełny przegląd kwestii topograficznych związanych z pojęciem *Porte de fer*(*r*)*o*. Warto zauważyć, że autor mapy nigdy nie odnosi tego terminu do owej budowli bramnej (ryc. 64B i tab. VI/9), która zamyka omawiany wyżej półwysep (ryc. 64A). Brama ta pozostaje bezimienna, a rola Aleksandra w tym względzie zanegowana. Z kolei termin *Portae Caspiae* został użyty tylko raz w kontekście przytoczonego wyżej ekskursu etymologicznego odnoszącego się do Wrót Kaspijskich *sensu stricto*[440]. Generalnie Fra Mauro używa pojęcia *Porte de fer*(*r*)*o*, jakby chcąc nawiązać do nowszej tradycji, zapoczątkowej w tym względzie przez Pietro Vesconte. Z drugiej strony analizowana tutaj anonimowa brama posiada wyraźnie narysowaną bronę-kratownicę. Dla każdego widza było zaś oczywiste, że jest to element architektury obronnej wykonany z żelaza. Brak legendy rekompensuje zatem sam rysunek. Fra Mauro odchodząc od toposu literackiego dopuszcza możliwość istnienia podobnej architektury obronnej w różnych miejscach ekumeny.

Ponadto w obrębie trójkątnego półwyspu znajdują się winiety pięciu miast. Największa z nich przylega do północnej granicy górskiej półwyspu i odnosi się do miasta *Campit*[441]. Pozostałe cztery winiety miast zostały rozmieszczone wokół anonimowego jeziora ulokowanego w centralnej części półwyspu. Są to: *Capituer* (druga co do wielkości winieta)[442], *Sangi* (winieta mniejsza od *Capituer*)[443], *Ezina*[444] i *Mechrit* (najmniejsza z pięciu winiet)[445]. Piero Falchet-

[439] Tekst legendy za: tamże, s. 635 (*2480).

[440] Por. nota 438.

[441] Tekst legendy za: Falchetta, *Fra Mauro's World Map*, s. 685 (*2756). Por. tamże, s. 684 (*2752) – komentarz; s. 694 (*2815) – komentarz.

[442] Tekst legendy za: tamże, s. 683 (*2749). Por. tamże, s. 694 (*2815) – komentarz.

[443] Tekst legendy za: tamże, s. 685 (*2754). Por. tamże, s. 684 (*2754) – komentarz.

[444] Tekst legendy za: tamże, s. 683 (*2751). Por. tamże, s. 682 (*2751) – komentarz.

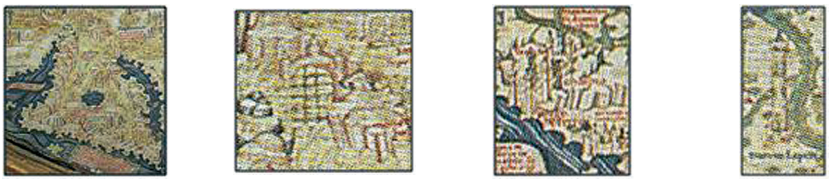
[445] Tekst legendy za: tamże, s. 685 (*2753). Por. tamże, s. 680 (*2741) – komentarz.

ta w komentarzach załączonych to tych toponimów wskazuje na ich związki z toponimami zawartymi w relacji Marco Polo.

Góry otaczające półwysep noszą nazwę *Mons habet*[446]. Dopełnieniem tej lapidarnej legendy jest umieszczona w kartuszu czerwona inskrypcja znajdująca się na wodach zatoki, po północno-wschodniej stronie półwyspu: *Alguni credono che questi monti siano i monti caspij, ma questa opinion non è vera* (*Some think that these mountains are the Caspian Mountains; but this opinion is not correct*)[447]. Jest to kolejny dowód sceptycyzmu autora mapy w stosunku do dawnego toposu literackiego.

Z kolei dwom zatokom, tworzących wraz z górami dwa (północno-wschodni i północno-zachodni) boki trójkąta, Fra Mauro poświęcił długą, również czerwonym kolorem napisą legendę, którą wraz z kartuszem wkomponował w wody oceanu po północnej stronie półwyspu: *Questi do' colfi sono pericolosi da navegar per alguni pessi, li qual forano i navilij cum certa spina che i hano sopra la schena. Lì è ancor un'altra sorte come angusigole, i qual cum el suo becho durissimo come el ferro passano ogni legno, perhò queli che navega se acosta al teren per fuzir el pericolo, e questo ho habuto da homini degni de fede* (*These two gulfs are very dangerous for sailors because of certain fish, which puncture the ships with a spike they have on their backs. There is also another sort, like eels, that have a beak which is as hard as iron and can pass through any wood. Thus those who sail here keep close to the coast to avoid danger. And I have this from men worthy of credence*)[448]. Aby niejako wzmocnić graficznie treść tej legendy autor mapy narysował na wodach północno-zachodniej zatoki kilka dużych schematycznie przedstawionych ryb.

Ryc. 64A Ryc. 64B Ryc. 64C Ryc. 64D



Ryc. 64A-D: Mapa Fra Mauro (1459)[449]

Rozczłonkowaniem lądów bardzo podobnym do mapy Walspergera charakteryzuje się mapa z Zeitz (ryc. 65A-D), również zorientowana na południe, która powstała w roku 1470. Także grafika klauzury północno-wschodniej Azji przypomina tę z mapy Walspergera. Jednak sama klauzura jest nie dwu- lecz trójenklawowa (ryc. 65A). Znajduje się ona, podobnie jak na wyżej

[446] Tekst legendy za: tamże, s. 681 (*2743).

[447] Tekst legendy za: tamże, s. 683 (*2750).

[448] Tekst legendy za: tamże, s. 715 (*2907). Por. tamże, s. 714 (*2907) – komentarz.

[449] Źródło kopii: egzemplarz mapy dołączony do: Falchetta, *Fra Mauro's World Map*.

analizowanej mapie, na potężnym półwyspie zajmującym północno-wschodnie kresy Azji. Półwysep otaczają trzy anonimowe akweny morskie, których nazwy można uzupełnić na podstawie mapy Walspergera. Podobnie też jak na tej mapie półwysep ten posiada od strony oceanu, czyli od strony północno-wschodniej rodzaj płytkiej zatoki, która sprawia, że od strony tegoż oceanu ma on dwa duże cyple. Cypel północno-wschodni (ryc. 65B i tab. III/10) jest całkowicie zamknięty od strony lądu anonimową barierą gór, tworząc tym samym pierwszą enklawę klauzury, a w jego wnętrzu naszkicowano kontury sześciu postaci w spiczastych czapach. Ich twarze są zwrócone na południowy-zachód, czyli w stronę niedostępnej dla nich ekumeny, a tło wokół tych sylwetek tworzy kratownica z czerwonych linii, symbolizująca więzienie (?). Po drugiej stronie pasma górskiego widnieje czerwona legenda: *Gog et magog. Judei russi hic sunt inclusi*[450]. Cypel północno-zachodni (ryc. 65C) jest również odseparowany od strony lądu pasmem górskim oznaczonym jako *Yperborei montes*. Góry te nie tworzą jednak nieprzebytej bariery, ponieważ po zachodniej stronie enklawy ich łańcuch nie dochodzi do samym wybrzeży oceanu, podobnie jak miało to miejsce na mapie Walspergera. Mieszkańcy tego obszaru mają też, podobnie jak ci z cypla północno-wschodniego, wolny dostęp do oceanu. W ten sposób powstał graficzny obraz drugiej, lecz tym razem niedomkniętej enklawy, w którą wpisano następującą legendę: *hic sunt cenophali habentes capita canina*. Legenda ta wyjaśnia pośrednio nieszczelność enklawy, jako że z jednej strony literacki topos psiogłowców nie zawiera elementów *stricte* barbarzyńskich, z drugiej zaś otwarcie ich enklawy na zachód to droga na przysłowiowe „pustkowia scytyjskie", a zatem *de facto* droga do nikąd. Granice trzeciej enklawy wytyczają od północy i północnego wschodu pasma górskie, blokujące dwie omówione wyżej enklawy, natomiast od zachodu jest to łuk *Yperborei montes*, które docierają aż do Morza Kaspijskiego, określonego tutaj jako *hircanum siue caspium mare*. Od południowego wschodu natomiast rolę naturalnej zapory pełni głęboko wcięta w głąb lądu zatoka oceanu (ryc. 65A). Swoistym przedłużeniem tej zatoki są *Imaus montes*, na szczytach których wznosi się ptolemeuszowa *Turris lapidea ubi itur in Indiam* (ryc. 65D i tab. VI/13). W ten sposób znana już z poprzednich map „kamienna wieża" blokuje częściowo pasaż pomiędzy *hircanum siue caspium mare* a wspomnianą anonimową zatoką oceanu. W konsekwencji trzecia enklawa jest od południowego zachodu równie nieszczelna jak enklawa psiogłowców od zachodu, co przypomina bardzo rozwiązanie zastosowane nieco wcześniej przez Andreasa Walspergera. Jej mieszkańcami są dwie diametralnie różne grupy etniczne. Pierwszą opisuje wykonana czerwonym tuszem legenda, widoczna w północnej części enklawy (ryc. 65C): *hic homines manducant carnes hominum*. Natomiast napisany czarnym tuszem tekst zamieszczony na południe od niej, czyli bliżej wyjścia z enklawy głosi: *hic pigmei pugnant cum*

[450] Wszystkie legendy tej mapy są odczytane przez autora niniejszego opracowania bezpośrednio z mapy, por. nota 387.

gruibus (ryc. 65D). W ten sposób autor mapy najgroźniejszych barbarzyńców odesłał niejako w głąb półwyspu, a wysoki stopień zagrożenia z ich strony podkreślił czerwonym kolorem odnoszących się do nich legend.

Zarówno legendy jak i grafika mapy przypomina bardzo, co warto raz jeszcze podkreślić, kartogram Andreasa Walspergera. Natomiast hierarchia zła oraz położenie akcentu na naturalne bariery, tworzące poszczególne enklawy, jest elementem wprowadzonego znacznie wcześniej graficznego toposu. Na szczególną uwagę zasługuje wspomniana wyżej grupa sześciu postaci zamkniętych w enklawie Goga. Owe ludzkie białe cienie ukazane z profilu nie posiadają żadnych graficznych atrybutów okrucieństwa. Ich zakryte powiekami oczy i beznamiętny wyraz twarzy wyrażają raczej skruchę niż zuchwałość. Mimo to nie ma dla nich żadnej drogi wyjścia z zamknięcia, choć potencjalnie możliwość taką mają nawet ludożercy z sąsiedniej enklawy. Autor mapy zawarł bez wątpienia w tym rysunku idee dobrze znane ludziom swoich czasów. Dziś jednak wymykają się one jednoznacznej interpretacji. Pewna jest tylko hierarchizacja zbrodni i kary, która daje niektórym nadzieję opuszczenia klauzury na północno-wschodnich kresach ekumeny.

Ryc. 65A Ryc. 65B Ryc. 65C Ryc. 65D



Ryc. 65A-D: Mapa z Zeitz[451]

Kolejna mapa z tej serii to tzw. anonimowa ptolemejska mapa watykańska (ryc. 66 i tab. III/11), datowana mało precyzyjnie na wiek XV, choć można przypuszczać, że powstała ona raczej pod koniec tego stulecia. Jak wszystkie mapy typu ptolemejskiego i ta jest zorientowana ku północy. Mapa lokalizuje analizowaną tutaj klauzurę dokładnie na północno-wschodnich rubieżach Azji, nadając jej formę półwyspu zbliżonego kształtem do trójkąta, którego krawędzie zajmują łańcuchy gór, a wewnątrz widoczne jest jezioro. W ten sposób jednoenklawowa klauzura opatrzona legendą *Goga Magoga* przypomina do pewnego stopnia półwysep z mapy Fra Mauro. Ponieważ jednak łańcuch gór widnieje tutaj również od strony lądu, stąd półwysep ten ma znamiona całkowitej niedostępności ze względu na bariery naturalne. Obok pewnego graficznego podobieństwa tego półwyspu do dopiero co analizowanych klauzur, warto również zaznaczyć, że schemat ten ma elementy graficznej logiki klauzury Goga widoczne na starszych o około trzy stulecie mapach

[451] Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 69.

Lamberta z Saint-Omer do „Liber Floridus" (ryc. 47A). Rzecz jasna, że w tym przypadku nie może być mowy o czerpaniu wzorów. Uderzająca jest jednak tendencja do stosowania w historii kartografii podobnych schematów graficznych dla przedstawienia idei całkowitej separacji danego obszaru. Topos literacki jest już tylko pretekstem do graficznego przedstawienia idei dalekich i trudno dostępnych obszarów północno-wschodniej Azji.



Ryc. 66: Tzw. anonimowa „ptolemejska" mapa watykańska[452]

W kontekście przedmiotowego półwyspu warto przyjrzeć się również jednej z map zamieszczonych w atlasie Abrahama Orteliusa. Dzieło to uchodzi powszechnie za pierwszy nowożytny atlas świata. Ukazało się po raz pierwszy po łacinie w roku 1570 i do roku 1612 miało 42 wydania w 7 językach. Już pierwsze wydanie posiadało mapę *Tartaria sive Magni Chami Regni typus*[453]. W roku 1572 ukazało się pierwsze wydanie niemieckie atlasu, którym posłużono się w niniejszej pracy ze względu na jego dostępność. Sam Abraham Ortelius nie był zachwycony niemieckim wydaniem, które uważał za edycję piracką[454]. Mapa Tartarii, odpowiadająca obszarom północno-wschodniej Azji, jest zorientowana ku północy. Tutaj właśnie umieścił A. Ortelius ogromny półwysep (ryc. 67 i tab. III/12), którego cypel leży za kręgiem polarnym. Na półwyspie zamieszkuje kilka ludów. U jego nasady, a zatem na południu półwyspu widnieją namioty dwóch ord: *Chiesanorum horda* i *Mecritorum horda*[455]. Nieco wyżej koczuje pod namiotami *Vsezucanorum horda*, a nad *Turb lacus*, z którego wypływa *Turb fl*[*uvius*], mieszka *Turborum horda*. Z kolei na zachód od niej ma swe siedziby *Ciremissorum horda*. Jednak

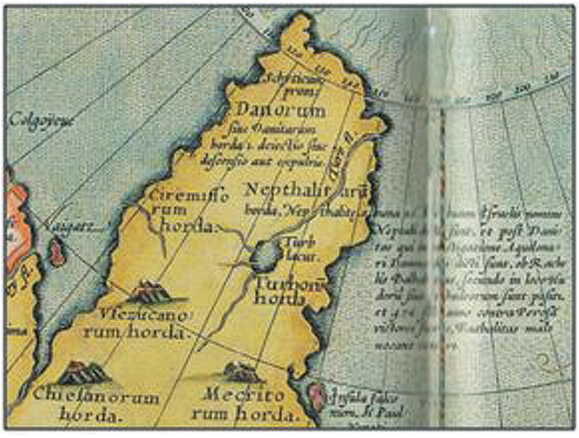
[452] Źródło kopii: *Atlas. The Bulgarian Lands*, s. 75-76 (I.13).

[453] Por. Gerritsen, *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, s. 17.

[454] Por. *Abraham Ortelius, Theatrum Orbis Terrarum*, s. 8.

[455] Bardzo blisko pasa wybrzeża będącego częścią terytorium należącego do *Mecritorum hordam* znajduje się oznaczona różowym kolorem wyspa: *Insula falconum, M Paul: Veneti*. Ostatnie trzy wyrazy w pełnym brzmieniu to: *Marci Pauli Veneti*. A. Ortelius w swej graficznej dygresji na temat *Wyspy Sokołów* powołuje się zatem na Marko Polo.

najważniejsze z punktu widzenia niniejszych rozważań legendy znajdują się między tymi ostatnimi ordami a *Schyticum prom*[*onturium*], czyli Przylądkiem Scytyjskim, który jest najdalej na północ wysuniętą częścią rzeczonego półwyspu. Pierwsza z nich brzmi: *Danorum siue Danitarum horda i*[*d est*] *deiectio siue descensio aut expulsio*. Druga zaś zawiera następujące objaśnienie: *Nepthalitarum horda. Nepthalitae ab una 10. Tribuum Israelis nomine Neptali dicti sunt, et post Danitas qui in castigatione Aquilonari Danmarchi dicti sunt, ob Rachelis Balhah ius, secundo in loco Hudorum siue Iehudeorum sunt positi, et 476. sal[utis] anno contra Perosam Victores fuere, Euthalites male uocant ceteri*[456]. Ten ostatni tekst, który wspomina Bilhę (tu: *Balhah*), niewolnicę Racheli podarowaną tej ostatniej przez Labana (Rdz 29, 29), wskazuje jednoznacznie, że *Dani* i *Nepthalitae* to potomkowie Dana i Neftalego, których Bilha urodziła Jakubowi w zastępstwie bezdzietnej wówczas Racheli (Rdz 30, 1-8). Jest to zatem nawiązanie do idei *Iudei inclusi*, które przewija się przez wiele analizowanych wyżej map. Warto w tym miejscu zdać sobie sprawę z faktu, że idea ta wraz z atlasem Abrahama Orteliusa funkcjowała również w XVII wieku. Poza tym należy także podkreślić, że mapa Orteliusa to tylko eminentny przykłady żywotności tej idei, co sygnalizuje celowość przeanalizowania pod tym kątem wielu innych map z tego okresu a nawet z XVIII wieku. Zadanie to wykracza jednak poza ramy chronologiczne niniejszego opracowania.



Ryc. 67: Atlas Orteliusa, mapa *Tartaria sive Magni Chami Regni typus*[457]

[456] Legendy te przytacza w swym dziele dominikanin Tomaso Malvenda (1566 - 7 V 1628), por. T. Malvenda, *De Antichristo libri undecim*, Romae 1604, 294 (V 16). Por. też Marinelli, *Gog e Magog*, s. 205-206, nota 42.

[457] Źródło kopii: *Abraham Ortelius, Theatrum Orbis Terrarum*, s. 104-105.

W kontekście dopiero co analizowanej grupy map, na których klauzura północno-wschodniej Azji ma kształt dużego półwyspu warto pokusić się o swego rodzaju systematykę tychże półwyspów. Pierwsze ślady kartograficzne tego rozwiązania są widoczne na tzw. mapie św. Hieronima do Starego Testamentu (ryc. 1 i 8A), której oryginał jest datowany *grosso modo* na rok 400, a kopia na wiek XII; na mapie z Albi (ryc. 3 i 13) z IX wieku; na *Cottonianie* (ryc. 4 i 14), wykonanej około roku 1030; i na tzw. *Globus Terre* oraz na tzw. hemisferycznej mapie świata zamieszczonych w „Liber Floridus" Lamberta z Saint-Omer (ryc. 47A-B), którego oryginał powstał ok. roku 1120. Schematy te zostały rozwinięte graficznie i znacznie wzbogacone literacko w końcu XII i w XIII wieku (ryc. 46A-D i tab. III/1-4). Reminiscencje tego typu schematyzacji są widoczne jeszcze na mapach Pietro Vesconte (por. ryc. 48A.C i tab. III/5), które powstały około roku 1320. Po tej dacie schemat ten jakby odszedł w zapomnienie, aby powrócić na niektórych mapach w wieku XV (tab. III/6-11). Wreszcie, głównie dzięki atlasowi Abrahama Orteliusa (ryc. 67 i tab. III/12), schemat ten zaistniał jeszcze w kartografii 2 poł. XVI i 1 poł. XVII wieku. Jednak ostatecznie kartograficzne ujęcie północno-wschodnich rubieży Azji zaproponowane przez Gerarda Merkatora (ryc. 54A i 55A) wyparło schemat półwyspu, jak na to wskazuje chociażby przykład mapy Azji Rossiego-Sansona (ryc. 60) z roku 1687. Mimo to, jak tego dowodzi niniejsze zestawienie (por. tab. III), schemat półwyspu, którego pierwociny są dla współczesnych badaczy uchwytne już na tzw. mapie św. Hieronima do Starego Testamentu, przetrwał wiele stuleci i przynajmniej do przełomu XIII i XIV w. uchodził za standardowy sposób graficznego przedstawiania części klauzury północno-wschodniej Azji. Z kolei jego nanoszenie na niektóre mapy w XV w. może sugerować, że ich autorom chodziło bądź o pewną archaizację swym kartogramów, bądź o podkreślenie szacunku dla kartograficznej tradycji, a może o jedno i drugie. W ten sposób topos graficzny dodawał swoistego uroku toposowi literackiemu i *vice versa*. Ostatnim wielkim epigonem tego nurtu wydaje się być Abraham Ortelius.

1. Mapa Henryka z Moguncji (Mapa z Sawley) (1110/1180)	2. Mapa z Ebstorf (ok. 1300)	3. Mapa z Hereford (1276/1305)	4. Mapa z Koblencji (po 1300)
			

5. Mapa Pietro Vesconte (ok. 1321)	6. Mapa Andrea Bianco (1436)	7. Mapa Andreasa Walspergera (1448)	8. Mapa Fra Mauro (1459)
			
9. Mapa wenecka ze Stambułu (ok. 1460)[458]	**10. Mapa z Zeitz (1470)**	**11. Anonimowa ptolemejska mapa z Watykanu (XV wiek)**	**12. Mapa Tartarii Abrahama Orteliusa (1570/1572)**
			

Tab. III: „Półwyspy Goga i Magoga" (zorientowane dla ujednolicenia na południe)

* * *

Niniejsza rozprawa jest próbą przeanalizowania 44 map, które powstały między rokiem 400 a 1687, pod kątem ewolucji schematu klauzury północno-wschodniej Azji. Owa klauzura jest jednym z charakterystycznych, choć nie zawsze dostrzeganych schematów na mapach zarówno średniowiecznych jak i wczesnonowożytnych. W obrębie tego graficznego schematu lokalizowano dwa tradycyjny toposy literackie: topos określany mianem *inclusae nationes* oraz topos zwany *Portae Caspiae*. Przeprowadzone wyżej analizy dowodzą, że na bazie powyższych toposów literackich wykształcił się na gruncie kartografii specyficzny topos graficzny. Jednak topos ten nie miał charakteru statycznego. Na przestrzeni wieków ulegała zmianie tak jego strony treściowa jak i graficzna. W konsekwencji można mówić o trzech typach klauzury północno-wschodniej Azji: 1) prostej klauzurze jednoeklawowej, mającej kształt kwadratu, mandorli, prostokąta lub trójkąta; 2) podwójnej klauzurze, z których pierwsza ma kształt mandorli lub trójkąta, a druga rombu lub

[458] Źródło oryginału: Stambuł, Topkapi Saray Kutuphane, nr 1827 (dawniej nr 2757 i nr 49.360) (wielkość oryginału: 700 x 850 mm; data powstania: ok. 1460). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 228-229 (52, 16) i tab. XXXVI (II). Por. też tamże, s. 229: „Fragment d'une mappemonde circulaire sur peau de vélin, inscrite dans un cadre carré à bordure décorative formée de rinceaux bleu et or. La carte a été dessinée le Sud en haut et le fragment restant, qui mesure environ 700 sur 850 mm., représente le quart Nord-Est de la mappemonde, qui devait mesurer complète 1700 sur 1700 mm". Fragmenty tekstu legend mapy: tamże, s. 228.

kwadratu; 3) klauzurze dwuenklawowej. Pozycją ryglową klauzury były początkowo Wrota Kaspijskie, które mogły mieć różne kształty (tab. IV i V). Jednak w miarę rozwoju horyzontu geograficznego, szczególnie w aspekcie położenia Morza Kaspijskiego, w XIII i na początku wieku XIV zaczęto rozumieć, że *Portae Caspiae* nie korespondują z zamknięciem północno-wschodniej klauzury Azji. Świadomość tego faktu kazała kartografom wprowadzić rozróżnienie między Wrotami Kaspijskimi jako takimi a zamknięciem analizowanej tutaj klauzurę. Konsekwencją tego ostatniego rozwiązania było wprowadzenie schematu Pseudo-Wrót Kaspijskich (tab. VI) w formie budowli obronnej: kasztelu lub warownej bramy. W ten sposób owe pseudo-wrota stały się z kolei toposem dla następnych generacji kartografów. Jednocześnie klauzura azjatycka ulegała, poczynają od początku XIV w. stałemu przesuwaniu w kierunku wschodnim, co z kolei było konsekwencją narastania wiedzy geograficznej na temat wielkości obszaru Azji jako takiej. Najwięcej wniosły tutaj mapy morskie i mapy typu ptolemejskiego. Obok nich funkcjonowały mapy, których celem nadrzędnym była nie wiedza geograficzna, lecz teologia geografii, czyli próba zrozumienia istoty świata jako dzieła Boga. W ten sposób wiedza oparta na faktach, którą można by określić mianem wiedzy egzystencjalnej, stanęła w szranki z wiedzą esencjalną, czyli wiedzą, która za cel stawiała sobie nie poznanie istniejącej ekumeny jako takiej, lecz poznanie istoty sensu istnienia tejże ekumeny. Wiele mówi o tym przeprowadzona wyżej analiza winiet znajdujących się na tychże mapach. Dopiero ten rodzaj analizy pozwala zrozumieć logikę, jaka kierowała autorami map, których celem było poznanie istoty ekumeny, a ścisłej poznanie istoty jej północno-wschodnich rubieży. Z XIV w. pochodzi też rodzaj map, które można uznać za graficzną próbę pogodzenia kartograficznego egzystencjalizmu z esencjalizmem, a serie tych kartogramów otwierają mapy Pietro Vesconte.

*

Uzupełnieniem powyższych wywodów niech będą trzy tabele (tab. IV--VI), ujmujące diachronicznie graficzną ewolucję schematu Wrót i Pseudo--Wrót Kaspijskich. Pierwszy schemat Wrót Kaspijskich ma charakter naturalnego pasażu bądź między dwoma pasmami górskimi (tab. IV/1 i 3-4), bądź między Morzem Czarnym a Morzem Kaspijskim (tab. IV/2 i 5). Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że już mapa Gwidona z Pizy, pochodząca z roku 1119, lokalizuje to słynne przejście we właściwym miejscu. Tymczasem mapy umieszczające je pomiędzy łańcuchami gór, daleko odchodzą od tej precyzji. Ten fakt można tłumaczyć przedstawioną wyżej dystyncją między kartograficznym egzystencjalizmem a esencjalizmem, który funkcjonował, jak z poniższej tabeli wynika, bez względu na rzeczywistą wiedzę geograficzną epoki i był zależny przede wszystkim od epistemologicznego stanowiska samego kartografa lub też środowiska, w którym przyszło mu działać. Warto również zauważyć, że tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu i mapa Andrea Bianco posiadają zarówno naturalne Wrota Kaspijskie zlokalizowane bądź

między pasmami górskimi (tab. IV/1), bądź w tradycyjnej strefie wspomnianego wyżej międzymorza (tab. IV/5), jak i Pseudo-Wrota Kaspijskie umieszczone w obrębie klauzury północno-wschodniej Azji (tab. VI/1 i 5).

1. Mapa św. Hieronima do Starego Testamentu (400, kopia = XII w.)	**2. Mapa Gwidona z Pizy[459] (1119)**	**3. Mapa Henryka z Moguncji = Mapa z Sawley (1110/1180)**	**4. Mapa z Ebstorf (ok. 1300)**
			
5. Mapa Andrea Bianco (1436)			
			

Tab. IV: Graficzne schematy Wrót Kaspijskich
na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych

Druga tabela (tab. V) ilustruje rozumienie pojęcia *Portae Caspiae* jako wzniesionej ręką ludzką obronnej budowli bramnej, przypisywanej w większości przypadków Aleksandrowi Macedońskiemu, która miała wytrzymać nawałę barbarzyńców napierających na nią z terenów północno-wschodniej Azji. Geograficznie poprawne usytuowanie tej budowli ma miejsce w pięciu przypadkach (tab. V/5-9), gdzie została ona zlokalizowana między Morzem Czarnym a Morzem Kaspijskim. W czterech wcześniejszych przypadkach (tab. V/1-4) lokalizacja Wrót Kaspijskich jest oderwana od realnego kontekstu geograficznego, mieści się jednak w logice ówczesnej konwencji kartograficznej, uznającej Morze Kaspijskie za zatokę północnego oceanu i konsekwentnie umieszczającej Wrota Kaspijskie w jego sąsiedztwie. Warto też podkreślić, że mapa Giovanni Leardo (1452/53) (tab. V/7), tzw. mapa genueńska (tab. V/8) i mapa Fra Mauro (tab. V/9) posiadają budowlę bramną nie tylko w charakterze Wrót Kaspijskich, lecz także w roli Pseudo-Wrót Kaspijskich (tab. VI/7-9).

[459] Źródło oryginału: Bruksela, Bibliothèque Royale Albert I^{er}, Ms. 3897-3919, fol. 53^{v} (średnica oryginału: 130 mm; data powstania: 1119). Por. Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 48 (25, 2). Tekst legend mapy: Miller, *Mappaemundi*, III. Heft, s. 55-56; Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 137. Źródło kopii: Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, tab. 27.

1. Wiktoryńska mapa ekumeny (XI/XII w.)	2. Mapa z Psałterza Londyńskiego (ok. 1260)	3. Rotulus z Vercelli (ok. 1270)
		
4. Mapa z Hereford (1276/1305)	**5. Mapa Pietro Vesconte (ok. 1320)**	**6. Mapa Giovanni Leardo (1442)[460]**
		
7. Mapa Giovanni Leardo (1452/1453)[461]	**8. Tzw. mapa genueńska (1457)**	**9. Mapa Fra Mauro (1459)**
		

Tab. V: Winiety jako schematy Wrót Kaspijskich
na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych

Trzecia tabela (tab. VI) przedstawia schematy Pseudo-Wrót Kaspijskich, które są najbardziej rozpowszechnioną formą tego pasażu. Tylko w przypadku tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu (tab. VI/1) mają one charakter naturalnego przejścia. W pozostałych 16 przypadkach są to zawsze bądź silnie ufortyfikowane kasztele (tab. VI/3-5 i 14-17), bądź warowne wieże zaopatrzone w bramy (tab. VI/2.6.8 i 11-13) lub tylko bramy obronne (tab. VI/7 i 9). Dwie z tych warownych wież bramnych (tab. VI/6 i 13) są określone mianem *turris lapidea*, przez co nawiązują do terminu użytego przez Ptolemeusza, a lokalizowanego przezeń w Azji centralnej[462]. Trzecia wieża, która także posiada

[460] Por. nota 384.

[461] Źródło oryginału: Milwaukee, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries. American Geographical Society Collection, sygn. 050 A-1452 (średnica oryginału: 385 mm; wielkość folium pergaminu: 730 x 600 mm; data powstania: 1452-1453). Źródło kopii: www.wdl.org/en/item/6763 - World Digital Library [dostęp: 27.12.2015]. Por. nota 384.

[462] Por. nota 415.

tę Ptolemeuszową nazwę, znajduje się na mapie Fra Mauro (tab. VI/10), jednak wieża ta nie ma nic wspólnego z Pseudo-Wrotami Kaspijskimi. Wenecki kameduła umieścił ją w Azji Centralnej, tak jak podaje tekst Ptolemeusza. Z drugiej strony w roli Pseudo-Wrót Kaspijskich występują na wielu mapach warowne wieże zaopatrzone w bramy (tab. VI/2.8 i 11-12), które, mimo że nie posiadają podpisu *turris lapidea*, nawiązują swą grafiką dość jednoznacznie do tego właśnie terminu. Serię tę raczej nieprzypadkowo rozpoczynają mapy Pietro Vesconte (por. tab. VI/2), a kontynuują w znacznie bardziej graficznie rozwiniętej formie mapy wykonane w XV w. (tab. VI/8 i 11-12). Fakt ten można zapewne wiązać ze wspomnianym wyżej odrodzeniem geo- i kartografii Ptolemeusza w tym okresie. Wprowadzenie do kartografii *turris lapidea* miało być może lepiej podkreślić rozróżnienie pomiędzy klasycznymi Wrotami Kaspijskimi, lokalizowanymi tradycyjnie na Kaukazie, a domniemanymi wrotami klauzury północno-wschodniej Azji, o których wspominał już Wilhelm Rubruk[463]. W ten sposób starano się pogodzić nowe odkrycia geograficzne w Azji z tradycyjnym schematem północno-wschodnich rubieży tego kontynentu.

1. Mapa św. Hieronima do Starego Testamentu (400, kopia = XII w.)	**2. Mapa Pietro Vesconte[464] (po 1320)**	**3. Mapa Pietro Vesconte[465] (1321)**
		
4. Atlas Kataloński (1375)	**5. Mapa Andrea Bianco (1436)**	**6. Mapa Walspergera (1448) *turris lapidea***
		

[463] Por. nota 305.

[464] Źródło oryginału: Londyn, British Library, Add. Ms 27376, fol. 187^{v}-188^{r} (średnica oryginału: 350 mm; datacja: po 1320). Źródło kopii: https://en.wikipedia.org/wiki/Pietro_Vesconte [dostęp: 12 XII 2015]. Winiety pochodzące z innych kopii map Pietro Vesconte, niż ta która widnieje na ryc. 48A-C, przedstawiono wyżej dlatego, że na kopii „watykańskiej" (por. nota 300-301) rzeczona winieta jest bardzo niewyraźna.

[465] Źródło oryginału: Oxford, Bodleian Library, Ms Tanner 190, fol. 203^{v}-204^{r} (średnica oryginału: 265 mm; datacja: 1321). Źródło kopii: E. Edson, E. Savage-Smith, *Medieval Views of the Cosmos. Picturing the Universe in the Christian and Islamic Middle Ages*, Oxford 2004, 72, ryc. 36; E. Edson

7. Mapa Giovanni Leardo (1452/3)[466]	**8. Tzw. mapa genueńska (1457)**	**9. Mapa Fra Mauro (1459)**
		
10. Mapa Fra Mauro (1459) *turris lapidea*	**11. Mapa z Modeny (1450-1460)**	**12. Mapa Borgia (ok. 1460)**
		
13. Mapa z Zeitz (1470) *turris lapidea*	**14. Mapa Juana de la Costa (1500)**	**15. Planisfera Merkatora (1569)**
		
16. Planisfera Merkatora (1595) (miasto: Ghien)	**17. Planisfera Merkatora (1595) (miasto: Marmarea)**	
		

Tab. VI: Schematy Pseudo-Wrót Kaspijskich na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych

***

Analiza powyższych toposów graficznych na 44 mapach, które powstały na przestrzeni niemal 1000 lat, musi być traktowana z pewną rezerwą, choćby ze względu na stosunkowo ubogi materiał źródłowy. Z drugiej strony źródła

– E. Savage-Smith, A.-D. von den Brincken, *Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamische Welt*, tłum. Th. Ganschow, Darmstadt 2011[2], 73, ryc. 53. Por. też nota 300.

[466] Por. nota 384 i 461.

te ukazują wyraźną ciągłość używanych schematów graficznych, co świadczy o dość wysokim poziomie reprezentatywności analizowanego zbioru źródeł. Zbiór ten cechuje wyraźna ewolucja, zależna od rozwoju horyzontu geograficznego epoki. Do map o kluczowym znaczeniu dla owej ewolucji należą trzy kartogramy: 1) tzw. mapa św. Hieronima do Starego Testamentu (ryc. 1 i 8A-C); 2) dwie mapy z „Liber Floridus" Lamberta z Saint-Omer (ryc. 47A-B); 3) mapy Pietro Vesconte (por. ryc. 48A-C i tab. VI/2-3). Do nich należy dodać mapy Gerarda Merkatora (ryc. 54A-C i 55A-C) oraz atlas Abrahama Orteliusa (ryc. 67). Pierwszy z wymienionych tutaj flamandzkich kartografów otwiera, podobnie jak około 250 lat wcześniej Pietro Vesconte, nowe horyzonty, drugi zaś zamyka pewną epokę w refleksji kartograficznej nad klauzurą północno-wschodniej Azji. Natomiast zupełnie wyjątkowe miejsce należy przyznać Abrahamowi Cresquesowi, którego „Atlas Kataloński" (ryc. 49A-E) wywołał w historii tej refleksji spory ferment, uchwytny z dziejach kartografii na przestrzeni około dwóch stuleci. Na wspomnianą zaś ewolucję w aspekcie holistycznym fundamentalny wpływ miało odrodzenie geografii ptolemejskiej.

Ważnym elementem powyższych analiz są także winiety miast, które korespondują z urbanistycznym i społeczno-politycznym duchem czasów, w których powstały. Jednak w kontekście niniejszych rozważań ważna jest nie tylko urbanistyczna czy społeczno-polityczna strona przedmiotowych winiet. W wielu przypadkach ważniejsze jest ich graficzne rozlokowanie w obrębie analizowanej tutaj klauzury. Zwrócenie uwagi na ten właśnie aspekt pozwala często wniknąć głębiej w wewnętrzną logikę danej mapy.

Obok elementów graficznych ważną rolę odgrywają rzecz jasna teksty legend, które pochodzą ze swoistego kanonu łacińskich autorów antycznych i wczesnośredniowiecznych. Kanon ten należy jednak rozszerzyć głównie o dwa ważne źródła: dzieła Wilhelma z Rubruk i Marco Polo, pamiętając przy tym, że obok nich powstały w XIII w. również inne ważne relacje dominikańskich i franciszkańskich misjonarzy-podróżników. Na ich kanwie z kolei musiała też powstać bogata tradycja ustna, którą w dużych centrach handlowych i politycznych stale pomnażały przekazy kupców i żeglarzy. To te literackie i oralne źródła znalazły swe odzwieciedlenie w grafice ówczesnych map.

THE ENCLOSED AREA OF NORTH-EAST ASIA ON THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN WORLD MAPS

(Summary)

The present article explores 44 medieval and early modern world maps. The subject of research are three graphic topoi, that evoke the image of the biblical and historical enemy from the north: Gog and Magog, Caspian Gates (*Portae Caspiae*) and the inclosed nations (*inclusae nationes*). These topoi were localized

in north-east Asia. For this reason the title of the article includes the concept of the enclosed area of north-east Asia. There are also analyzed vignettes of the cities, which are located on the territory of the enclosed area. The aim of the article is to show the changes which over several centuries have occurred within the interpretation of these three topoi. This evolution has been closely associated with the expansion of geographical horizon of Europeans. Geopolitical and historical changes were also an important factor of this evolution. All these elements have an impact on the way of looking at the enclosed area of north-east Asia. Important factor was also philosophy and theology. Slows fear of the enemy from the north gave way to curiosity, and curiosity prompted the Europeans to get to know this part of Asia. Graphical topos has been replaced by geographical knowledge, that has been transferred to the maps.

Key words: Gog and Magog, the Inclosed Nations, Caspian Gates, Medieval and Early Modern World Maps.

Słowa kluczowe: Gog i Magog, ludy zamknięte, Wrota Kaspijskie, mapy średniowieczne i wczesnonowożytne.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

[Abraham Ortelius], [*Theatrum Orbis Terrarum*], Nuermberg 1572.

Abraham Ortelius, Theatrum Orbis Terrarum. Gedruckt zu Nuermberg durch Johann Koler Anno MDLXXII. Mit einer Einführung und Erläuterungen von U. Schneider, Darmstadt 2012[3].

L'Asia. Nuouamente corretta, et accresciuta, secondo le relationi più moderne da Guglielmo Sansone Geografo di S·M·Christ[ma]. E data in luce, da Gio. Giacomo de Rossi, in Roma, nella sua Stamperia alla Pace, l'Anno 1687.

Ambrosius, *Exameron*, w: idem, *Opera omnia*, pars I, CSEL 32/1, rec. K. Schenkl, Vindobonae 1887, 3-261 (= PL 14, 133A-288D), tłum. W. Szołdrski: Ambroży, *Hexameron*, PSP 4, Warszawa 1969.

Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, vol. 1: *Libri XIV-XXV*, ed. W. Seyfarth, tłum. I. Lewandowski: Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. 1-2, Biblioteka Antyczna, Warszawa 2001-2002.

Augustinus, *De civitate Dei*, ed. E. Hoffmann, CSEL 40/1-2, Vindobonae 1899-1900 (= CCL 47-48; PL 41, 13-804), tłum. W. Kubicki: Augustyn, *Państwo Boże*, POK 11-13, Poznań 1930-1937.

Benedictus Polonus, [*Relatio fr. Benedicti Poloni*], w: *Sinica Franciscana*, vol. I, 135-143, tłum. S. Młodecki: Benedykt Polak, *Sprawozdanie*, w: *Spotkanie dwóch światów*, s. 224-228.

Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, praeparavit R. Gryson, vierte, verbesserte Auflage, Stuttgart 1994.

C. de Bridia Monachus, *Hystoria Tartarorum*, ed. et annotationibus instruxit A. Önnerfors, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 186, Berlin 1967, tłum. S. Młodecki: C. de Bridia, *Historia Tatarów*, w: *Spotkanie dwóch światów*, s. 234-254.

Chrestomathia Straboniana, w: *Geographi Graeci Minores*, vol. 2, 529-636.

Claudian, *De raptu Proserpinae*, ed. by J.B. Hall, Classical Texts and Commentaries 11, Cambridge 1969.

Cosmographia (*olim Aethici dicta*), w: *Geographi Latini Minores*, s. 71-103.

Dicuilus, *Liber de mensura orbis terrae*, rec. G. Parthey, Berlin 1870 [reprint: Graz 1969].

Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen: Die Missionsreisen des fr. Julianus O.P. ins Uralgebiet (1234/5) und nach Rußland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren, hrsg. von H. Dörrie, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse 6/1956, Göttingen 1956.

Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, w: idem, *Opera omnia*, vol. 4: (*Libri XVI-XX*), rec. S.A. Naber, Lipsiae 1893, 1-312, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962.

Geographi Graeci Minores, e codicibus recognovit C. Müllerus, vol. 1-2, Parisiis 1882.

Geographi Latini Minores, collegit, recensuit, prolegomenis instruxit A. Riese, Heilbronn 1878 [reprint: Hildesheim 1964].

Gotfridus Viterbiensis, *Pantheon*, ed. J. Pistorius Nidanus, Rerum Germanicarum Scriptores II, Ratisponae 1731, 8-392.

Guillelmus de Rubruc, *Itinerarium Willelmi de Rubruc*, w: *Sinica Franciscana*, vol. I, 164-332, tłum. M. Olszewski: Wilhelm z Rubruk, *Opis podróży*, Biblioteka Klasyków Antropologii, Kęty 2007.

Herodotus, *Historiarum libri IX*, ed. H.R. Dietsch, Lipiae 1911, tłum. S. Hammer: Herodot, *Dzieje*, Warszawa 2002.

Ioannes de Plano Carpini, *Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros appellamus*, w: *Sinica Franciscana*, vol. I, 27-130, tłum. S. Młodecki: *Spotkanie dwóch światów*, s. 116-175.

Iordanes, *Getica*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882 [reprint: tamże 1961], 53-138 (= PL 69, 1251A-1296C), tłum. E. Zwolski: *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984, 91-146.

Isidorus, *Etymologiae sive Origines*, PL 82, 73C - 728C.

Isidorus, *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum ad a. DCXXIV*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI, Berolini 1894, 267-303 (= PL 83, 1057-1082C).

Itinéraires de Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte, rédigés en français aux X^e^, XII^e^ et XIII^e^ siècles, publiés par H. Michelant et G. Raynaud, Genève 1882.

Malvenda T., *De Antichristo libri undecim*, Romae 1604.

Mappa mundi e codice Vat. Lat. 6018, ed. F. Glorie, w: *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnholti 1965, 455-466.

Mappa mundi e codice Albigensi 29, ed. F. Glorie, w: *Itineraria et alia geographica*, s. 467-469.

Marco Polo, *Opisanie świata*, tłum. A.L. Czerny, Warszawa 2010[4].

Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. J. Willis, Leipzig 1983.

Matthaeus Parisiensis, *Chronica maiora*, vol. 4: *A.D. 1240 to A.D. 1247*, ed. by H.R. Luard, Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 57/4, London 1877.

Mercator G., *Nova et aucta orbis terrae descriptio ad usum navigantium emendate accommodata*, Duysburgi 1569.

Mercator G., *Septentrionalium terrarum descriptio*, [Duisburg 1595].

Orosius, *Historiae adversus paganos*, ed. K. Zangemeister, w: Orosius, *Historiae adversus paganos. Liber apologeticus*, CSEL 5, Vindobonae 1882 [reprint: Hildesheim 1967] (= PL 31, 663B - 1174B).

Petrus Comestor, *Historia scholastica*, PL 198, 1053-1722A.

Plinius, *Naturalis historia*, vol. 1: *Libri I-VI*, ed. K. Mayhoff, Lipsiae 1906.

Ptolemaeus, *Geographia*, edidit C.F.A. Nobbe, t. 1-2, Lipsiae 1843-1845 [reprint: Hildesheim 1990].

Quilichinus de Spoleto, *Historia Alexandri Magni nebst dem Text der Zwickauer Handschrift der Historia de preliis Alexandri Magni, Rezension I 3*, hrsg. von W. Kirsch, Živa Antika. Posebni Izdanija 4, Skopje 1971.

Ramusio G.B., *Dei viaggi di messer Marco Polo gentil'hvomo venetiano*, w: tenże, *Delle navigationi et viaggi*, vol. 2, In Venetia 1583, 2-60.

Ricoldus de Monte Crucis, *Liber Peregrinacionis*, w: *Peregrinatores medii aevi quattuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg*, rec. J.C.M. Laurent, Lipsiae 1864, 101-141.

Roger Bacon, *The Opus maius*, ed. by J.H. Bridges, vol. 1, Oxford 1897.

Rudimenta noviciorum sive Chronicarum et historiarum epitome, Lubeca 1475.

Sinica Franciscana, vol. I: *Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*, collegit, ad fidem codicum redegit et adnotavit A. van den Wyngaert, Quaracchi-Firenze 1929.

Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, rec. Th. Mommsen, Berolini 1895.

Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów, pod red. J. Strzelczyka, Poznań 1993, 116-254.

Strabo, *Geographica*, rec. A. Meineke, vol. 1-2, Lipsiae 1895-1899.

Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, Duaci 1624 [reprint: Graz 1965].

Vitruvius, *De architectura*, ed. V. Rose, Lipsiae 1899, tłum. K. Kumaniecki: Witruwiusz, *O architekturze ksiąg dziesięć*, Biblioteka Antyczna, Warszawa 1999.

Opracowania

Aerts W.J., *Gog, Magog, Dogheads and Other Monsters in the Byzantine World*, w: *Embodiments of Evil: Gog and Magog*, ed. by A.A. Seyed-Gohrab – F. Doufikar-Aerts – S. McGlinn, Iranian Studies Series, Leiden 2011, 23-36.

Almagià R., *Monumenta cartographica Vaticana*, t. 1: *Planisferi, carte nautiche e affini dal secolo XIV al XVII esistenti nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano 1944.

Anderson A.R., *Alexander at the Caspian Gate*, „Transactions of the American Philological Association" 59 (1928) 130-168.

Anderson A.R., *The Arabic* History of Durcanain *and the Ethiopian* History of Alexander, „Speculum" 6 (1931) 434-445.

Anderson A.R., *Alexander's Gate, Gog and Magog and the Inclosed Nations*, Monographs of the Medieval Academy of America 5, Cambridge (Massachusetts) 1932.

Atlas. The Bulgarian Lands in the European Cartographic Tradition (3rd-19th centuries), Sofia 2008.

Barber P., *The Evesham World Map: A Late Medieval English View of God and the World*, „Imago Mundi" 47 (1995) 13-33.

Baumgärtner I., *Die Welt im kartographischen Blick. Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatustradition vom 10. bis 13. Jahrhundert*, w: *Der weite Blick des Historikers. Einsichten in Kultur- , Landes- und Stadtgeschichte: Peter Johanek zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. Ehbrecht, Köln 2002, 527-549.

Baumgärtner I., *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatustradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, w: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, hrsg. von H.-J. Schmidt, Scrinium Friburgense 18, Berlin-New York 2005, 231-276.

Baumgärtner I., *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und des Ranulf Higden*, w: *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, hrsg. von I. Baumgärtner und Hartmut Kugler, Orbis Mediaevalis. Vorstellungswelten des Mittelalters 10, Berlin 2008, 81-132.

Bernard P., Briant P., Rougemont G., *Portes Persiques*, *Portes Caspiennes*, „Les Dossiers d'Archéologie" 227 (1997) 42-45.

Bosworth A.B., *Arrian at the Caspian Gates: A Study in Methodology*, „Classical Quarterly" (N.S.) 33 (1983) 265-276.

Bouloux N., *Culture et savoirs géographiques en Italie au XIV^e siècle*, Terrarum Orbis 2, Turnhout 2002.

Bøe S., *Gog and Magog: Ezekiel 38-39 as Pre-text for Revelation 19, 17-21 and 20, 7-10*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 135, Tübingen 2001.

Brandes W., *Gog, Magog und die Hunnen: Anmerkungen zur eschatologischen „Ethnographie" der Völkerwanderungszeit*, w: *Visions of Community in the Post-Roman World. The West, Byzantium and the Islamic World, 300-1100*, ed. by W. Pohl – C. Gantner – R. Payne, Farnham 2012, 477-498.

Braund D., *The Caspian Gates in Roman-Persian Relations in Ancient Transcaucasia*, „Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan" 32 (2000) 37-41.

Brincken A.-D. von den, *Mappa mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters" 24 (1968) 118-186 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 17-81).

Brincken A.-D. von den, *Gog und Magog*, w: *Die Mongolen*, hrsg. von W. Heissig und C.C. Müller, Bd. 2, Innsbruck 1989, 27-29.

Brincken A.-D. von den, *Monumetal Legends on Medieval Manuscript Maps. Notes on designed capital letters on maps of large size (demonstrated from the problem of dating the Vercelli Map, thirteenth century)* „Imago Mundi" 42 (1990) nr 1, 9-25 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 375-399).

Brincken A.-D. von den, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Monumenta Germaniae Historica. Schfriften 36, Hannover 1992.

Brincken A.-D. von den, *Thesaurus Coloniensis in der Vorstellung mittelalterlicher Kartographen*, w: *Thesaurus Coloniensis. Beiträge zur mittelalterlichen Kunstgeschichte Kölns, Festschrift für A. von Euw*, hrsg. von U. Krings – W. Schmitz

– H. Westermann-Angerhausen, Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 41, Köln 1999, 205-217 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 552-564).

Brincken A.-D. von den, *Roma nella cartografia medievale (secoli IX-XIII)*, w: *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenza nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII*, Atti della Quattordecima Settimana Internazionale di Studio, Mendola, 24-28 agosto 1998, Milano 2001, 209-229 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 593-611).

Brincken A.-D. von den, *Spuren einer kartographierten Monstrenwelt neben einer Kosmos-Darstellung in der Sammelhandschrift 155 der Koblenzer Stadtbibliothek (um 1300)*, w: *Bürgerbibliothek seit 1827. Jubiläumsschrift zum 175jährigen Bestehen der Stadtbibliothek Koblenz*, hrsg. von U. Theuerkauf, Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Koblenz 46, Koblenz 2002, 91-104 (= taż, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, s. 612-622).

Brincken A.-D. von den, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, hrsg. von Th. Szabó, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Göttingen 2008.

Campbell T., *The Earliest Printed Maps 1472-1500*, London 1987.

Campbell T., *Portolan Charts from the Late Thirteenth Century*, w: *The History of Cartography*, vol. 1: *Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. by J.B. Harley and D. Woodward, Chicago & London 1987, 371-463.

Caraci G., *The Italian Cartgraphers of the Benincasa and Freducci Families and so-called Borgia Map of the Vatican Library*, „Imago Mundi" 10 (1953) 23-45.

Chekin L.S., *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, Orbis Terrarum 4, Turnhout 2006.

Chocheyras J., *Fin des terres et fin des temps d'Hésychius (V^e siècle) à Béatus (VIII^e siècle)*, w: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. Verbeke – D. Verhelst – A. Welkenhuysen, Mediaevalia Lovaniensia I/15, Leuven 1988, 72-81.

Connolly D.L., *The Maps of Matthew Paris. Medieval Journey through Space, Time and Liturgy*, Woodbridge 2009.

Cortambert E., *Quelques-uns des plus anciens monuments géographiques du Moyen Âge conservés à la Bibliothèque Nationale*, „Bulletin de la Société de Géographie" 6. Ser., 14 (1877) 356-362.

Cuneo P., *Le mura di Derbent*, „Rivista degli Studi Orientali" 59 (1985) 57-61.

Destombes M., *Mappemondes A.D. 1200-1500. Catalogue préparé par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi 1, Amsterdam 1964.

Donzel E.J. van, Schmidt A.B., *Gog and Magog in Early Christian and Islamic Sources: Sallam's Quest for Alexander's Wall*, with a contribution by C. Ott, Brill Inner Asia Library 22, Leiden 2010.

Doufikar-Aerts F.C.W., *Dogfaces, Snake-tongues, and the Wall against Gog and Magog*, w: *Embodiments of Evil: Gog and Magog*, ed. by A.A. Seyed-Gohrab – F. Doufikar-Aerts – S. McGlinn, Iranian Studies Series, Leiden 2011, 37-52.

Die Ebstorfer Weltkarte: kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden. Bd. 1: *Atlas*, Bd. 2: *Untersuchungen und Kommentar*, hrsg. von H. Kugler, unter Mitarbeit von S. Glauch – A. Willing, digitale Bildbearbeitung Th. Zapf, Berlin 2007.

Edson E. – Savage-Smith E., *Medieval Views of the Cosmos*. *Picturing the Universe in the Christian and Islamic Middle Ages*, Oxford 2004.

Edson E. – Savage-Smith E. – Brincken A.-D. von den, *Der mittelalterliche Kosmos. Karten der christlichen und islamische Welt*, tłum. Th. Ganschow, Darmstadt 2011[2].

Embodiments of Evil: Gog and Magog. Interdisciplinary Studies of the „Other" in Literature and Internet Texts, ed. by A.A. Seyed-Gohrab – F. Doufikar-Aerts – S. McGlinn, Iranian Studies Series, Leiden 2011.

Englisch B., *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den* Mappae mundi *des frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002.

Falchetta P., *Fra Mauro's World Map with Commentary and Translation of the Inscriptions*, Terrarum Orbis 5, Turnhout 2006.

Fischer T., *Sammlung mittelalterlicher Welt- und Seekarten italienischen Ursprungs und aus italienischen Bibliotheken und Archiven*, Amsterdam 1961 [reprint wydania: Venedig 1886].

Galichian R., *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan*, London 2007.

Gautier Dalché P., *La „Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor*, texte inédit avec introduction et commentaire, Paris 1988.

Gautier Dalché P., *Notes sur la „carte de Théodose II" et sur la „mappemonde de Théodulfe d'Orléans"*, „Geographia Antiqua" 3 (1994-1995) 91-108.

Gautier Dalché P., *Décrire le monde et situer les lieux au XII^e siècle: L'Expositio mappe mundi et la généalogie de la mappemonde de Hereford*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité-Moyen Âge" 113 (2001) nr 1, 343-409.

Gautier Dalché P., *La Géographie de Ptolémée en Occident (IV^e-XVI^e siècle)*, Terrarum Orbis 9, Turnhout 2009.

Gerritsen W.P., *Gog and Magog in Medieval and Early Modern Western Tradition*, w: *Embodiments of Evil: Gog and Magog*, ed. by A.A. Seyed-Gohrab – F. Doufikar-Aerts – S. McGlinn, Iranian Studies Series, Leiden 2011, 9-21.

Goss J., *Kartenkunst. Die Geschichte der Kartographie*, mit einer Einführung von V. Scott, über. von E. Heinemann und R. Tiffer, Braunschweig 1994.

Gov A., *Gog and Magog on* Mappaemundi *and Early Printed Worlds Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition*, „Journal of Early Modern History" 2 (1998) nr 1, 61-88.

Graf A., *Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo*, vol. 2, Torino 1883.

Gropp G., *Die Festung Derbent zwischen Hunnen und Sasaniden*, w: *Vorträge. XIX. Deutscher Orientalistentag : vom 28. September bis 4. October 1975 in Freiburg im Breisgau*, hrsg von W. Voigt, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplementa III /2, Wiesbaden 1977 Teil 2, 1619-1625.

Grosjean G., Kinauer R., *Kartenkunst und Kartentechnik vom Altertum bis heute*, Bern und Stuttgart 1970.

Hallberg I., *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles. Études sur l'histoire de la géographie*, Göteborg 1906.

HANSMAN J., *Caspian Gates*, Encyclopaedia Iranica V, Londyn 1992, 61-62.

HARVEY P.D.A., *Matthew Paris's Maps of Palestine*, w: *Thirteenth-Century England VIII. Proceedings from the Durham Conference 1999*, ed. by M. Prestwich – R. Britnell – R. Frame, Woodbridge 2001, 165-177.

HARVEY P.D.A., *Medieval Maps of the Holy Land*, London 2012.

HEAWOOD E., *A Hitherto Unknown Map oft he World of A.D. 1506*, „Geographical Journal" 62 (1923) nr 4, 279-293.

HEYER A., *Drei Mercator-Karten in der Breslauer Stadt-Bibliothek*, „Zeitschrift für Wissenschaftliche Geographie" 7 (1890) 379-389. 474-487. 507-528 [reprint: „Acta Cartographica" 1 (1967) 215-262].

HOOGVLIET M., *Pictura et Scriptura. Textes, images et herméneutique des mappae mundi (XIII^e^-XVI^e^ siècles)*, Terrarum Orbis 7, Turnhout 2007.

Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375, mit einer Einführung und Übersetzungen von H.-Ch. Freiesleben, Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und der Reisen 11, Stuttgart 1977.

KETTENHOFEN E., *Darband*, Encyclopaedia Iranica VII, Londyn 1996, 13-19.

KLEIBER K., *Alexander's Caspian Wall*: *Turning-Point in Parthian and Sasanian Military Architecture*, „Folia Orientalia" 42-43 (2006-2007) 173-195.

KOCHANEK P., *Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus*. *Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur*, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 205, Mainz 2004.

KOCHANEK P., *Rozesłanie Apostołów na mapie Beatusa z Burgo de Osma*, w: *Fructus Spiritus est caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana ks. prof. F. Drączkowskiemu*, Lublin 2011, 703-745.

KOCHANEK P., *Iluzja schematów choro- i topograficznych jako baza mnemotechnicznej portolany w starożytności*, w: *Tworzenie iluzji społecznej – wiedza w sferze publicznej*, red. J. Szymczyk – M. Zemła – A. Jabłoński, Studia nad Wiedzą 5, Lublin 2012, 73-126.

KOCHANEK P., *Winiety metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VoxP 34 (2014) t. 62, 213-296.

KOLENDO J., *Sur le nom de* Caspiae Portae *appliqué aux cols du Caucase*, „Folia Orientalia" 24 (1987) 141-148.

KRETSCHMER K., *Marino Sanudo der Ältere und die Karten des Petrus Vesconte*, „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin" 26 (1891) 352-370.

KRETSCHMER K., *Eine neue mittelalterliche Weltkarte der vatikanischen Bibliothek*, „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin" 26 (1891) 371-406.

KRETSCHMER K., *Die Katalanische Weltkarte der Biblioteca Estense zu Modena*, „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin" 32 (1897) 65-111. 191-218.

KRETSCHMER K., *Die italianischen Portolane des Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Kartographie und Nautik*, Veröffentlichungen des Instituts für Meereskunde und des Geographischen Instituts an der Universität Berlin 13, Berlin 1909.

LAUHA A., *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im Alten Testament*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae B XLIX 2, Helsinki 1943.

Lecoq D., *La Mappemonde du Liber Floridus ou La Vision du Monde de Lambert de Saint-Omer*, „Imago Mundi" 39 (1987) 9-49.

Lecoq D., *La mappemonde d'Henri de Mayence ou l'image du monde au XII^e siècle*, w: *Iconographie médiévale. Image, texte, contexte*, sous la direction de Gaston Duchet-Suchaux, Paris 1990, 155-207.

Lecoq D., *L'image d'Alexandre à travers les mappemondes médiévales (XII^e-XIII^e siècles)*, „Geographia Antiqua" 2 (1993) 63-111.

Lecoq D., *Mathieu Paris: de l'itinéraire à la représentation du monde*, w: *L'oeil du cartographe et la representation géographique du Moyen Âge à nos jours*, sous la dir. de C. Bousquet-Bressolier, Mémoires de la Section de Géographie Physique et Humaine 18, Paris 1995, 19-38.

Lelewel J., *Géographie du Moyen Age*, t. 1-2, Bruxelles 1852-1857 [reprint: Amsterdam 1966].

Lewis S., *The Art of Matthew Paris in the Chronica Majora*, California Studies in the History of Art 21, Berkeley 1987.

A Map of the World. Designed by Gio. Matteo Contarini. Engraved by Francesco Rosselli [A facsimile of the map, with introduction and index names] (ed. by J.A.J. de Villiers and F.P. Sprent), London 1924.

Mapamundi. Der katalanische Weltatlas vom Jahre 1375, hrsg. und kommentiert von G. Grosjean, Dietikon-Zürich 1977.

Marinelli G., *Gog e Magog. Leggenda geografica*, „Cosmos" 7 (1882-1883) 155-180. 199-207.

McGuirk D.L., *Ruysch World Map: Census and Commentary*, „Imago Mundi", 41 (1989), s. 133-141.

Menéndez-Pidal G., *Mozárabes y asturianos en la cultura de la alta Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos*, „Boletin de la Real Academia de la Historia" 134 (1954) 137-291.

Meserve M., *Empire of Islam in Renaissance historical Thought*, Harvard Historical Studies 161, Cambridge (Massachusetts) 2008.

Miller K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, I. Heft: *Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.)*, Stuttgart 1895.

Miller K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, III. Heft: *Die kleineren Weltkarten*, Stuttgart 1895.

Miller K., *Die Ebstorfkarte, eine Weltkarte aus dem 13. Jahrhundert*, Stuttgart und Wien 1900[3].

Miller K., *Die Herefordkarte*, Stuttgart 1903[2].

Murtazali G., *On the Construction Date of the Derbent Fortification Complex*, „Iran and the Caucasus" 12 (2008) nr 1, 1-15.

Payen P., *Franchir, transgresser, résister autor de Tomyris et Cyrus chez Hérodote*, „Mètis" 6 (1991) nr 1, 253-281.

Pfister F., *Die Historia de preliis und das Alexanderepos des Quilichinus*, „Münchener Museum für Philologie des Mittelalters und der Renaissance" 1 (1912) 249-301.

Pietro Vesconte. Seekarten, mit einem Geleitwort von O. Mazal, Einführung von L. Pagani, Würzburg 1978.

Plontke-Lüning A., *Portae Caspiae*, Der Neue Pauly X, Stuttgart 2001, 184.

Reichert F., *Das Bild der Welt im Mittelalter*, Darmstadt 2013.

Röger J., *Die Bergzeichnung auf den ältesten Karten. Ihr Verhältnis zur darstellenden Kunst*, München 1910.

Rösel Ch., *JHWHs Sieg über Gog aus Magog: Ez 38-39 im Masoretischen Text und in der Septuaginta*, Wissenschaftlichen Monographien zum Alten und Neuen Testament 132, Neukirchen-Vluyn 2012.

Sáenz-López Pérez S., *La representación de Gog y Magog y la imagen del Anticristo en las cartas náuticas bajomedievales*, „Archivo Español de Arte" 78 (2005) nr 311, 263-276.

Schmidt A.B., *Die „Brüste des Nordens" und Alexanders Mauer gegen Gog und Magog*, w: *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, hrsg. von W. Brandes und F. Schmieder, Millennium-Studien, Berlin 2008 89-100.

Schneider U., *Die Macht der Karten. Eine Geschichte der Kartographie vom Mittelalter bis heut*e, Darmstadt 2012[3].

Schüler C.J., *Die Geschichte der Kartographie*, Paris 2010.

Sheehan P., *Babylon of Egypt: The Archaeology of Old Cairo and the Origins of the City*, Conservation Series. American Research Center in Egypt 4, Cairo 2010.

Stahl A.F. von, *Notes on the March of Alexander the Great from Ecbatana to Hyrcania*, „The Geographical Journal" 64 (1924) nr 4, 312-329.

Standish J.F., *The Caspian Gates*, „Greece & Rome" 17 (1970) nr 1, 17-24.

Strzelczyk J., *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoności geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław 1970.

Text and Translations of the Legends of the Original Chart of the World by Gerhard Mercator, Issued in 1569, „Hydrographics Review" 9 (1932) nr 2, 7-45.

Tourraix A., *La femme et le pouvoir chez Hérodote*, „Dialogues d'Histoire Ancienne" 2 (1976) nr 1, 369-386.

Treidler H., *Portae Caspiae*, RE XXII 1, Stuttgart 1953, 322, 42 - 333, 28.

Uhden R., *Die Weltkarte des Martianus Capella*, „Mnemosyna" 3 ser. 3 (1936) 97-124.

Vázquez de Parga L., *Un mapa desconocido de la serie de los* "*Beatos*", w: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del* "*Comentario al Apocalipsis*" *del Beato de Liébana*, t. 1, Madrid 1978, 271-278.

Vidier A., *La mappemonde de Théodulf et la mappemonde de Ripoll (IX^e^-XI^e^ siècle)*, „Bulletin de Géographie Historique et Descriptive" 26 (1911) 295-304.

Walckenaer Ch.A., *Mémoire sur les dénominations de portes Caspiennes*, *Caucasiennes*, *Sarmatiennes et Albaniennes*, *appliquées aux défilés de la chaîne du Caucase*, *et sur le Mons Caspius des systèmes géographiques d'Ératosthène et d'Hipparque*, „Mémoires de l'Institut de France. Accadémie des Inscriptions et Belles-Lettres" (Ancienne Série) 7 (1824) 210-257.

Wendt J.A., *Skarby kartografii*, red. nauk. L. Szaniawska, Warszawa 2013.

Westrem S.D., *Against Gog and Magog*, w: *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages*, ed. by S. Tomasch and S. Gilles, The Middle Ages Series, Philadelphia 1998, 54-75.

Westrem S.D., *The Hereford Map: A Transcription and Translation of the Legends with Commentary*, Terrarum Orbis 1, Turnhout 2001.

Wilke J., *Die Ebstorfer Weltkarte*, 1. *Textband*, Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 39, Bielefeld 2001.
Williams J., *Isidore*, *Orosius and the Beatus Map*, „Imago Mundi" 49 (1997) 7-32.
Zwolski E., *Kasjodor i Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa*, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 49, Lublin 1984, 10-88.

Netografia

http://diglib.hab.de/mss/1-gud-lat (Handschriftendatenbank. Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel) [dostęp: 02.11.2015].
http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60012814/f752.image [dostęp: 02.11.2015].
http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b7200344/f5.item [dostęp: 31.12.2015].
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Biancomap.jpg [dostęp: 30.03.2014].
https://en.wikipedia.org/wiki/Pietro_Vesconte [dostęp: 12.12.2015].
www.atlantedellarteitaliana.com/artwork-4777.html [dostęp: 17.07.2014].
www.deutschefotothek.de/documents/ obj/ 90060256/df_dk_0009576 [dostęp: 20.12.2015].
www.geographicus.com/P/AntiqueMap/Asia-rossi-1697 [dostęp: 24.02.2016].
www.wdl.org/en/item/6763 - World Digital Library [dostęp: 27.12.2015].
www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart /start.html [dostęp: 20.08.2014].

Kazimierz KORUS*

JESZCZE RAZ O FUNKCJI AOJDY NA DWORZE AGAMEMNONA (*ODYSEJA* III 263-272)

Georgio amico optimo

W roku 1981 Stephen P. Scully przedstawił szczegółowo interpretację roli aojdy w homeryckim społeczeństwie, przy czym zainteresował się przede wszystkim rolą bezimiennego śpiewaka, któremu Agamemnon powierzył przed wyjazdem pod Troję troskę o swoja żonę Klitajmestrę[1]. Dowodził jego wyjątkowej w społeczeństwie Homerowym, wychowawczej roli[2]. Przytoczona argumentacja była przekonywająca, zgodna w ogólnych wnioskach z tradycyjną w literaturze naukowej wykładnią[3].

Kiedy zachęcony przez profesor Marię Korytowską pochyliłem się nad tematem natchnienia poetyckiego, a ściślej nad Mnemosyne i jej córkami w greckiej kulturze, z konieczności podjąłem i kwestię paideutycznej roli aojdów w społeczeństwie homeryckim. Z całym przekonaniem dowodziłem słuchaczom[4], że potrzeba polityczna i społeczny szacunek zadecydował o stałej ich obecności na dworach królewskich. Opierając się na wcześniejszych moich analizach, opowiadałem[5], że obraz pieśniarza Demodoka na dworze Alkinoosa z VIII księgi *Odysei* dowodnie oddaje nadzwyczajny autorytet aojdy. Zgodziłem się z badaczami cywilizacji greckiej uważającymi, że epoka archaiczna to kultura oparta na wzorcach postępowania i działania, które to wzorce przypominali w swoich pieśniach aojdowie wędrujący od pałacu do

* Prof. dr hab. Kazimierz Korus – emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Jagiellońskiego; e-mail: kkorus@poczta.onet.pl.

[1] Por. Homerus, *Odyssea* III 263-272.

[2] Por. S.P. Scully, *The Bard as the Custodian of Homeric Society: „Odyssey" 3, 263-272*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica. New Series" 8 (1981) 78: „The singer/poet does not have the strength of the king, or of anyone else in his society, but because he is transmitter, teacher and constructor of the values in that society, he can serve, this passage suggests, as surrogate king".

[3] Por. np. J. Latacz, *Aoiden*, w: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart – Weimar 1996, 620-621, tam literatura przedmiotu do 1991 r.; G.M.A. Grube, *The Greek and Roman Critics*, London 1965, 2-9.

[4] Podczas konferencji, która miała miejsce w Krakowie, w dniach 4-6 listopada 2015 r., wygłosiłem odczyt pt. *Mnemosyne w greckiej polityce i kulturze*.

[5] Por. K. Korus, *Mim grecki w gatunkach literackich*, Prace Komisji Filologii Klasycznej PAU 47, Kraków 2015, 45-56.

pałacu, występujący podczas świąt religijnych i świąt miast-państw (polisowych) w agonach poetyckich. Z jednej strony chronili oni prawo obyczajowe, a z drugiej, przywołując dawne wzorce postępowania, ułatwiali władcom rozstrzyganie sporów, uśmierzali gniewy, obrazami przeszłości rozstrzygali, co sprawiedliwe, słuszne i godne szlachetnych ludzi[6]. Mówiłem też, że o tym, jak wielkim autorytetem cieszyli się śpiewacy na dworach królewskich, świadczy zachowanie Klitajmestry, która planując podczas nieobecności męża wyjście za mąż za Ajgistosa, dobrze zdawała sobie sprawę z niegodziwości czynu tak z punktu widzenia moralnego, jak i politycznego. Ślubem przecież przekazywała władzę obcemu. Na dworze miała jednak aojdę czuwającego nad moralnością mieszkańców, a szczególnie jej, jako żony króla. Tak jak wtedy przytaczałem, tak i tu przypomnę cały kontekst. Homer ustami Nestora przedstawia bardzo wyraziście całą dramatyczną sytuację[7]. Najpierw próbuje królową bronić, a potem tak oskarża: [Ajgistos] spokojnie sobie uwodził Agamemnonową żonę. Z początku wzbraniała się przed sromotą [dosłownie: czynem niegodnym, nieprzystojnym] boska Klitajmestra, bo duszę miała zacną, a był przy niej i pieśniarz, któremu Atryda idąc na Troję usilnie zlecił czuwać nad żoną. Ale gdy wola boża zmusiła ją ulec, wtedy tego aojda wysłała na wyspę bezludną i zostawiła ptakom na łup i żer[8].

W dziejach recepcji mitu o domu Atrydów dla mnie ów aojda pozostał bezimiennym symbolem prawości, chroniącym wysokie normy prawa obyczajowego, który swą służbę przypłacił życiem. Zdawało mi się, że po artykule, wyżej wspomnianego Stephena P. Scully'ego właściwie tylko przypomniałem w ten sposób słuchaczom obowiązującą w nauce interpretację tego passusu. Już po wykładzie, na wszelki jednak wypadek zaglądnąłem do znakomitego, trzytomowego wydania komentarza do *Odysei*. Otóż okazało się, że w kilka lat później po artykule Scully'ego, komentatorka pierwszych ośmiu ksiąg, profesor Stephanie West (Oxford), przedstawiła wstępnie argumenty za zupełnie inną interpretacją i zachęciła czytelników do dalszej dyskusji nad szczególną rolą aojdy na dworze Agamemnona[9]. Postanowiłem podjąć dyskusję i obronić nie tylko S.P. Scully'ego, ale i moje stanowisko.

---

[6] Por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, 53: „doniosłość takiego wzoru dla rozwoju pewnego typu kultury Grecy odczuwali zawsze wyraźnie, zresztą w kształtowaniu się każdej kultury szlacheckiej odgrywa on rolę decydującą". Por. też ogólne wprowadzenie do roli aojdy w epoce homeryckiej E. Mireaux, *Życie codzienne w Grecji w epoce homeryckiej*, tłum. S. Kołodziejczyk, Warszawa 1962, spec. rozdział pt. *Aojdowie i przewodnicy chórów*, s. 74-80.

[7] Por. Homerus, *Odyssea* III 253-328.

[8] Por. tamże III 263-272; tłum. J. Parandowski: Homer, *Odyseja*, Warszawa 1953, 38.

[9] S. West w komentarzu do *Odysei* (A. Heubeck – S. West – J.B. Hainsworth, *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol I. *Introduction and Books I-VIII*, Oxford 1990) wskazuje (s. 177) na pracę D.L. Page'a, *The Mystery of the Minstrel at the Court of Agamemnon*, wydrukowaną przed ponad pięćdziesięciu laty w: *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, Università di Catania 1972, 127-130, jako inspirującą do dyskusji.

Jakie są argumenty prof. S. West? W przypisie podaję je w całości[10], a tu zestawiam w pewnym porządku, aby z nimi polemizować. Prof. S. West pisze:

a. Aojda jako strażnik, obrońca królowej tu (na dworze Agamemnona) byłby postacią wyjątkową, bo nie spotykamy go w tej roli na innych dworach.

b. Scholiaści, starożytni komentatorzy, byli wyraźnie zakłopotani, jak interpretować jego funkcję na dworze.

c. Użycie czasownika εἴρυσθαι (ochraniać) sugeruje raczej fizyczną ochronę.

d. Atenajos w *Uczcie mędrców* (14 b) nie ma racji, mówiąc, że zadaniem aojdy było *pilnować Klitajmestry i służyć jej radą*, ponieważ rapsodzi[11] w *Odysei* nie służyli radą ani zachętą. Jego interpretacja sugeruje bardziej Hezjodową wizję poezji.

S. West uznaje za warte rozważenia alternatywne wyjaśnienie. Wprawdzie zostało ono odrzucone w scholiach, ale wyraźnie zasugerowane w *Leksykonie* Hesychiusza (V lub VI w. po Chrystusie), gdzie rzeczownik ἀοιδός jest objaśniany terminem εὐνοῦχος, σπάδων[12]. Eunuch jako obrońca królowej byłby zdaniem Autorki bardziej do przyjęcia w interpretacji tego passusu, chociaż w *Iliadzie* mówi się o kastrowaniu zwierząt[13], nie ma natomiast wzmianki

[10] Por. A. Heubeck – S. West – J.B. Hainsworth, *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 1, s. 176: „The minstrel as the queen's guardian is another curiosity of which there is no trace in any other authority. The ancient commentators were clearly puzzled, but inclined to the view that the minstrel was supposed to recount stories of womanly excellence, and thus inspire Clytaemestra to emulation while diverting her mind from improper thoughts; cf. Athen. 14 b. This implies a more Hesiodic style of poetry; the minstrels of the *Odyssey* do not offer advice or exhortation. But *eirysthai* (268) rather suggests physical protection, though a bard sufficiently able-bodied to be an effective guardian might himself be tempted to rape or seduction**. It is worth considering an alternative explanation** [podkreślenie K.K.], rejected in the scholia but perhaps reflected (or corroborated?) in Hesychius' *Lexicon*, where *aoidós* is glossed with *ho eunoúchos, spádon.* Certainly castration in boyhood would account for this odd combination of duties; but though the castration of animals was evidently familiar (cf. *Il.* XXIII 147 *énorcha méla*), Greek literature does not refer to the castration of men before the fifth century, when it was evidently regarded as a barbarous Oriental practice (A. *Eu.* 187 ff., Hdt. III 48.2, VIII 105-6). Still, there are few literary references to the *castrati* who played an important part in opera from the seventeenth to the late nineteenth century, and the argument from silence may not be a conclusive objection in this case".

[11] Czasem wymiennie, ze względów stylistycznych, używamy w literaturze słów *aojda* i *rapsod*, ale przecież towarzyszy nam świadomość pewnego anachronizmu. Rzeczownik *rapsod* pojawia się w literaturze greckiej dopiero w V w. przed Chrystusem. Wśród tych zawodowych pieśniarzy powszechnie jest znany rapsod, z którym w *Ionie* Platona rozmawia Sokrates. Por. słuszne uwagi A. Forda, *The Classical Definition of ΡΑΨΩΙΔΙΑ*, CPh 83 (1988) nr 4, 300-307. Tu tylko przypomnę jego najistotniejsze stwierdzenie (s. 300): „The earliest history of these words is obscure. We first find *rhapsodós* in the fifth century (GDI 5786 [Dodona], Soph. OT 391), but the name and practice may be older: there are evident paraphrases of the term in pseudo-Hesiod and Pindar (frag. 357 M.-W.; Isthm. 3 [4]. 56-57, Nem. 2. 2), and Herodotus (5. 67) refers to rhapsodes active in sixth--century Sicyon".

[12] Hesychius Alexandrinus, *Lexicon* A 5662-5663, rec. K. Latte, t. 1, Hauniae 1953, 194.

[13] Por. Homerus, *Ilias* XXIII 147.

o eunuchach. Ajschylos[14] oraz Herodot[15] jednak wyraźnie o nich wspominają jako o orientalnym barbarzyństwie.

Najpierw z naciskiem trzeba zaznaczyć, że powyższe argumenty nie przesądzają, tylko sugerują inny, odmienny od dotychczasowego sposób interpretowania fragmentu. Dlatego proponuję rozważenie każdego z nich.

Ad a. Trafne jest spostrzeżenie, że nie znamy w epoce homeryckiej dworu królewskiego, w którym pieśniarzowi powierzone by było zadanie strzeżenia królowej. Trzeba jednak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego dom Agamemnona stanowił wyjątek. Homer przedstawia właściwie tylko trzy dwory królewskie, na których odgrywał znaczącą rolę aojda: pałace Odysa, Alkinoosa i Agamemnona. W pierwszych dwóch małżeństwo opiera się na mądrości i wierności kobiet Penelopy i Arety. W jedenastej księdze poeta, przedstawiając zejście Odysa do świata zmarłych, wkłada w usta Agamemnona, zamordowanego przez Ajgista, porównanie Klitajmestry i Penelopy[16]. Pierwsza otrzymuje wyłącznie cechy negatywne, wypływające ze zdradliwego serca. Agamemnon nazywa ją podobnie do Ajgista „zdradliwą" (δολόμητις)[17], a potem, opisując, jak mordowała Kasandrę, woła pod wpływem emocji: „nie masz nic bardziej szkaradnego i psiego nad kobietę"[18]. Natomiast Penelopa według niego jest jej przeciwieństwem. Obdarza ją przymiotnikiem „mądra" (per…frwn), a „jej rozum jest pełen dobrych rad"[19]. Agamemnon również odpowiada na pytanie, dlaczego zlecił aojdzie czuwanie nad żoną: „Zaprawdę wierzyłem, że z miłością powitają mnie w domu dzieci i czeladź"[20]. Tu warto zwrócić uwagę na czasownik grecki œfhn, dobrze przełożony przez Jana Parandowskiego „wierzyłem". Dosłownie oznacza on: „mówiłem do swojej duszy, do siebie", a stąd tłumaczyć możemy: „powtarzałem sobie, myślałem, wierzyłem, tak sobie wyobrażałem" itp.

Aojda zatem miał przez swoje pieśni odwoływać się do duszy, wyobraźni i serca Klitajmestry i budować jej pozytywny stosunek do męża.

Jeżeli przyjmiemy powyższe rozumowanie, to teraz już wiemy, dlaczego nigdzie nie spotykamy aojdy z zadaniem strzeżenia królowej. Po prostu dlatego, że małżeństwo Agamemnona stanowiło wyjątek na tle normalnych królewskich małżeństw Odysa i Penelopy czy Alkinoosa i Arety. Było przez bogów przeklęte, jak cały ród Atrydów, po uczcie Tyestesa, któremu brat Atreus podał ciała jego dzieci jako potrawę. Władzę, której symbolem było berło, po Tyestesie odziedziczył właśnie na swoją zgubę Agamemnon[21].

[14] Por. Aeschylus, *Eumenides* 187.

[15] Por. Herodotus, *Historiae* III 48, 2; tamże VIII 105-106.

[16] Por. Homerus, *Odyssea* XI 405-464.

[17] Tamże XI 422, ed. A.T. Murray: Homer, *Odyssey*, t. 1, LCL 104, Cambridge (Mass.) – London 1960, 416.

[18] Tamże XI 427, LCL 104, 416, tłum. Parandowski, s. 165.

[19] Tamże XI 446, LCL 104, 416, tłum. Parandowski, s. 166.

[20] Tamże XI 430, LCL 104, 416, tłum. Parandowski, s. 166.

[21] Por. tenże, *Ilias* II 101-109.

Ad b. Zajmijmy się teraz kwestią zakłopotania komentatorów („The ancient commentators were clearly puzzled"). Scholiaści, komentując słowa poety: „a był przy niej i pieśniarz" (πὰρ δ' ἄρ' ἔην καὶ ἀοιδὸς ἀνήρ)[22] i oceniając pozycję aojdy na dworze Klitajmestry, wyraźnie opowiadają się za rozumieniem jego wychowawczej (paideutycznej) funkcji. Czytamy tam najpierw stwierdzenie uogólniające, że starożytni cenili aojdów jako ludzi mądrych, podobnie jak filozofów, potem zaś zdecydowane wyjaśnienie: „pieśniarz [tu pojawia się druga nazwa aojdy: ᾠδός] powstrzymywał Klitajmestrę od haniebnych pomysłów (πονερὰς ἐπινοίας), opowiadając jej o cnotach kobiet i mężczyzn"[23]. I na końcu scholiasta zaznacza, że dopóki był przy niej, zachowała rozsądek. Inny nieznany komentator, w tym samym miejscu zacytowany, zgadza się z tą interpretacją i zdecydowanie odrzuca inne opinie, które błędnie sugerują (κακῶς νοέσαντες), że to był eunuch[24].

Słusznie prof. S. West stwierdziła, że komentatorzy są skłonni do przyjęcia paideutycznej roli aojdy. Równocześnie odrzuciła stanowisko komentatora Atenajosa (żył w II w. po Chr.), który w *Uczcie mędrców* tak podsumował dotychczasowe komentarze: „Ród śpiewaków cechowała pewna roztropność, a ich znaczenie było takie jak filozofów. Agamemnon na przykład pozostawia śpiewaka, by pilnował Klitajmestry i służył jej radą. Poprzez opowieści o kobiecych zaletach przede wszystkim zaszczepiał w niej pragnienie dążenia do tego, co piękne i dobre, a słodko umilając jej czas – odwracał też myśli od niecnych zamiarów"[25].

Zestawiając słowa scholiastów i Atenajosa, stwierdzamy ich jednomyślność w ocenie roli aojdy[26]. Nie można się zgodzić z sugestią S. West, że Atenajosa wizja aojdy jako nauczyciela i autorytetu w zakresie moralności na dworach królewskich jest wizją Hezjodową. Ten sam Atenajos przecież uzasadnia swoje stanowisko nieco dalej[27] przykładami z *Odysei*, a nie z utworów Hezjoda. Wymienia Femiosa piętnującego zalotników i w ten sposób wspierającego Penelopę, także wskazuje na wychowawczą rolę Demodoka. Nakaz

---

[22] Tenże, *Odyssea* III 267, LCL 104, 86, tłum. Parandowski, s. 38.

[23] *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, ed. G. Dindorf, t. 1, Oxonii 1855, 148 (E.M.) – komentarz nieznanego scholiasty do księgi III w. 267), tłum. własne.

[24] Por. tamże (M.Q.V.).

[25] Athenaeus, *Deipnosophistae* I 14 b, ed. C.B. Gulick: Athenaeus, *The Learned Banqueters*, t. 1, LCL 204, London 1961, 60, tłum. K. Bartol – J. Danilewicz: Atenajos, *Uczta mędrców*, Poznań 2010, 96-97.

[26] Por. K. Bartol, *The Voice of Tradition: Representations of Homeric Singers in Athenaeus 1.14a-d*, CQ N.S. 57 (2007) nr 1, 231-243. Por. zwłaszcza bogatą w przypisy ogólną uwagę Autorki (s. 234): „The thought that in the Homeric world it was the singer who had moral supervision of the ruler and members of a community, and who guarded its time-honoured social order must have been deeply ingrained in the Greeks' minds, since the story of Agamemnon's minstrel was a subject of comments made by ancient scholars, and Demetrius of Phalerum seems even to regard the unnamed Homeric aoidos and Demodocus, the famous bard of the Phaeacians, as being identical".

[27] Por. Athenaeus, *Deipnosophistae* I 14 c.

pilnowania dotyczył nie fizycznej możliwości aojdy (eunucha?!) przeciwstawienia się Ajgistowi, a wyłącznie moralnej, związanej z jego autorytetem społecznym. Ponieważ był natchniony przez Muzy, dbał o prawdę w przekazie sławnych czynów bohaterów i oparte na niej prawo obyczajowe.

Ad c. Użycie czasownika εἴρυσθαι (ochraniać) należy widzieć w kontekście językowego zastosowania w tekstach Homerowych i w kontekstach zbliżonych. Jeżeli zaglądniemy do naukowych słowników, to przeczytamy, że czasownik ten ma dwa znaczenia: realne oraz metaforyczne. Realne odnosi się do fizycznego pilnowania czegoś, np. okrętów[28], a metaforyczne skierowane jest też na pilnowanie, ale siebie samego, ustrzeżenie siebie lub innych przed czymś, zachowywania czegoś w sercu swoim, np. tajemnicy[29] lub praw obyczajowych, boskich[30] itp. Warto tu przytoczyć w całości kontekst podobnego metaforycznego zastosowania czasownika εἰρύομαι właśnie w *Odysei*[31], ponieważ jego znaczenie jest bliskie tu omawianemu passusowi, odnosi się do podobnej sytuacji. Rzecz się dzieje na dworze Penelopy już po zabójstwie zalotników. Odys radzi Telemachowi, aby dla ostrożności i niewywoływania paniki w mieście przygotować się do hucznej zabawy i stworzyć wrażenie, że Penelopa wyprawia wesele. W tym kontekście, jak powiada wszechwiedzący narrator, ktoś, kto usłyszy muzykę i tańce na dworze Penelopy, może sobie pomyśleć, że rzeczywiście królowa wychodzi za mąż i powie:

> „Niegodziwa! Nie miała cierpliwości, aby do końca upilnować (ἔτλη εἴρυσθαι) wielkiego domu prawnie poślubionego małżonka, dopóki ten nie powróci”[32].

Metafora jest oczywista. W fikcyjnej sytuacji stworzonej przez Odysa w ocenie domniemanego przechodnia (τις εἶπεσκε) Penelopie zabrakło cierpliwości, aby uchronić się przed zdradą. Wychodząc za mąż, nie upilnowała domu „prawowitego małżonka”. Nie chodzi tu więc o fizyczne pilnowanie domu, ale moralne.

Moim zdaniem bardzo podobna jest konsytuacja w przypadku opisu zachowania królowej na dworze Agamemnona, który aojdzie polecił pilnować Klitajmestrę, aby pomóc jej ustrzec się przed zdradą, swoimi pieśniami, swoim autorytetem, mądrością, jak to tłumaczy Atenajos, a nie siłą fizyczną, jak to zdaje się sugerować S. West, autorka komentarza.

Ad d. Gdy do tego dodamy, że w epoce Homerowej nie ma wzmianki o jakimkolwiek rapsodzie eunuchu, o czym zgodnie z prawdą informuje S. West, to interpretację Hezychiusza (aojda = eunuch) trzeba nam odnieść wyłącznie do czasów późniejszych.

---

[28] Por. Homerus, *Odyssea* XIV 259.

[29] Por. tamże XVI 459.

[30] Por. tenże, *Ilias* I 239.

[31] Por. tenże, *Odyssea* XXIII 140-151.

[32] Tamże XXIII 150-151, LCL 105, 384, tłum. Parandowski, s. 334.

W podsumowaniu moich rozważań wypada mi zaznaczyć, że w zaproponowanej przez prof. S. West dyskusji skłonny jestem opowiedzieć się po stronie obrońców paideutycznej roli aojdy na dworze Klitajmestry. Zginął jako obrońca dobrego obyczaju.

Agamemnon zostawił go na swoim dworze ze względu na jego wśród dworzan i ludu wielki autorytet, jako głosiciela prawdy o szlachetnych obyczajach i czynach przodków. Miał w swych pieśniach, jak Femios na dworze Penelopy, głosić sławę cnót mądrych i wiernych kobiet i w ten sposób strzec królową przed popełnieniem niegodziwego czynu.

ONCE AGAIN ABOUT THE FUNCTION OF THE BARD AT THE COURT OF THE KING AGAMEMNON (*ODYSSEA* III 263-272)

(Summary)

This paper looks at two accounts of scholars' views on the bard as the custodian of Homeric Society (*Odyssea* III 263-272). The first traditional, defended by Stephen P. Scully, sees a singer, an unnamed singer, as a moral guard of Clytaemnestra. The second, defended by Stephanie West, suggests that it is worth an alternative explanation, rejected in the scholia but perhaps reflected (or corroborated?) in Hesychius' *Lexicon* where ἀοιδός is glossed with εὐνοῦχος, σπάδων. She says that the word εἰρύσθαι (*Odyssea* III 268) suggests rather physical protection though a bard sufficiently able-bodied is an effective guardian might himself be tempted to rape or seduction.

The Author of the article defends traditional understanding of the role of bard with many other arguments. He is convinced that the singer was removed from the palace because his presence reminded Aegisthus and Clytaemnestra of their wrong to society.

Key words: function of the bard, Agamemnon, Aegisthus, Clytaemnestra.
Słowa kluczowe: funkcja aojdy, Agamemnon, Ajgistos, Klitajmestra.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Athenaeus, *Deipnosophistae*, ed. C.B. Gulick: Athenaeus, *The Learned Banqueters*, t. 1-7, LCL 204 (I-III), LCL 208 (III-V), LCL 224 (VI-VII), LCL 235 (VIII-X), LCL 274 (X-XI), LCL 327 (XII-XIII), LCL 345 (XIII-XIV), London 1955-1961, tłum. K. Bartol – J. Danilewicz: Atenajos, *Uczta mędrców*, Poznań 2010.

Homerus, *Odyssea*, ed. A.T. Murray: Homer, *Odyssey*, t. 1-2, LCL 104-105, Cambridge (Mass.) – London 1960, tłum. J. Parandowski: Homer, *Odyseja*, Warszawa 1953.

Homerus, *Ilias*, ed. A.T. Murray: Homer, *Iliad*, t. 1-2, LCL 170-171, London 1924-1925.

Hesychius Alexandrinus, *Lexicon*, rec. K. Latte, t. 1-2, Hauniae 1953-1966.

Scholia Graeca in Homeri Odysseam, ed. G. Dindorf, t. 1-2, Oxonii 1855.

Opracowania

Bartol K., *The Voice of Tradition: Representations of Homeric Singers in Athenaeus 1.14a-d*, CQ N.S. 57 (2007) nr 1, 231-243.

Ford A., *The Classical Definition of ΡΑΨΩΙΔΙΑ*, CPh 83 (1988) nr 4, 300-307.

Grube G.M.A., *The Greek and Roman Critics*, London 1965.

Heubeck A. – West S. – Hainsworth J.B. *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 1. *Introduction and Books I-VIII*, Oxford 1990.

Jaeger W., *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962.

Korus K., *Mim grecki w gatunkach literackich*, Prace Komisji Filologii Klasycznej PAU 47, Kraków 2015.

Latacz J., *Aoiden*, w: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart – Weimar 1996, 620-621.

Mireaux E., *Życie codzienne w Grecji w epoce homeryckiej*, tłum. S. Kołodziejczyk, Warszawa 1962.

Scully S.P., *The Bard as the Custodian of Homeric Society: „Odyssey" 3, 263-272*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica. New Series" 8 (1981) 67-83.

Tatiana KRYNICKA*

WCZESNA KORESPONDENCJA AUZONIUSZA Z PAULINEM Z NOLI

Paulin z Noli był wychowankiem, uczniem, wielbicielem talentu i bliskim przyjacielem Auzoniusza. Gdy po przyjęciu chrztu ok. 390 r. całkowicie poświęcił się życiu ascetycznemu, porzucił dotychczasową twórczość literacką oraz zerwał stosunki z mistrzem[1]. Badacze poświęcają wiele uwagi listom Burdigalczyka, w których wyraża on głęboki żal z powodu zaistniałej sytuacji (*Listy* 21-24)[2], a także odpowiedziom broniącego się przed jego wyrzutami Paulina[3] (*Pieśni* 10-11)[4]. Tymczasem zdecydowanie mniej znane są listy Auzoniusza do wychowanka z wcześniejszego okresu (383-389)[5], gdy przyszły biskup Noli pędził jeszcze życie bogatego akwitańskiego arystokraty i wielbiciela Muz (*Listy* 17-20). Celem obecnego artykułu jest przybliżenie tych czterech tekstów. Zapoznanie się z nimi pozwala bowiem lepiej zrozumieć relacje łączące dwóch przyjaciół, którzy darzyli się tak autentycznym,

* Dr hab. Tatiana Krynicka – adiunkt w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: tatianatko@yahoo.es.

[1] O losach i spuściźnie literackiej Meropiusza Poncjusza Paulina, biskupa Noli (353-451), por. M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, 183-186; Altaner, s. 536-537. O jego relacjach z Auzoniuszem por. A. Pastorino, *Introduzione*, w: *Opere di Decimo Magno Ausonio*, a cura di A. Pastorino, Torino 1971, 11-121, spec. s. 50-55; M. Cytowska, *Paulin z Noli uczeń Auzoniusza*, „Meander" 49 (1994) 33-42; D. Trout, *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley 1999, spec. s. 28-45; T. Krynicka, *Decymus Magnus Auzoniusz w świetle własnych utworów*, Pelplin 2014, 176-177.

[2] Różni wydawcy ustalają odmienną kolejność listów w zbiorze. W tym artykule analizuję i cytuję utwory Auzoniusza na podstawie wydania: *The Works of Ausonius*, edited with introduction and commentary by R.P.H. Green, Oxford 1991.

[3] Por. A. Swoboda, *Przyjaźń i konflikt Auzoniusza i Paulina z Noli w świetle korespondencji*, „Eos" 83 (1995) 307-321; A.M. Wasyl, *Rzymski list poetycki. Próba opisania gatunku*, Kraków 2002, 69-71, 76-77, 88 i 180-194; J. Pałucki, *Świeccy adresaci listów Paulina z Noli*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 253-260, spec. s. 256; tenże, *Epistolografia Paulina z Noli (355-430). Adresaci oraz okoliczności powstawania listów*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana ks. prof. F. Drączkowskiemu*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 305-314, spec. s. 307; М. Гаспаров, *Авсоний и его время*, w: Авсоний, *Стихотворения*, ред. М. Гаспаров, Москва 1993, 251-272, spec. s. 263; Krynicka, *Decymus Magnus Auzoniusz*, s. 276-279.

[4] Por. *S. Pontii Meropii Paulini Nolani Opera*, rec. G. de Hartel, CSEL 30, Pragae 1894, 24-42.

[5] Por. L. Mondin, *Commento*, w: Decimo Magno Ausonio, *Epistole*, introduzione, testo critico e commento a cura di L. Mondin, Venezia 1995, 59-289, spec. s. 139.

serdecznym, głębokim przywiązaniem, jak żaden inny spośród znanych nam łacińskich poetów[6].

1. „Collocutio scripta”[7]: rozmowa erudytów. Roger Green uważa, że *List* 17 jest prawdopodobnie najwcześniejszym w zachowanej korespondencji Auzoniusza z Paulinem[8]. Michaił Gasparow przyjmuje, że mógł on powstać w 388 roku[9]. Ostatecznie powinniśmy stwierdzić, że nie jesteśmy w stanie ustalić rocznego datowania utworu[10], chociaż znamy miesiąc, a nawet dzień jego skomponowania: poeta podaje, że zaczął pisać go w godzinach wieczornych 20. dnia przed styczniowymi Kalendami (tj. 13 XII), a ukończył następnego poranka (14 XII)[11]. Pisał naprędce, gdyż na odpowiedź oczekiwał posłaniec, który poprzedniego wieczoru dostarczył mu przesyłkę Paulina, zawierającą poemat ucznia[12], będący, być może, prezentem z okazji zbliżających się Saturnaliów (17-21 XII)[13], a także – jak możemy się domyślać – towarzyszący mu list z prośbą o łaskawe przyjęcie utworu i wyrażenie opinii o nim[14]. Pośpiech nie przeszkodził jednak Auzoniuszowi ułożyć otwierający list krótki, lecz niezwykle uczony poemat, ukazujący porę dnia oraz datę otrzymania przesyłki od przyjaciela za pomocą astronomicznego omówienia[15], rozbudowanego, kunsztownego, być może nieco zawiłego i tak podniosłego, że odbiorca, oszołomiony obfitością wymyślnych mitologicznych ozdobników, reminiscencji literackich, środków artystycznych, a także zastosowanym epickim metrum[16], mógłby się spodziewać, iż ma do czynienia z początkiem eposu poświęconego jakiemuś niezwykle doniosłemu wydarzeniu. Jednak wierny swoim upodobaniom Auzoniusz, który w jednym z utworów oświadcza, że znajduje

[6] Por. Trout, *Paulinus of Nola*, s. 68; Wasyl, *Rzymski list poetycki*, s. 49.

[7] Ambrosius, *Epistula* 47, 4, PL 16, 1149-1150.

[8] Por. Green, *Commentary*, w: *The Works of Ausonius*, s. 233-663, spec. s. 637.

[9] Por. Гаспаров, *Примечания*, w: Авсоний, *Стихотворения*, s. 278-348, spec. s. 334.

[10] Por. Mondin, *Commento*, s. 113.

[11] Por. Ausonius, *Epistula* 17, 12-13 i 43, ed. Green, s. 215-216.

[12] Por. tamże 17, 44, ed. Green, s. 216.

[13] Por. tamże 17, 9-10, ed. Green, s. 215: „et nonas decimas ab se nox longa kalendas / iugiter acciri celebranda ad festa iubebat”. Tegoż zdania są L. Mondin (*Commento*, s. 112) i M. Gasparow (*Примечания*, s. 334), tymczasem R.P.H. Green (*Commentary*, s. 638) uważa, że wspomniane święto było całkowicie obce w środowisku poety. Moim zdaniem, nawet jeśli sprawy miały się właśnie tak, Auzoniusz mógł żywić pewne przywiązanie do tego najbardziej ulubionego spośród rzymskich świąt, por. Catullus, *Carmina* XIV 15, ed. A. Baehrens: *Catulli Veronensis Liber*, Lipsiae 1876, 17: „Saturnalibus, optimo dierum”), a w ostateczności odwoływać się do klasycznej rzymskiej tradycji i popisywać się jej znajomością, por. Krynicka, *Decymus Magnus Auzoniusz*, s. 273-274. O obchodach Saturnaliów i związanych z nimi zwyczajach por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2006, 508-511.

[14] Por. Ausonius, *Epistula* 19a, 17-20, ed. Green, s. 218.

[15] Por. tenże, *Epistula* 17, 1-10, ed. Green, s. 215.

[16] Por. C. Witke, *„Numen Litterarum”. The Old and the New in Latin Poetry from Constatntine to Gregory the Great*, Leiden 1971, 7-8.

przyjemność w długim, wytwornym, nie wprost omawianiu tego, o czym chce mówić[17], „niespodziewanie" przemawia prozą, zwięźle i rzeczowo wyznając Paulinowi: „Nie wiesz, jak sądzę, co chcę w tylu wersach powiedzieć. Sam nie jestem zbytnio tego pewny i nie do końca rozumiem, ale domyślam się"[18], po czym to, czego się domyśla, streszcza oddając 10 heksametrów w dziesięciu słowach, z których dwa podaje posługując się tradycyjnie stosowanymi skrótami: „Był już późny wieczór przed dziewiętnastym dniem przed Kalendami styczniowymi (*kal. Ian.*)"[19]. Auzoniusz, jak widzimy, dworuje z lubianej przez poetów maniery peryfrastycznego określania czasu i, podobnie jak wielu innych literatów, posługuje się w celu jej sparodiowania podwójnym oznaczeniem pór dnia i roku[20]. Jednak na tym jego gra z czytelnikiem nie kończy się. Przytoczone zdanie jest bowiem formalnie zdaniem głównym, mimo że zawiera myśl poboczną. O tym, jakie wydarzenie nastąpiło w tak podniośle opisanej scenerii, Burdigalczyk informuje Paulina we wprowadzonym przez *cum inversum* zdaniu podrzędnym, pisząc: „gdy dostarczono mi twój niezwykle wytworny list, do którego dołączyłeś wyjątkowo rozkoszny poemat"[21]. Wypowiadając się w ten sposób poeta niejako umniejsza znaczenie otrzymanej przesyłki, aby już za chwilę nie szczędzić pod jej adresem licznych, kwiecistych pochwał.

Dowiadujemy się, że nadesłany utwór to epitoma historycznego dzieła Swetoniusza *O królach*[22], z którego trzech ksiąg do dnia dzisiejszego zachowały się zaledwie nieliczne fragmenty[23]. Burdigalczyk przytacza ustęp poematu poświęcony barbarzyńskim władcom, który wzbudził jego szczególny zachwyt[24]. Zdaniem Auzoniusza Paulin opowiedział o królach Europy, Azji i Afryki biegle i kunsztownie (*perite et concinne*), śpiewnie i wdzięcznie (*modulate et dulciter*), podając ich imiona tak, by pierwotne, przysługujące im w języku ojczystym akcenty (*ut tamen veris et primigeniis vocibus sua fastigia non perirent*) „odnalazły się" w iktusach łacińskiego heksametru (*iuxta naturam Romanorum accentuum*)[25]. Burdigalczyk wyraża niezwykle pochlebną

[17] Por. Ausonius, *Epistula* 9b, 7-9, ed. Green, s. 202: „possem absolute dicere, / sed dulcius circumloquar / diuque fando perfruar".

[18] Tenże, *Epistula* 17, 11-12, ed. Green, s. 215: „nescis, puto, quid velim tot versibus dicere. medius fidius neque ipse bene intellego; tamen suspicor", tłum. własne.

[19] Tamże 17, 12-13, ed. Green, s. 215, tłum. własne.

[20] Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1997, 279-280.

[21] Ausonius, *Epistula* 17, 13-14, ed. Green, s. 215-216: „cum redditae sunt mihi litterae tuae oppido quam litteratae, his longe iucundissimum poema subdideras", tłum. własne.

[22] Por. tamże 17, 14-15, ed. Green, s. 216.

[23] Por. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, Poznań 2007, 330. Zachowane fragmenty wydał A. Reifferscheid: *C. Suetonii Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, Lipsiae 1860, 315-321.

[24] Por. Ausonius, *Epistula* 17, 18-26, ed. Green, s. 216. Zob. Mondin, *Commento*, s. 116.

[25] Tamże 17, 27-29, ed. Green, s. 216. O trudnościach, jakie towarzyszyły próbom oddania barbarzyńskich nazw własnych po grecku i po łacinie, piszą również inni starożytni autorzy, por.

opinię o tekście, jak też o uzdolnieniach literackich ucznia w ogóle. Twierdzi, że w przysłanym mu do oceny wytwornym (*tanta elegantia*) poemacie Paulinowi udało się osiągnąć to, co było – nawet zdaniem Horacego, do którego słów Burdigalczyk najwyraźniej nawiązuje[26] – nieosiągalne, jako że sprzeczne z naturą rzeczy, a mianowicie wypowiedzieć się krótko, lecz zarazem jasno[27]. Zadając pytanie retoryczne zachwyca się krasomówstwem ucznia (*iam quid de eloquentia dicam?*) oraz zapewnia, że może przysiąc, iż nikt wśród należących do młodszej generacji łacińskich poetów (*nullum Romanae iuventutis*) nie dorównuje Paulinowi pod względem talentu. Wprawdzie dodaje, iż jest to jego prywatna opinia[28], ale wypowiada ją z całą stanowczością człowieka, który wie, o czym mówi i jest pewien – co podkreśla posługując się synonimami *liquido* i *certe* – swoich kompetencji, jakie uprawniają go do zabrania słowa w danej kwestii. Przyznaje, że ojcowska miłość, którą darzy Paulina, może oślepiać, ale każe uczniowi znosić go, tak jak przystało synowi znosić ojca, nie żądając, by wydał opinię sprzeczną z ojcowskimi uczuciami[29]. Z drugiej strony zapewnia o swej obiektywności, wyznając: „A jednak, choćbym czule (*pie*) kochał, oceniam szczerze i surowo (*sincere ac severe*)”[30]. Prosi też Paulina o kolejne utwory, twierdząc, że podobne podarunki sprawiają mu przyjemność i zaszczycają[31].

Plinius Maior, *Naturalis Historia* V 1, éd. J. Desanges: Pline l’Ancien, *Histoire naturelle*, livre V, Paris 1980, 20; Plinius Minor, *Epistula* VIII 4, 3, ed. J.H. Westcott: *Selected Letters of Pliny*, Boston 1899, 103; Servius, *Commentarii in Vergilii Eclogas* VI 3, rec. G. Thilo – H. Hagen: *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, t. 3, Lipsiae 1887, 65. Badacze różnie interpretują tę wypowiedź poety. R.P.H. Green (*Commentary*, s. 639) twierdzi, że o ile nie jest ona jedynie kolejnym pozbawionym sensu pochlebstwem (*adulatory nonsense*) pod adresem Paulina, chodzi w niej nie tyle o akcenty, ile o iloczas. M. Gasparow (*Примечания*, s. 334) uważa, iż według Auzoniusza Paulin zdołał wymienić barbarzyńskich władców, zachowując – tak często jak tylko było to możliwe – oryginalne brzmienie ich imion, a także osiągając zgodność między ich akcentowaniem przyjętym w łacinie oraz tym wynikającym z metrum. L. Mondin (*Commento*, s. 118) słusznie, moim zdaniem, zaznacza, iż jest bardzo wątpliwe, by Auzoniusz znał sposób wymawiania wspomnianych imion w ojczystych językach noszących je władców. Podobnie jak ja tłumaczy słowa Burdigalczyka B. Combeaud (D.M. Ausonii Burdigalensis, *Opuscula omnia.* Ausone de Bordeaux, *Oeuvres complètes*, texte établi, traduit et commenté par B. Combeaud, t. 1, Bordeaux 2010, 467): „Tu as adapté à la metrique latine les vocables authentiques et originaux avec tellement de précision qu’ils n’en perdent pourtant point leurs accents propres”.

[26] Por. Horatius, *Ars poetica* 25, oprac. O. Jurewicz, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie (wydanie polsko-łacińskie)*, t. 2, Warszawa 2000, 420: „brevis esse laboro, obscurus fio”.

[27] Por. Ausonius, *Epistula* 17, 16-17, ed. Green, s. 116: „solus […] assecutus, quod contra rerum naturam est, brevitas ut obscura non esset”.

[28] Por. tamże 17, 16, ed. Green, s. 116: „ut mihi videare”; tamże 17, 31, ed. Green, s. 116: „ita mihi videris”.

[29] W innym liście Auzoniusz przysięga na zdrowie syna Hesperiusza i Paulina, por. *Epistula* 19a, 22-23, ed. Green, s. 218: „ita te et Hesperium salvos habeam”.

[30] Por. tenże, *Epistula* 17, 32-33, ed. Green, s. 216, tłum. własne.

[31] Por. tamże 29-34, ed. Green, s. 216.

Miłość i podziw, które Auzoniusz żywił wobec swego dawnego wychowanka, z pewnością nie były udawane ani bezpodstawne. Paulin z Noli rzeczywiście należał do najwybitniejszych łacińskich poetów swoich czasów. Jednak czytając ich korespondencję, powinniśmy zdawać sobie sprawę, że jest ona przesiąknięta epistolarną kurtuazją, która cechowała całą późnoantyczną epistolografię[32]. Również komplementowanie utworów literackich skomponowanych przez osoby zaprzyjaźnione było zgodne z praktyką przyjętą wśród ludzi wykształconych i dobrze wychowanych. Przykładowo, Palladiusz we wstępie do poematu *O szczepieniu drzew owocowych* mówi niejakiemu Pazyfilowi, któremu dedykuje utwór, wprost:

> „aprobujesz, cenisz i lubisz te małe książeczki […] napisane tą oto ręką […], które […] tchną tylko wiejską prostotą i, jak przystało na przyjaciela, mało warte słowa pochlebnie oceniasz”[33].

Jak widzimy, Auzoniusz nader wylewnie i serdecznie chwali twórczość poetycką Paulina; w niezachowanym liście tego ostatniego również nie brakowało owego „słodkiego jak miód przymilania się (*mellea adulatio*)”[34] wobec adresata. Jego wyraz Burdigalczyk dostrzega we wzmiance o Ikarze i Dedalu, w której widzi aluzję Paulina do siebie samego i do niego. Wypowiedź ucznia o zuchwałym Ikarze, który swym imieniem obdarzył morze[35] oraz o Dedalu, który dzięki cechującemu go umiarkowaniu dotarł do Kume, mogła urzec intertekstualnego Auzoniusza m.in. tym, że brzmią w niej echa lektury utworów trzech wielkich poetów epoki augustowskiej[36], cytatem, który Burdigalczyk z lubością przytacza, uczestnicząc w uczonej grze autorów i czytelników, którzy nawiązują symetryczny dialog z wcześniejszymi literatami, umieszczając ich słowa w nowym kontekście, zaopatrując je w odmienne sensy i przekazując dalej, kolejnym kompetentnym odbiorcom, zachęcanym do wzięcia udziału w tej fascynującej, ambitnej zabawie[37].

---

[32] Por. Wasyl, *Rzymski list poetycki*, s. 49; A. Garzya, *L'epistolografia letteraria tardoantica*, w: tenże, *Il mandarino e il quotidiano. Saggi nella letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1983 (zbiór artykułów tegoż autora), 347-365, spec. s. 355.

[33] Por. Palladius, *Opus agriculturae* 15, 3-8, rec. J. Schmittius: *Palladii Rutilii Tauri Aemiliani viri inlustris Opus agriculturae*, Lipsiae 1898, 202, tłum. I. Mikołajczyk: Rutyliusz Taurus Emilianus Palladiusz, *Traktat o rolnictwie*, Toruń 1999, 219.

[34] Ausonius, *Epistula* 17, 35, ed. Green, s. 216, tłum. własne.

[35] Opływające wyspę Samos Morze Ikaryjskie, por. P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. M. Bronarska i inni, Wrocław 2008, 159.

[36] Por. Ausonius, *Epistula* 17, 37-38, ed. Green, s. 216: „audax Icario qui fecit nomina Ponto / et qui Chalcidicas moderate enavit ad arces”; Vergilius, *Aeneis* VI 16-17, ed. R. Pichon, w: Virgile, *Oeuvres complètes*, Paris 1916, 419: „iter gelidas enavit ad Arctos, / Chalcidicaque levis tandem super astitit arce”; Ovidius, *Tristia* I 1, 90, ed. A. Riese: P. Ovidii Nasonis, *Carmina*, Lipsiae 1874, 119: „Icarus, Icariis nomina fecit aquis”; Horatius, *Carmina* IV 2, 3-4, oprac. O. Jurewicz, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 2000, 311: „vitreo daturus / nomina ponto”.

[37] R.M. Posani (*Reminiscenze di poeti latini nella „Mosella” di Ausonio*, „Studi Italiani di Filologia Classica” 34:1962, 31-69, spec. s. 64) twierdzi, że Auzoniusz był z powołania i potrzeby

Wypowiedź ucznia Auzoniusz interpretuje następująco:

> „Czyż nie nazywasz bezmyślnością swego buzującego życiem, bujającego w przestworzach zapału (*vegetam et sublimem alacritatem*), a mnie czyż nie ukazujesz jako męża doświadczonego, wyróżniającego się zbawienną rozwagą i godnego naśladowania przez syna? Jednak rzeczy mają się zgoła inaczej: otóż ty wzbijasz się na wysokości, lecz nie grozi ci upadek; moja starość zadowala się tym, że mocno stoi na nogach”[38].

Możemy jedynie domyślać się, czego dotyczą słowa Paulina: odmiennego potraktowania tematu w omawianym przez Auzoniusza poemacie ucznia oraz w jego własnym zbiorku *Żywoty cezarów*[39], odmienności przyjętych przez obu *usus scribendi* czy też – szerzej rzecz ujmując – różnic ich charakterów. Nie mamy przecież nawet pewności, czy słowa te w ogóle odnoszą się do nich, czy też Auzoniusz wyjaśnia je w ten sposób jedynie żartem. Analizowany list Burdigalczyka od początku bowiem jawi nam się jako radosna i wyszukana zabawa przyjaciół-literatów, którzy znajdują upodobanie we wspólnej lekturze poezji czyjejś i własnej. W ostatnich słowach listu Burdigalczyk ubolewa, że brak wolnego czasu (*otium*) nie pozwala mu podjąć się rozkosznego obowiązku (*oblectabile negotium*) napisania Paulinowi bardziej obszernej odpowiedzi, aby w ten sposób pobudzić go do dalszej wymiany tekstami (*te ut eliciam*), a sobie sprawić przyjemność[40].

Starożytni epistolografowie oraz teoretycy gatunku definiowali list jako rozmowę – διάλογος, *colloquium*, *sermo*, *collocutio* – osób fizycznie przy sobie nieobecnych[41]. *List* 17 Auzoniusza to zapis rozmowy dwóch bliskich sobie duchowo, choć oddalonych w przestrzeni, przyjaciół – erudytów, których łączy miłość do poetyckiego słowa i pragnienie doskonalenia swego literackiego warsztatu.

2. „Iane veni, novum anne, veni”[42]: poetów życzenia noworoczne. Jak się wydaje, ma rację Charles Witke, który sądzi, że składający się z 7 dystychów elegijnych, zawierający szereg pochwał adresata *List* 18, Auzoniusz mógł skomponować z okazji obchodów Nowego Roku[43]. Na rzecz słuszności takiego wniosku przemawia wzmianka o Janusie, któremu Rzymianie, uznając

---

serca nauczycielem literatury, w związku z czym tworząc własne poezje, stawał się centonistą. O intertekstualności Auzoniusza por. Krynicka, *Decymus Magnus Auzoniusz*, s. 230-233.

[38] Ausonius, *Epistula* 17, 39-42, ed. Green, s. 216, tłum. własne.

[39] Por. tenże, *Caesares*, ed. R.P.H. Green, w: *The Works of Ausonius*, s. 161-168. Na temat tego zbiorku zob. R.P.H. Green, *Ausonius' „Fasti” and „Caesares” revisited*, CQ 49 (1999) 573-578, spec. s. 575-576; Krynicka, *Decymus Magnus Auzoniusz*, s. 113.

[40] Ausonius, *Epistula* 17, 44-46, ed. Green, s. 216.

[41] Por. Wasyl, *Rzymski list poetycki*, s. 38-40.

[42] Ausonius, *Precationes variae* 2: *Precatio consulis designati* 1, ed. Green, w: *The Works of Ausonius*, s. 144.

[43] Por. Witke, *„Numen Litterarum”*, s. 11.

go za obracającego osią świata[44] boga wszelkiego początku, poświęcili pierwszy miesiąc roku w systemie kalendarzowym Juliusza Cezara[45] – oraz skierowane do Paulina życzenie długich lat życia[46].

Układ listu jest w zasadzie tradycyjny. Rozpoczyna go formuła powitalna, wprawdzie znacznie zmodyfikowana, bo zredukowana do imion piszącego i adresata, i to podanych w odwrotnym niż przyjęty porządku (tj. *aliquis alicui salutem dat*): najpierw Auzoniusz wymienia odbiorcę, potem nadawcę, z pominięciem słów *salutem dicere*[47]. Następnie poeta uzasadnia ową odwróconą kolejność, przy czym poszczególne uzasadnienia składają się na pochwalną treść właściwego listu[48], co sprawia, że formułka salutacyjna – jak trafnie zauważa Anna Maria Wasyl – staje się osią treściową poematu[49] oraz pozwala niektórym uczonym stwierdzić, że jest on w całości zbudowany na kanwie epistolarnego pozdrowienia[50]. Wreszcie brzmi zwyczajowe pożegnalne „żyj i bądź zdrów", połączone, jak już zostało powiedziane, z noworocznymi życzeniami[51].

„P**au**lin(o) **Au**soni**u**s" – tę zaskakującą kolejność korespondentów, których wymienienie składa się na niezwykle krótkie (hemistych pierwszego wersu!) powitanie, Burdigalczyk uzasadnia przede wszystkim wymogami metrum[52]. Zależy mu na uniknięciu rozcinającej daktyl cezury po trocheju trzeciej stopy (*caesura trochaice cum posteriore segmento*)[53], a ponadto, jak się wydaje, również na tym, by nie utracić jednego z trzech powodów, dla których uczniowi, w jego odczuciu, przysługuje pierwszeństwo, a które wymienia w kolejności od najmniej do najbardziej ważnego. Jako drugi podaje fakt, że Paulin wyprzedził go w piastowaniu godności konsula[54]; trzeci i najważniejszy widzi w tym, że

---

[44] Por. Ovidius, *Fasti* I 120, ed. R. Ehwald – F.W. Levy: P. Ovidius Naso, *Fastorum libri VI fragmenta*, Lipsiae 1924, 5: „et ius vertendi cardinis omne meum est", tłum. E. Wesołowska: Owidiusz, *Fasti. Kalendarz poetycki*, Wrocław 2008, 12.

[45] Por. L. Stankiewicz, *Ilustrowany słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 2008, 190; Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, s. 161.

[46] Por. Ausonius, *Epistula* 18, 13-14, ed. Green, s. 217.

[47] Por. tamże 1-2, ed. Green, s. 217.

[48] Por. tamże 3-12, ed. Green, s. 217.

[49] Por. Wasyl, *Rzymski list poetycki*, s. 89.

[50] Por. Witke, *„Numen Litterarum"*, s. 11; za nim powtarzają tę opinię L. Mondin (*Commento*, s. 107-108) oraz A.M. Wasyl (*Rzymski list poetycki*, s. 47-48).

[51] Por. Ausonius, *Epistula* 18, 13-14, ed. Green, s. 217. Formuła „vive, vale" była powszechnie rozpowszechniona, toteż – wbrew A.M. Wasyl (*Rzymski list poetycki*, s. 52) – nie wydaje mi się, by jej użycie w omawianym utworze stanowiło odgłos lektury *Listów* Horacego (*Epistulae* I 6, 67, oprac. O. Jurewicz, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 285), które skądinąd były Auzoniuszowi doskonale znane, por. D. Nardo, *Ausonio e Orazio*, „Paideia" 45 (1990) 321-336.

[52] Por. Ausonius, *Epistula* 18, 1-2, ed. Green, s. 217: „Paulino Ausonius: metrum sic suasit ut esses / tu prior et nomen praegrederere meum".

[53] Brzmiałoby to: „**Au**soni /**u**s Pau /**li**no"; por. Mondin, *Commento*, s. 109; W. Strzelecki, *Zarys metryki łacińskiej*, w: *Metryka grecka i łacińska*, red. W. Strzelecki – M. Dłuska, Wrocław 1959, 107.

[54] Por. Ausonius, *Epistula* 18, 3-4, ed. Green, s. 217: „quamquam et fastorum titulo prior et tua Romae / praecessit nostrum sella curulis ebur". Zdaniem R.P.H. Greena (*Commentary*, s. 640) nie

uczeń przewyższył go w sztuce poetyckiej. Czytamy, że wieńce przyznawane są poematom komponowanym przez obu, ale ten przysługujący Paulinowi zdobi wstęga, którą upiększano najwyższe nagrody[55]. W kolejnych, niezwykle dopracowanych, ozdobionych **homoioteleutonami** i aliteracjami wersach[56], Auzoniusz twierdzi, że jego Kamena powstaje, by okazać szacunek Muzie ucznia, ponieważ jako poeta ustępuje on Paulinowi poecie tak bardzo, jak bardzo przewyższa go pod względem wieku[57]. By udowodnić, że przewaga wieku w rzeczywistości nie daje żadnej przewagi, żartobliwie porównuje siebie i ucznia do ptaków: kruka i łabędzia, a także feniksa (opisanego za pomocą uczonej, ozdobnej peryfrazy *Gangeticus ales*) oraz olśniewająco pięknego pawia, którego łacińska nazwa *pavo* brzmi podobnie do imienia adresata, a sto (oczek na ogonie) znaczy – paradoksalnie – więcej niż tysiąc (lat przeżytych przez nauczyciela)[58].

Auzoniusz jawi nam się jako osoba szlachetna i wolna od zawiści. Jest dumny z powodu talentu i osiągnięć wychowanka, m.in. tych literackich. Również w innych swoich utworach wyznaje, że był nie tylko pierwszym nauczycielem Paulina, człowiekiem, który sprzyjał jego karierze politycznej, lecz także rodzicem, przyjacielem, co więcej – wychowawcą jego charakteru[59] oraz żywicielem i opiekunem jego talentu (bogate znaczeniowo *altor ingenii*)[60], który

ulega wątpliwości, iż Auzoniusz czyni aluzję do piastowanej przez wychowanka godności konsula (*consul suffectus*). Podobnie uważają C. Witke (*„Numen Litterarum"*, s. 5) oraz L. Mondin (por. *Commento*, s. 108-110), którzy datują konsulat Paulina na 378 r. W takiej sytuacji Paulin rzeczywiście wyprzedziłby Auzoniusza, który został pierwszym konsulem w 379 r. (*The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 1: *A.D. 260-395*, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale, Cambridge 1971, 140-141 i 682), aczkolwiek *consules suffecti* – wbrew Auzoniuszowi, którego pochwały pod adresem przyjaciela po raz kolejny okazują się być nieco na wyrost – nie byli wymieniani w konsularnych *fasti*, por. M.T.W. Arnheim, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, 184.

[55] Por. Ausonius, *Epistula* 18, 5-6, ed. Green, s. 217: „et, quae iam dudum tibi palma poetica pollet, / lemnisco ornata est, quo mea palma caret". Gramatyk Festus (Sexti Pompei Festi, *De verborum significatione quae supersunt cum Pauli Epitome*, emendata et annotata a C.O. Muellero, Lipsiae 1839, X (L), s. 115) podaje, że *lemnisci* to niewielkie kolorowe wstęgi (*fasciolae coloriae*), zwisające z wieńców (*dependentes ex coronis*). Pliniusz (*Naturalis Historia* XXI 6, éd. J. André: Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre XXI, Paris 1969, 28) informuje, że zwyczaj ozdabiania nimi wieńców pochodził od Etrusków.

[56] Inaczej C. Witke (*„Numen Litterarum"*, s. 11), który uznaje analizowany list za niezbyt dopracowany.

[57] Por. Ausonius, *Epistula* 18, 11-12, ed. Green, s. 217: „cedimus ingeni**o**, quantum praecedimus aev**o**; / assurgit Mus**ae** nostra Camena tu**ae**". Liczne homoioteleutony znajdujemy również w innych miejscach: w. 7: „longaev**ae** […] senect**ae**"; w. 9-10: „ann**os** […] ale**s**, / ocul**os** […] tu**os**"; w. 13: „ventur**os** […] Ian**os**"; a aliteracje: w. 1: „**si**c suas**i**t"; w. 5: „palma poetica pollet"; w. 9-10: „vivit […] vincit"; w. 13: „vive vale", ed. Green, s. 217.

[58] Por. tamże 9-10, ed. Green, s. 217: „nec quia mille annos vivit Gangeticus ales / vincit centum oculos, regie pavo, tuos". O tym, gdzie starożytni lokalizowali miejsce stałego pobytu Feniksa por. J. Sawicka, *Feniks. Chrześcijańska interpretacja mitu u Laktancjusza*, Warszawa 2000, 52-60.

[59] Tak interpretuje tę wypowiedź D. Trout (*Paulinus of Nola*, s. 29).

[60] Por. Ausonius, *Epistula* 19b, 24-27, ed. Green, s. 219: „amicus et vicinus et auctor tuus, / honoris auctor, altor ingenii tui, / dic et «magister», dic «parens»".

uczynił go czcicielem i przyjacielem Muz[61]. Paulin bez sprzeciwu akceptował te słowa Burdigalczyka, przyznając, że właśnie jemu, „patronowi, mistrzowi, ojcu", zawdzięcza wszystko, co w życiu osiągnął[62].

Analizowany list jest, jak widzimy, zbudowany na zasadzie porównania nadawcy i odbiorcy. Liczne zaimki 1 i 2 osoby, którymi posługuje się Burdigalczyk[63], sprawiają, że odnosimy wrażenie, iż nie tylko ich zestawia, lecz wręcz sobie nawzajem przeciwstawia. Jednak w rzeczywistości łączy go z uczniem niezwykła zażyłość. W pierwszych słowach utworu uwypukla ją poprzez spojenie imienia Paulina ze swoim za pomocą elizji[64]. W ostatnich wersach życzy wychowankowi, aby przeżył tyle lat, ile spędzili na świecie ich ojcowie[65]. Juliusz Auzoniusz, ukochany ojciec Burdigalczyka, przeżył długie, owocne życie. Dożył 90 lat; do końca swoich dni cieszył się dobrym zdrowiem, służył radą i pomocą bliskim, słynął z mądrości i zacnych obyczajów[66]. Wiek rodzica Paulina w chwili, gdy opuszczał świat, nie jest nam znany. Na podstawie analizowanej wypowiedzi możemy jedynie domyślać się, że był równie sędziwy. Jak się wydaje, najbardziej istotnym przesłaniem tych słów jest aluzja do łączącej ich rodziny przyjaźni. Wypowiadając się w ten sposób, Auzoniusz przypomina Paulinowi, że są od dawna – chciałoby się powiedzieć „w którymś pokoleniu" – przyjaciółmi, że odziedziczyli tę przyjaźń po swoich przodkach oraz powinni ją pielęgnować w nadchodzącym roku i przez wiele, wiele szczęśliwych lat, aż do kresu dni[67].

3. „Accipe fastosum, munera cara, garum"[68]: prezenty ofiarowane, przyjmowane, celebrowane. Starożytni chętnie obdarowywali się prezentami[69]. W otoczeniu Burdigalczyka poematy towarzyszyły podarunkom, zawie-

[61] Por. tenże, *Epistula* 22, 33-35, ed. Green, s. 225: „ego sum tuus altor et ille / praeceptor primus, primus largitor honorum, / primus in Aeonidum qui te collegia duxi".

[62] Por. Paulinus Nolanus, *Carmina* 10, 93-96, CSEL 30, 28: „tibi disciplinas dignitatem litteras, / linguae togae famae decus / provectus altus institutus debeo, / patrone praeceptor pater".

[63] Por. Ausonius, *Epistula* 18, 2: „tu […] meum"; w. 3: „tua"; w. 4: „nostrum"; w. 5: „tibi", w. 6: „mea"; w. 10: „tuos"; w. 12: „nostra […] tuae"; w. 14: „tuus […] noster", ed. Green, s. 217.

[64] Por. tamże 1, ed. Green, s. 217.

[65] Por. tamże 13-14, ed. Green, s. 217.

[66] Por. tenże, *Epicedion* 61-62, ed. R.P.H. Green, w: *The Works of Ausonius*, s. 18; tenże, *Parentalia* 1, 3-4, ed. R.P.H. Green, w: *The Works of Ausonius*, s. 26-27; Krynicka, *Decymus Magnus Auzoniusz*, s. 58-70; taż, *„Maturam frugem flore manente ferens". Pochwała starości w poezjach Auzoniusza*, VoxP 31 (2011) t. 56, 169-183, spec. s. 171 i 174.

[67] Podobne przekonanie Burdigalczyk zawrze w ostatnim liście do umiłowanego ucznia, por. *Epistula* 24, 8-11, ed. Green, s. 227: „tam placidum, tam mite iugum, quod utrique parentes / ad senium nostri traxere ab origine vitae / impositumque piis heredibus usque manere / optarunt dum longa dies dissolveret aevum".

[68] Por. Martialis, *Epigrammata* XIII 102, 2, ed. F.G. Schneidewin: M. Val. Martialis, *Epigrammaton libri*, Lipsiae 1866, 318.

[69] O starożytnym zwyczaju obdarowywania gości i przyjaciół, por. L. Winniczuk, *Pliniusz Młodszy w świetle swoich mów i listów*, Warszawa 1987, 362-363.

rały wytworne podziękowanie za te otrzymane, zapowiedź wzajemnego obdarowania oraz obietnicę… napisania innych poematów. Uczone i dopracowane do granic zmanierowania utwory Auzoniusz skomponował, aby podziękować niejakiemu Teonowi, drobnemu właścicielowi ziemskiemu i poecie-amatorowi, za otrzymane od niego ostrygi[70] oraz wyśmienite, sławne także dziś medulickie (z Medullium, obecnie Médoc) jabłka, które – jak ani trochę nie krępując się wyznaje obdarowany – były o niebo lepsze niż dołączone do nich wiersze darczyńcy[71]. Lektura listów do Teona przekonuje nas, że Burdigalczyk był prawdziwym smakoszem, lubił smacznie zjeść i umiał celebrować otrzymywane od przyjaciół w prezencie smakołyki[72]. Aby zadowolić wyrobione podniebienie mistrza, Paulin przysyła mu kilka rodzajów wyśmienitej hiszpańskiej oliwy oraz wyprodukowany w Barcino (obecnie Barcelona) delikatesowy sos *garum sociorum*[73] – wytwarzany z makreli najsłynniejszy gatunek garum, mający postać złocistego, przezroczystego płynu o charakterystycznym, mocnym zapachu i wyraźnym, słonym smaku[74]. Auzoniuszowy *List* 19 to przede wszystkim podziękowanie za wspaniały prezent. Burdigalczyk wyznaje, że nie jest w stanie zmusić siebie do określania kosztownego sosu będącą w powszechnym użyciu (*quo in usu vulgi est*) nazwą *muria*, choć z drugiej strony zdaje sobie sprawę, że najbardziej uczeni spośród dawnych autorów, którzy czuli odrazę do greki (*Graeca vocabula fastidientes*), nie znali słowa „garum"[75]. W żartobliwym wierszyku zapewnia Paulina, że niezależnie od tego, jak powinno się nazywać luksusowy płyn, zazwyczaj ustawiany na stole, by biesiadnicy jedynie pokrapiali nim czy zanurzali w nim potrawy[76], natychmiast obficie poleje nim ugotowane na miękko jajka[77], które nazywa dodającym tekstowi dostojeństwa archaicznym wyrazem *apalaria*[78].

---

[70] Por. Ausonius, *Epistula* 13b, ed. Green, s. 212-213.

[71] Por. tenże, *Epistula* 16, 1, ed. Green, s. 215: „aurea mala, Theon, sed plumbea carmina mittis"; H. Sivan, *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic aristocracy*, London 1993, 72-73.

[72] Więcej o upodobaniach gastronomicznych Burdigalczyka, por. Krynicka, *Decymus Magnus Auzoniusz*, s. 186-188.

[73] Por. Ausonius, *Epistula* 19a, 1-7, ed. Green, s. 217. Zob. R. Étienne, *Ausone et l'Espagne*, w: *Mélanges d'archéologie, d'épigrahie et d'histoire oferts a Jérôme Carcopino*, éd. J. Heurgon – G. Picard, Paris 1966, 319-332, spec. s. 323-325.

[74] Por. J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris 1961, 199; M. Kokoszko, *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Łódź 2005, 373-374.

[75] Por. Ausonius, *Epistula* 19a, 4-7, ed. Green, s. 217.

[76] Por. M. Kokoszko, *Sosy w kuchni greckiej*. *„Garum"* (γάρος) *i pochodne*, VoxP 26 (2006) t. 49, 289-298, spec. s. 292.

[77] Przepis na sos do jaj ugotowanych na miękko (*in ovis hapalis*) przyrządzany na bazie garum podaje Apicjusz (*De re coquinaria* VII 17, 3, oprac., tłum. i komentarz I. Mikołajczyk – S. Wyszomirski: Apicjusz, *O sztuce kulinarnej ksiąg dziesięć, tekst łacińsko-polski*, Toruń 1997, 190).

[78] Por. Ausonius, *Epistula* 19a, 8-9, ed. Green, s. 217: „iam patinas implebo meas, ut parcior ille / maiorum mensis apalaria sucus inundet"; E. Di Lorenzo, *Ausonio. Saggio su alcune componenti stilistiche*, Napoli 1980, 38.

Mimo wysokiej ceny podarku[79], jego wartość w odczuciu Burdigalczyka zdecydowanie ustępowała wartości dołączonego do niego „bileciku". W otwierającej list partii prozowej Auzoniusz nie kryjąc wzruszenia i nie zważając na to, że popada w przesadę, wyznaje (stosując trzykrotnie powtórzoną eksklamację), że dzięki cechującej go słodyczy przyjaciel przewyższa miód, pod względem wdzięku nie dorównują mu Gracje, zasługuje też na uścisk wszystkich ojców świata[80]. O ile jednak ktoś wyjątkowy mógłby dorównać wspaniałomyślności Paulina, który odrywa od ust łakomy kąsek, by podzielić się nim z mistrzem, nikt nigdy nie będzie w stanie naśladować uczoności jego listów (*de epistularum tuarum eruditione*), jak również powabu i pomysłowości w doborze tematyki oraz mistrzowskiej kompozycji jego poezji (*de poematis iucunditate, de inventione et concinnatione*)[81]. Auzoniusz obiecuje uczniowi, że jedynie ulegając jego prośbom gorliwie wygładzi (*exquisitim universa limabo*) przysłane przez niego doskonałe poezje[82]. Dołącza też krótki – jak twierdzi – utwór jambiczny, będący szkicem przyszłego poematu w heksametrach, o który usilnie prosi nauczyciela Paulin[83]. Burdigalczyk przysięga na życie najdroższych mu osób, iż stworzył go naprędce, w ciągu jednej nocy[84], po to tylko, aby – jak żartobliwie się tłumaczy – posłaniec adresata nie odszedł bez nagrody za fatygę (*sine corollario poetico*)[85].

Ów wierszowany „napiwek" to w rzeczywistości składający się z 46 wersów kunsztowny poemat, który zgodnie z wymogami estetyki literackiej okresu cesarstwa łączy finezję formy z erudycyjnością treści[86]. Po raz kolejny[87] nawiązując do zabiegu stosowanego już wcześniej przez autorów tej miary, co Katullus, Horacy, Owidiusz czy Marcjalis[88], Burdigalczyk zwraca się do

[79] Por. M. Żmudziński, *Kilka słów o zbytku – spożyciu kosztownych przysmaków w rzymskich prowincjach w dobie Cesarstwa*, w: *Zbytek i ubóstwo w starożytności i średniowieczu*, red. L. Kostuch – K. Ryszewska, Kielce 2010, 245-251, spec. s. 249-250.

[80] Por. Ausonius, *Epistula* 19a, 11-13, ed. Green, s. 217-218: „o melle dulcior, o Gratiarum venustate festivior, o ab omnibus patrio stringende complexu!"

[81] Tamże 13-16, ed. Green, s. 217-218: „sed hoc atque alia huiusmodi documenta liberalis animi aliquis fortasse et aliquando, quamvis rarum; illud de epistularum tuarum eruditione, de poematis iucunditate, de inventione et concinnatione, iuro omnia nulli umquam imitabile futurum, etsi fateatur imitandum".

[82] Por. tamże 17-22, ed. Green, s. 218.

[83] Por. tamże 21, ed. Green, s. 218: „paucis iambicis praeludendum putavi, dum illud quod a me heroico metro desideras incohatur".

[84] Por. tamże 22-24, ed. Green, s. 218: „isti tamen […] spatio lucubratiunculae unius effusi". Zob. Mondin, *Commento*, s. 133.

[85] Ausonius, *Epistula* 19a, 20-21, ed. Green, s. 218.

[86] Por. J. Styka, *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*, Kraków 2008, 69-75.

[87] Por. Ausonius, *Epistula* 19b, 1-6, ed. Green, s. 218.

[88] Por. Catullus, *Carmina* 42, 1-2, ed. Baehrens, s. 35; Horatius, *Epistulae* I 20, oprac. Jurewicz, t. 2, s. 360-362; Ovidius, *Tristia* I 1, 1-3, ed. Riese, s. 117; Martialis, *Epigrammata* I 96 i VII 26, ed. Schneidewin, s. 33-34 i 156. Więcej na temat stosowanej przez rzymskich poetów alokucji do personifikowanych własnych dzieł pisze A.M. Wasyl (*Rzymski list poetycki*, s. 22-23 i 45-47).

własnego utworu[89]: wyprawia go do Paulina[90], wkłada mu w usta słowa, które ma wychowankowi przekazać[91], pozdrawiając go[92] oraz odpowiadając na jego pytania[93], wreszcie nakazuje poematowi jak najszybciej powracać do domu[94]. Zauważmy, że postępując w ten sposób Auzoniusz podejmuje swego rodzaju grę z rzeczywistym odbiorcą, którym jest Paulin: nie zwraca się doń wprost, ale za pośrednictwem utworu, który doń kieruje; mówi o nim, jak gdyby w jego obecności – do osoby trzeciej; zręcznie unika konieczności odpowiadania na ewentualne pytanie Paulina o ocenę jego wierszy[95].

Słowo-klucz listu to *velocitas* – „szybkość". Szybkie są jamby: bardziej lotne (*velocior*) od partyjskich i kreteńskich strzał oraz skrzydeł ptaków, bardziej wartkie (*torrentior*) od rwącej rzeki Pad, spadające gęściej (*densior*) niż huczący grad, rozbłyskujące częściej (*vibratior*) niż ogniste błyskawice[96]. Auzoniusz przypomina, iż zgodnie z legendą właśnie jamby jako pierwsze spośród wszystkich miar wierszowych wydobyły się z wód źródła Hippokrene, które wybił ze skały uderzeniem kopyta Pegaz, koń – o czym doskonale wie kompetentny czytelnik – niecierpliwy i lotny. Nie poprzestając na tym, wyposaża swe wiersze w skrzydlate sandały Perseusza oraz Hermesowy podróżny kapelusz o szerokim rondzie i nakazuje skomponowanemu w tak szybkim metrum poematowi, by szybkostopy i uskrzydlony, niczym wysoko wzlatujący na szczęśliwą wróżbę ptak (*praepes et volucripes*) pomknął do Paulina, zaniósł mu pozdrowienia i natychmiast, po odzyskaniu sił, wybierał się z powrotem[97], przywożąc ze sobą jakiś niewielki prezent pochodzący z obficie zaopatrzonej literackiej komory adresata[98]. Chce, by posłaniec powrócił, zanim skończy do niego mówić[99], naśladując swego twórcę, który trzykrotnie przemknął nad zionącą ogniem Chimerą tak szybko i zręcznie, że buchające tuż obok niego płomienie nie wyrządziły mu krzywdy[100].

Twórca analizowanego poematu ukazuje się jako pełen dowcipu i fantazji literat, który potrafi wyrazić najbardziej banalne treści w sposób pomysłowy,

[89] Por. Ausonius, *Epistula* 19b, 1, ed. Green, w. 218: „Iambe".

[90] Por. tamże 1-13, ed. Green, s. 218.

[91] Por. tamże 14-43, ed. Green, s. 218-219.

[92] Por. tamże 14-28, ed. Green, s. 218.

[93] Por. tamże 29-43, ed. Green, s. 219.

[94] Por. tamże 44-46, ed. Green, s. 219.

[95] Por. tamże 29-31, ed. Green, s. 219.

[96] Por. tamże 1-5, ed. Green, s. 218.

[97] Por. tamże 16-18, ed. Green, s. 218.

[98] Por. tamże 44-46, ed. Green, s. 219: „haec fare cursim nec moratus pervola, / aliquid reportans interim munusculi / de largitate musici promptarii"; por. *Epistula Theodosii Augusti [Ausonio]* w. 7-8, ed. R.P.H. Green, w: *The Works of Ausonius*, s. 707: „quae [scil. opera tua] tu de promptuario scriniorum tuorum, qui me amas, libens imperties".

[99] Por. *Epistula* 19b, 19, ed. Green, s. 219: „nihil moreris iamque dum loquor redi".

[100] Por. tamże 21-22, ed. Green, s. 219.

kunsztowny, a nawet zmanierowany[101], co więcej – jako kochający życie człowiek, który rozkoszuje się smakiem wyszukanych potraw i wyszukaną wirtuozerią wierszy, a nade wszystko miłością przyjaciół jako najcenniejszym spośród darów, jakie od nich otrzymuje.

4. „Amicus certus in re incerta cernitur”[102]: na ratunek przyjacielowi. Czytając listy Burdigalczyka, możemy dojść do wniosku, że w jego środowisku pisano do siebie głównie dla samej przyjemności pisania, niezwykle rzadko opowiadając o swoich potrzebach, prosząc o przysługi, wyrażając wdzięczność za otrzymane wsparcie, jak to mają w zwyczaju czynić zwykli śmiertelnicy. Jedyną w całym dorobku epistolarnym Auzoniusza aluzję do realnych problemów, którym musiał stawiać czoła[103], znajdujemy w skierowanym do Paulina *Liście* 20. Utwór jest typowym listem polecającym, *epistola commendaticia*. W rozbudowanym wstępie (*insinuatio*), mającym usposobić adresata do życzliwego przyjęcia prośby oraz zapoznać go z polecaną osobą, Auzoniusz wylewnie dziękuje Paulinowi za niezmienną życzliwość i liczne przysługi[104], po czym opisuje kolejną kłopotliwą sytuację, która zmusza go do proszenia przyjaciela o pomoc i, rzecz jasna, inspiruje do napisania wiersza. Poeta wyłuszcza bowiem Paulinowi sprawę dwukrotnie, najpierw prozą, zgodnie z zaleceniami retorów zwięźle, jasno i dokładnie[105], a następnie – za pomocą jambów, barwnie i szczegółowo. Dowiadujemy się, iż niegdysiejszy zarządca majątku Auzoniusza Filon nabył od rolników żywność, którą następnie zmagazynował w Hebromagum (obecnie Langon)[106]. Niebawem zawiadujący magazynami słudzy Paulina zagrozili, że przed czasem usuną towar z zajmowanych pomieszczeń. W tej sytuacji Auzoniusz prosi wychowanka, aby zezwolił Filonowi na przechowywanie żywności dotąd, aż będzie on mógł załadować ją na statek i przetransportować do miasta, w ten sposób ratując przed niedostatkiem zarówno własną rodzinę, jak też poetę i jego domowników zgromadzonych w posiadłości Lukanikum[107].

[101] Por. Di Lorenzo, *Ausonio*, s. 17-18; Witke, *„Numen Litterarum”*, s. 5 i 14; Krynicka, *Decymus Magnus Auzoniusz*, s. 202-204.

[102] Por. Ennius, *Varia fragmenta* 428, rec. J. Vahlen: *Ennianae reliquiae*, Lipsiae 1854, 146; Ennius apud Ciceronem: *Laelius de amicitia liber* 17, 64, rec. C.F.W. Müller, w: M. Tulli Ciceronis, *Opera*, Lipsiae 1909, 162-196, spec. s. 184).

[103] Zwraca na to uwagę również W.H.C. Frend (*Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire*, JRS 59 (1969) 1-11, spec. s. 3).

[104] Por. Ausonius, *Epistula* 20a, 1-3, ed. Green, s. 219-220: „Multas et frequentes mihi gratiae tuas causas et occasio subinde nata concinnat et naturae tuae facilitas benigna conciliat, Pauline fili. Nam quia nihil poscente me annuis, magis acuis procaciam quam retundis”. Zob. R. Andrzejewski, *Struktura antycznego listu polecającego w świetle zasad retoryki*, RH 21 (1973) z. 3, 17-24, spec. s. 17-19; Witke, *„Numen Litterarum”*, s. 17.

[105] Por. Andrzejewski, *Struktura antycznego listu polecającego*, s. 21.

[106] Por. R. Étienne, *Bordeaux antique*, Bordeaux 1962, 357-359; Green, *Commentary*, s. 642-643. C. Witke (*„Numen Litterarum”*, s. 12) utożsamia Hebromagum z leżącymi w pobliżu Bordeaux Bran lub Villerazons.

[107] Por. Ausonius, *Epistula* 20a, 4-11, ed. Green, s. 220.

Zauważa, że jeśli Filon straci swój towar, jego rodzina nie doczeka się zaopatrzenia w zboże, o którym pisze Cyceron – domyślamy się, że Burdigalczykowi chodzi o trzecią księgę mowy oskarżycielskiej przeciwko Werresowi[108] – ale znajdzie się w sytuacji omdlewającego z głodu pasożyta Kurkuliona, tytułowego bohatera jednej z komedii Plauta[109].

Druga część analizowanego listu to poemat, w którym Auzoniusz, popisując się umiejętnością opowiadania tychże treści prozą i wierszem, po raz drugi opowiada Paulinowi o trudnej sytuacji, w której wraz z Filonem znalazł się on sam i jego bliscy. Twierdzi, że jego jamby mają pełnić rolę swego rodzaju poetyckiej pieczęci, którą adresat bez trudu rozpozna i będzie bardziej skłonny do spełnienia zawartej w liście, a nie dotyczącej przecież bezpośrednio Auzoniusza, prośby – czy to z miłości do nadawcy, czy to ze strachu przed otrzymaniem kolejnego jego poematu. Porównuje swe wiersze nie do własnoręcznych dopisków, umieszczanych na końcu dyktowanych listów, ani nie do pieczęci nanoszonej za pomocą specjalnego pierścienia (*anulus signatorius*)[110], lecz do wypalanego piętna; przy czym rzeczownik *character* oznacza również styl literackiego utworu, w tym przypadku – jego niepowtarzalny, łatwy do rozpoznania styl[111].

W odróżnieniu od pierwszej części listu, poemat zawiera rozbudowaną, pełną aluzji literackich, skrzącą się dowcipem opowieść o Filonie[112]. Auzoniusz opisuje wygląd zewnętrzny protegowanego, jego charakter, a także łączące ich od lat relacje. Ekonom poety to siwy, zarośnięty, kudłaty, zapalczywy starzec o czarnym podniebieniu (ukuty przez poetę neologizm *atribux*[113]) i najeżonych włosach, którego charakter jest równie szpetny co wygląd; marny gospodarz, który na stare lata postanowił zająć się handlem. Robienie z nim interesów przynosi nadawcy jedynie straty, ale sam Filon potrafi mimo wszystko się wzbogacić[114], niczym sprytny oszust-niewolnik z Plautyńskich komedii. Filon kojarzy się Auzoniuszowi z Terencjuszowym Formionem – zuchwałym, przebiegłym

[108] Por. K. Kumaniecki, *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1959, 118-120.

[109] Por. Ausonius, *Epistula* 20a, 10-11, ed. Green, s. 220: „tota illa familia […] non ad Tulli frumentariam sed ad Curculionem Plauti pertinebit". Zob. Krynicka, *Decymus Magnus Auzoniusz*, s. 205-207 i 209; Green, *Commentary*, s. 645.

[110] Por. L. Małunowiczówna, *Wstęp*, w: *Antologia listu starochrześcijańskiego*, t. 1: *Listy z dziedziny kierownictwa duchowego*, Lublin 1978, 7-63, spec. s. 9.

[111] Por. Ausonius, *Epistula* 20a, 11-16, ed. Green, s. 220: „hoc quo facilius impetrarem aut quo maiorem vereris molestiam si negares, concinnatam iambis signatamque ad te epistulam misi, ne subornatum diceres tabellarium si a te sine signi fide veniret. signavi autem […] per poeticum characterem". Zob. Mondin, *Commento*, s. 141; B. Combeaud, *Commentaire*, w: D.M. Ausonii Burdigalensis, *Opuscula omnia*, t. 1, s. 623-808, spec. s. 788.

[112] Por. Ausonius, *Epistula* 20b, ed. Green, s. 220-222.

[113] Por. Di Lorenzo, *Ausonio*, s. 80.

[114] Por. Ausonius, *Epistula* 20b, 33-34, ed. Green, s. 221: „ac lucra damnis, damna mutans fraudibus / se ditat et me pauperat".

grabieżcą cudzego mienia i wykrętnym gwałcicielem praw[115], a także z morskim jeżem o igłach sterczących niczym włosy Horacjuszowej wiedźmy Sagany[116], okropnym i kłującym niczym… wiersze samego Burdigalczyka![117]

Jak się wydaje, Auzoniusz celowo przesadza wystawiając byłemu słudze tak niepochlebną, prześmiewczą opinię. Pewny tego, że uda mu się rozbawić Paulina ujętymi w jamby dowcipnymi ploteczkami, w analizowanym poemacie prosi już nie tylko o to, by Filon mógł korzystać z magazynów Paulina aż do czasu, gdy załaduje swój towar na odpowiedni statek, lecz idzie dalej, sugerując, że adresat mógłby wsadzić pechowego kupca na jakikolwiek, nawet własny (!), statek, by dostarczył on Burdigalczykowi długo oczekiwane zboże, a zarazem uwolnił Paulina od swej obecności[118]. Dystansuje się od Filona, oświadcza, że niechętnie wstawia się za nim u przyjaciela[119]. Z drugiej jednak strony, jak przystało autorowi listu polecającego, podkreśla, że los jego samego i jego najbliższych zależy od łaskawości Paulina, którego – o ile pomoże im otrzymać wiezioną przez Filona żywność – będzie czcił bardziej niż Ceres i Triptolemosa[120]. Umie zatem prosić zarazem delikatnie, jak też usilnie, a będąc pewnym, że przyjaciel nie odmówi mu kolejnej przysługi, beztrosko – na pozór – żartuje, zachowuje optymistyczny dystans wobec opisywanych trudności, bawi się aluzjami literackimi oraz dokonuje swoistej sielankowej stylizacji kłopotów[121], z którymi zmierza się na co dzień w zgoła nie sielankowej, pełnej niepewności rzeczywistości[122], a które ma nadzieję rozwiązać z pomocą wiernego przyjaciela.

***

Jak słusznie zauważa Charles Witke, każdy, kto podejmuje się studiowania historii łacińskiej literatury IV w., powinien zapoznać się z historią dramatycznej

[115] Por. M. Brożek, *Terencjusz*, Wrocław 1960, 207-212; R.P.H. Green, *The Correspondence of Ausonius*, AC 49 (1980) 191-211, spec. s. 208.

[116] Por. Horatius, *Epodon librum* 5, 25-28, oprac. O. Jurewicz, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. 1, s. 393: „at expedita Sagana per totam domum / spargens Avernalis aquas / horret capillis ut marinus asperis / echinus aut currens aper".

[117] Por. Ausonius, *Epistula* 20b, 9-12, ed. Green, s. 220: „**can**us **c**omos**us** hispid**us** **tr**u**x** a**tr**ib**ux** / Terentianus Phormio, / horren**s** capill**is** **ut** marinu**s** aspe**ris** / echin**us** a**ut** vers**us** m**ei**".

[118] Por. tamże 39-42, ed. Green, s. 221: „hunc ergo paucis ne graveris hospitem / * * */ adiutus ut mox navis auxilio tuae / ad usque portus oppidi".

[119] Por. tamże 5-6, ed. Green, s. 220: „suis querellis asserit nostras preces, / quas ipse lentus prosequor".

[120] Por. tamże 45-50, ed. Green, s. 221-222. Zob. Andrzejewski, *Struktura antycznego listu polecającego*, s. 22-23.

[121] Por. Pastorino, *Introduzione*, s. 40; Trout, *Paulinus of Nola*, s. 58.

[122] Opinia wbrew F.J. Lomas Salmonte (*„Secessus in villam": la alternativa pagana al ascetismo cristiano en el círculo de Ausonio*, „Antigüedad Cristiana" 8 (1990) 273-286, spec. s. 278), który uważa, że pędzący beztroski żywot poeta konstruuje opisywaną w analizowanym liście sytuację dla rozbawienia odbiorcy.

przyjaźni Auzoniusza oraz Paulina z Noli[123]. Ich wczesna korespondencja, znana nam, niestety, jedynie na podstawie czterech utworów Burdigalczyka, jest jednak wolna od dramatyzmu, ale pełna dowodów serdecznego przywiązania, głębokiego, wolnego od zawiści podziwu oraz szczerej, nieudawanej sympatii. Treść i ton listów są zróżnicowane. Burdigalczyk dziękuje przyjacielowi za przysłane podarunki; chwali otrzymane od Paulina poematy oraz zapowiada wysłanie mu własnych utworów; snuje refleksje o twórczości literackiej; składa noworoczne życzenia, jak również opowiada o kłopotach dnia codziennego oraz prosi o wyświadczenie przysług. Zasługuje na uwagę formalne dopracowanie i urozmaicenie utworów. Tylko jeden spośród nich (*List* 18) jest w całości wierszowany. Pozostałe zawierają partie spisane prozą i wierszem, przy czym na *List* 17 składa się wierszowany wstęp oraz właściwy list spisany prozą, który urozmaicają obszerne cytaty z poematu Paulina; w *Liście* 19 znajdujemy dwa utwory poetyckie skomponowane przez Auzoniusza (żartobliwy epigramat o luksusowym sosie oraz poemat będący rzekomo poetyckim napiwkiem dla posłańca); *List* 20 to – stosując określenie Luki Mondina – *epistola doppia*[124], list podwójny, w którym część poetycka (*List* 20b) stanowi opracowanie wierszem tematu przedstawionego w części prozowej (*List* 20a). Uderzające jest bogactwo stosowanych przez Burdigalczyka miar wierszowych, skądinąd charakterystyczne dla całej jego twórczości. W analizowanych listach stosuje on: heksametr (*Listy* 17, 1-10; 19, 8-9), dystych elegijny (*List* 18), trymetr jambiczny (*List* 19b) oraz dystych epodyczny (*List* 20b).

Mimo że wczesne listy Paulina do mistrza nie zachowały się, przez co słyszymy jedynie połowę prowadzonego przez nich dialogu, lektura analizowanych utworów pozwala stwierdzić, że pochodzenie, status społeczny, a przede wszystkim kultura literacka połączyły dwóch poetów więzami, których zerwanie rzeczywiście kosztowało podeszłego w latach Auzoniusza zbyt wiele i miało prawo zaowocować pełnymi goryczy wierszami, jakie wypełniły ostatnie lata jego ziemskiego życia.

THE EARLY CORRESPONDENCE BETWEEN AUSONIUS AND PAULINUS OF NOLA

(Summary)

The article is devoted to the four letters written by Ausonius to Paulinus of Nola before the latter left Aquitania in 389 changing his style of life and provoking the deep crisis of their intimate friendship (*Epist.* 17-20, ed. R.P.H. Green).

[123] Por. Witke, *„Numen Litterarum"*, s. 3.

[124] L. Mondin (*Commento*, s. 127 i139) używa tego wyrażenia na określenie wszystkich listów, które zawierają ustępy wierszowane i prozaiczne. Ja nazywam tak tylko *List* 20, który składa się z partii wierszowanej i prozowej o podobnej treści.

Ausonius writes to his pupil, admirer and friend about literary theory and practice, thanks for the gifts and favours, asks for help in an hour of need, sends him new year's wishes. The exchange of letters provided to the famous befriended poets an opportunity to participate in the jolly literary games and to share mutual respect, admiration and love.

Key words: Ausonius, Paulinus of Nola, exchange of letters, poetical epistles, letters of reference, friendship in the ancient world.

Słowa kluczowe: Auzoniusz, Paulin z Noli, korespondencja, listy poetyckie, listy polecające, przyjaźń w starożytnym świecie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius Mediolanensis, *Epistula* 47, PL 16, 1149-1151.

Apicius, *De re coquinaria*, oprac., tłum. i komentarz I. Mikołajczyk – S. Wyszomirski: Apicjusz, *O sztuce kulinarnej ksiąg dziesięć, tekst łacińsko-polski*, Toruń 1997.

Ausonius, *Caesares*, ed. R.P.H. Green, w: *The Works of Ausonius*, Oxford 1991, 161-168.

Ausonius, *Epicedion*, ed. R.P.H. Green, w: *The Works of Ausonius*, Oxford 1991, 16-18.

Ausonius, *Epistulae*, ed. B. Combeaud, w: D.M. Ausonii Burdigalensis, *Opuscula omnia.* Ausone de Bordeaux, *Oeuvres complètes*, t. 1, Bordeaux 2010, 422-497.

Ausonius, *Epistulae*, ed. R.P.H. Green, w: *The Works of Ausonius*, Oxford 1991, 193-231.

Ausonius, *Parentalia*, ed. R.P.H. Green, w: *The Works of Ausonius*, Oxford 1991, 25-41.

Ausonius, *Precationes variae*, ed. R.P.H. Green, w: *The Works of Ausonius*, Oxford 1991, 143-145.

Catullus, *Carmina*, ed. A. Baehrens: *Catulli Veronensis Liber*, Lipsiae 1876.

Ennius [apud Ciceronem]: *Laelius de amicitia liber*, rec. C.F.W. Müller, w: M. Tulli Ciceronis, *Opera*, Lipsiae 1909, 162-196.

Ennius, *Varia fragmenta*, rec. J. Vahlen: *Ennianae reliquiae*, Lipsiae 1854.

Epistula Theodosii Augusti [Ausonio], ed. R.P.H. Green, w: *The Works of Ausonius*, Oxford 1991, 707.

Festus Sextus Pompeius, *De verborum significatione quae supersunt cum Pauli Epitome*, emendata et annotata a C.O. Muellero, Lipsiae 1839.

Horatius Quintus Flaccus, *Ars poetica*, oprac. O. Jurewicz, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie (wydanie polsko-łacińskie)*, t. 2, Warszawa 2000, 418-467.

Horatius Quintus Flaccus, *Carmina*, oprac. O. Jurewicz, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie (wydanie polsko-łacińskie)*, t. 1, Warszawa 2000, 58-363.

Horatius Quintus Flaccus, *Epistulae*, oprac. O. Jurewicz, w: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie (wydanie polsko-łacińskie)*, t. 2, Warszawa 2000, 248-415.

Martialis, *Epigrammata*, ed. F.G. Schneidewin: M. Val. Martialis*, Epigrammaton libri*, Lipsiae 1866.

Ovidius, *Carmina*, ed. A. Riese: P. Ovidii Nasonis, *Carmina*, Lipsiae 1874.

Ovidius, *Fasti*, ed. R. Ehwald – F.W. Levy: *Fastorum libri VI fragmenta*, Lipsiae 1924, tłum. E. Wesołowska: Owidiusz, *Fasti. Kalendarz poetycki*, Wrocław 2008.

Palladius, *Opus agriculturae*, rec. J. Schmittius: *Palladii Rutilii Tauri Aemiliani viri inlustris Opus agriculturae*, Lipsiae 1898, tłum. I. Mikołajczyk: Rutyliusz Taurus Emilianus Palladiusz, *Traktat o rolnictwie*, Toruń 1999.

Paulinus Nolanus, *Carmina*, rec. G. de Hartel: *S. Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina X-XI*, CSEL 30, Pragae 1894, 24-42.
Plinius Maior, *Naturalis Historia*, éd. J. Desanges: Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre V, Paris 1980; *Naturalis Historia*, éd. J. André: Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, livre XXI, Paris 1969.
Plinius Minor, *Epistulae*, ed. J.H. Westcott: *Selected Letters of Pliny*, Boston 1899.
Servius, *Commentarii in Vergilii Eclogas*, rec. G. Thilo – H. Hagen: *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, t. 3, Lipsiae 1887.
Suetonius, *De regibus*, ed. A. Reifferscheid: *C. Suetonii Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, Lipsiae 1860, 315-321.
Vergilius, *Aeneis*, éd. R. Pichon, w: Virgile, *Oeuvres complètes*, Paris 1916, 252-671.

Opracowania

André J., *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris 1961.
Andrzejewski R., *Struktura antycznego listu polecającego w świetle zasad retoryki*, RH 21 (1973) z. 3, 17-24.
Arnheim M.T.W., *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford 1972.
Brożek M., *Terencjusz*, Wrocław 1960.
Combeaud B., *Commentaire*, w: D.M. Ausonii Burdigalensis, *Opuscula omnia.* Ausone de Bordeaux, *Oeuvres complètes*, texte établi, traduit et commenté par B. Combeaud, t. 1, Bordeaux 2010, 623-808.
Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1997.
Cytowska M. – Szelest H., *Literatura rzymska. Okres cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994.
Cytowska M., *Paulin z Noli uczeń Auzoniusza*, „Meander" 49 (1994) 33-42.
Étienne R., *Ausone et l'Espagne*, w: *Mélanges d'archéologie, d'épigrahie et d'histoire oferts a Jérôme Carcopino*, éd. J. Heurgon – G. Picard, Paris 1966, 319-332.
Étienne R., *Bordeaux antique*, Bordeaux 1962.
Frend W.H.C., *Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire*, JRS 59 (1969) 1-11.
Garzya A., *L'epistolografia letteraria tardoantica*, w: tenże, *Il mandarino e il quotidiano. Saggi nella letteratura tardoantica e bizantina*, Napoli 1983, 347-365.
Гаспаров М., *Авсоний и его время*, w: Авсоний, *Стихотворения*, ред. М. Гаспаров, Москва 1993, 251-272.
Гаспаров М., *Примечания*, w: Авсоний, *Стихотворения*, ред. М. Гаспаров, Москва 1993, 278-348.
Green R.P.H., *Ausonius' „Fasti" and „Caesares" revisited*, CQ 49 (1999) 573-578.
Green R.P.H., *Commentary*, w: *The Works of Ausonius*, edited with introduction and commentary by R.P.H. Green, Oxford 1991, 233-663.
Green R.P.H., *The Correspondence of Ausonius*, AC 49 (1980) 191-211.
Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. M. Bronarska i inni, Wrocław 2008.
Kokoszko M., *Ryby i ich znaczenie w życiu codziennym ludzi późnego antyku i wczesnego Bizancjum (III-VII w.)*, Łódź 2005.
Kokoszko M., *Sosy w kuchni greckiej. „Garum"* (γάρος) *i pochodne*, VoxP 26 (2006) t. 49, 289-298.
Krynicka T., *„Maturam frugem flore manente ferens". Pochwała starości w poezjach Auzoniusza*, VoxP 31 (2011) t. 56, 169-183.

Krynicka T., *Decymus Magnus Auzoniusz w świetle własnych utworów*, Pelplin 2014.
Kumaniecki K., *Cyceron i jego współcześni*, Warszawa 1959.
Lewandowski I., *Historiografia rzymska*, Poznań 2007.
Lomas Salmonte F.J., *„Secessus in villam": la alternativa pagana al ascetismo cristiano en el círculo de Ausonio*, „Antigüedad Cristiana" 8 (1990) 273-286.
Lorenzo Di E., *Ausonio. Saggio su alcune componenti stilistiche*, Napoli 1980.
Małunowiczówna L., *Wstęp*, w: *Antologia listu starochrześcijańskiego*, t. 1: *Listy z dziedziny kierownictwa duchowego*, Lublin 1978, 7-63.
Mondin L., *Commento*, w: Decimo Magno Ausonio, *Epistole*, introduzione, testo critico e commento a cura di L. Mondin, Venezia 1995, 59-289.
Nardo D., *Ausonio e Orazio*, „Paideia" 45 (1990) 321-336.
Pałucki J., *Epistolografia Paulina z Noli (355-430). Adresaci oraz okoliczności powstawania listów*, w: *Fructus Spiritus est Caritas. Księga jubileuszowa ofiarowana ks. prof. F. Drączkowskiemu*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 305-314.
Pałucki J., *Świeccy adresaci listów Paulina z Noli*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 253-260.
Pastorino A., *Introduzione*, w: *Opere di Decimo Magno Ausonio*, a cura di A. Pastorino, Torino 1971, 11-121.
Posani R.M., *Reminiscenze di poeti latini nella „Mosella" di Ausonio*, „Studi Italiani di Filologia Classica" 34 (1962) 31-69.
Sawicka J., *Feniks. Chrześcijańska interpretacja mitu u Laktancjusza*, Warszawa 2000.
Sivan H., *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic aristocracy*, London 1993.
Stankiewicz L., *Ilustrowany słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, Wrocław 2008.
Strzelecki W., *Zarys metryki łacińskiej*, w: *Metryka grecka i łacińska*, red. W. Strzelecki – M. Dłuska, Wrocław 1959, 72-139.
Styka J., *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*, Kraków 2008.
Swoboda A., *Przyjaźń i konflikt Auzoniusza i Paulina z Noli w świetle korespondencji*, „Eos" 83 (1995) 307-321.
The Prosopography of the Later Roman Empire, t. 1: *A.D. 260-395*, ed. A.H.M. Jones – J.R. Martindale, Cambridge 1971.
Trout D., *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley 1999.
Wasyl A.M., *Rzymski list poetycki. Próba opisania gatunku*, Kraków 2002.
Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2006.
Winniczuk L., *Pliniusz Młodszy w świetle swoich mów i listów*, Warszawa 1987.
Witke C., *„Numen Litterarum". The Old and the New in Latin Poetry from Constatntine to Gregory the Great*, Leiden 1971.
Żmudziński M., *Kilka słów o zbytku – spożyciu kosztownych przysmaków w rzymskich prowincjach w dobie Cesarstwa*, w: *Zbytek i ubóstwo w starożytności i średniowieczu*, red. L. Kostuch – K. Ryszewska, Kielce 2010, 245-251.

Ks. Janusz LEWANDOWICZ*

PRZYJMOWANIE DO KLASZTORÓW ŻOŁNIERZY I MAŁŻONKÓW W CZASACH GRZEGORZA WIELKIEGO NA PODSTAWIE JEGO *REGISTRUM EPISTULARUM* ORAZ NORM PRAWA RZYMSKIEGO

Niniejszy tekst jest nawiązaniem i dopełnieniem do artykułu, który ukazał się w poprzednim numerze „Vox Patrum", poświęconego ograniczeniom stanu w przyjmowaniu do klasztorów w czasach Grzegorza Wielkiego[1]. Niniejsza publikacja ma na celu omówienie problematyki związanej z przyjmowaniem do klasztorów osób, w stosunku do których ograniczenie nie rodzi się z dziedziczenia stanu przez urodzenie, lecz z przyjętego lub narzuconego zobowiązania. W tym przypadku chodzi o zobowiązanie do służby wojskowej lub zawarcie związku małżeńskiego[2].

---

* Ks. dr Janusz Lewandowicz – wykładowca języków klasycznych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi; e-mail: janlew@wsd.lodz.pl.

[1] Por. J. Lewandowicz, *Ograniczenia stanu jako przeszkoda w przyjmowaniu do klasztorów w czasach Grzegorza Wielkiego na podstawie jego „Registrum Epistularum" oraz norm prawa rzymskiego*, VoxP 35 (2015) t. 64, 317-344.

[2] Spośród ogromnej literatury dotyczącej życia zakonnego zwracamy uwagę na następujące pozycje natury ogólnej uwzględnione w niniejszym artykule: O. Porcel, *La doctrina monastica di san Gregorio Magno y la „Regula Monachorum"*, Madrid 1951; R. Rudmann, *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen*, St. Ottilien 1956; C.M. Figueras, *De impedimentis admissionis in religionem usque ad decretum Gratiani*, Scripta et documenta 9, Abbatia Montisserrati 1957; G.D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, „Gregorianum" 37 (1956) 220-260; O. Porcel, *San Gregorio y el monacato. Cuestiones controverdidas*, Monastica 1 = Scripta et Documenta 12, Abbatia Montisserrati 1960, 1-95; G. Jenal, *Grégoire le Grand et la vie monastique dans l'Italie de son temps*, w: *Grégoire le Grand. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982), éd. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 147-157; F. Prinz, *Das westliche Mönchtum zur Zeit Gregors des Grossen*, w: *Grégoire le Grand*, s. 123-136; J. Leclercq, *Spiritualità e cultura nel monachesimo del pieno medioevo*, w: *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, ed. G. Penco, Studia Anselmiana 103, Roma 1990, 105-128; *Gregorio Magno e il suo tempo*. *XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome* (Roma, 9-12 maggio 1990), Studia Ephemeridis „Augustinianum" 33/1-2, Roma 1991; K.L. Noetlichs, *Das Kloster als „Strafanstalt" im kirchlichen und weltlichen Recht der Spätantike*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte" 111 (1994) 18-40; G. Penco, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991; tenże, *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 2002[3];

1. Żołnierze. Za pontyfikatu Grzegorza Wielkiego przeszkody podobne do wynikających z ograniczeń stanu zaczęły obowiązywać pełniących służbę wojskową. Czas jej trwania wynosił przynajmniej 25 lat, a w niektórych przypadkach nawet 40. Każdy, kto złożył przysięgę, mógł opuścić szeregi wojska dopiero po odbyciu służby. Początkowo żołnierze mieli swobodę w wyborze życia zakonnego. Informację o tym znajdujemy w liście do cesarza napisanym przez Grzegorza w sierpniu 593 r. Jest on reakcją na wprowadzone rok wcześniej przez Maurycjusza prawo[3] zabraniające przyjmowania do klasztorów osób noszących znak na ręce (*manu signati*), czyli żołnierzy[4]. Celem prawa było przeszkodzenie w unikaniu służby wojskowej przez żołnierzy, którzy według ustawodawcy mogli wstępować do klasztoru z nieszczerych pobudek, tzn. nie z motywów wiary, lecz z chęci ucieczki przed zobowiązaniem do służby. Zgodnie z wymogiem imperatora żołnierz, który pragnął zostać mnichem, musiał mieć uregulowany stosunek do służby wojskowej. Jeśli był do niej zobowiązany, musiał najpierw ją odsłużyć, potem mógł starać się o przyjęcie do klasztoru, o ile nie został zwolniony wcześniej na skutek słabości fizycznej[5]. Wywołało to negatywną odpowiedź papieża. Uznał on, że zmiana prawa, które dotychczas na to pozwalało[6], jest krzywdząca dla życia Kościoła.

Grzegorz miał świadomość, że mogły się zdarzać przypadki nieszczerych intencji. Uważał jednak, iż nie można wskutek tego poświęcać ludzi prawdziwie się nawracających. I choć uznawał zasadność ograniczeń w przypadku

---

G. Jenal, *In cerca di ordine quando l'apocalisse sembra vicina: Gregorio Magno e il monachesimo del suo tempo in Italia*, w: *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Convegno internazionale* (Roma, 22-25 ottobre 2003), Atti dei Convegni Lincei 209, Roma 2004, 221-246; P. Pellegrini, *Militia clericatus monachici ordines: istituzioni ecclesiastiche e società in Gregorio Magno*, Testi e studi di storia antica 20, Catania 2008[2]; B. Müller, *Gregory the Great and Monasticism*, w: *A Companion to Gregory the Great*, ed. B. Neil – M. Dal Santo, Leiden 2013, 83-108.

[3] List III 61 (ed. D. Norberg, CCL 140, Turnholti 1982, 209), który o nim wzmiankuje, a następnie list VIII 10 (ed. D. Norberg, CCL 140A, Turnholti 1982, 527-528), przekazujący metropolitom treść tego prawa do zastosowania, nie zawierają daty promulgacji, której nie można ustalić inaczej jak z porównania treści listów Grzegorza, gdyż nigdzie indziej informacji o tym prawie Maurycjusza nie ma. W liście do Teodora, lekarza cesarskiego, papież pisze o cesarzu: „transacto anno talem in republica sua legem protulit" (*Epistula* III 64, CCL 140, 214). Zważywszy, że list datowany jest na sierpień 593 r. można ustalić, że prawo to wydane zostało przez Maurycjusza w roku 592. Poza Grzegorzem nie zachowały się wzmianki o tym prawie Maurycjusza.

[4] Przysięga wojskowa, jaką składano, pociągała za sobą opatrzenie ręki znakiem przynależności do wojska, aby można było rozpoznać żołnierza w przypadku dezercji. Por. *Opere di Gregorio Magno*, V. *Lettere*, a cura di V. Recchia, t. 1, Roma 1996, 488, nota 9.

[5] Por. Gregorius Magnus, *Epistula* III 61, CCL 140, 210: „ei, qui semel in terrena militia signatus fuerit, nisi aut expleta militia, aut pro debilitate corporis repulsus, Christo militare non liceat".

[6] Por. Iustinianus, *Novella* V 2 (ed. R. Schoell – G. Kroll: *Corpus iuris civilis*, vol. 3: *Novellae*, Berolini 1895, 29-31), która odwołując się do Listu św. Pawła do Galatów (3, 28) pozwalała na wstępowanie do klasztorów zarówno niewolnikom, jak i wolnym („sive liberii forte sive servi sint" – w. 22 i 26). Nie wspomina jednak o żołnierzach. Związany z nimi problem zakazu pojawia się dopiero za panowania Maurycjusza.

pragnących wstąpić do stanu duchownego, to droga życia mniszego przedstawiała dla niego zupełnie odmienną wartość[7]. Dzięki omawianiu ustawy w liście zachowała się dla nas jej istotna treść:

> „I oto otwarcie się powiada, że temu, kto raz piętnem został naznaczony podczas ziemskiej żołnierki, nie wolno wstąpić w służbę żołnierską u Chrystusa, chyba po odsłużeniu wojska albo jeżeli zostanie wydalony ze służby z powodu ułomności fizycznej"[8].

Jak dalece sprawa ta leżała Grzegorzowi na sercu świadczy dalsza treść listu. Papież sięga tu po argument *ad personam* wskazując pośrednio, że prawo takie wprowadził na krótko Julian Apostata[9]. Jakkolwiek nie znamy pełnej treści tego prawa, ani nie znajdujemy wzmianki o nim gdzie indziej niż w listach Grzegorza, to jednak aluzja, jaką czyni Grzegorz w liście do Maurycjusza nie wymieniając imienia Juliana[10], musiała być czytelna: postępujesz jak wróg chrześcijan. Jej oczywistość wynika z listu do Teodora, lekarza cesarskiego, w którym Grzegorz prosi go o doręczenie listu adresowanego do cesarza, o którym pisze:

> „Wydał bowiem rozkaz, że żaden urzędnik publiczny, żaden pomocnik setnika, nikt mający znak na ręce, albo ten kto zaliczony został w poczet żołnierzy, nie może wstąpić do klasztoru, chyba po odbyciu służby wojskowej. Takie prawo – jak twierdzą znawcy starodawnych praw – wydał pierwszy Julian, o którym wszyscy wiemy, jak wielkim był przeciwnikiem Boga"[11].

Znaczące jest, że papież nie zgłaszał zastrzeżeń do zakazu wstępowania przez urzędników kurialnych w szeregi duchowieństwa. Postawę Grzegorza można zrozumieć, jeśli weźmie się pod uwagę, że trzeba było radykalnej odmiany życia, aby poświęcić się kontemplacji spraw Bożych przy jednoczesnej rezygnacji z udziału w życiu świata w ogołoceniu życia klasztornego. Droga takiej przemiany była jednak tym, co dla Grzegorza było najistotniejsze. Otwierała, jak sądził, ludzi zagrożonych w świecie na zbawienie. W słowach skierowanych bezpośrednio do Maurycjusza tak o tym mówi:

> „W prawie tym dodane jest, że żadnemu człowiekowi noszącemu znak na ręce[12] nie wolno wstąpić do stanu duchownego. Ustawy tej – wyznaję przed mymi Panami – zląkłem się niezmiernie, ponieważ przez nią zamyka się dla

---

[7] Por. Gregorius Magnus, *Epistula* III 61, CCL 140, 209-211.

[8] Tamże, CCL 140, 210: „Et ecce aperta uoce dicitur ut ei qui semel in terrena militia signatus fuerit, nisi aut expleta militia, aut pro debilitate corporis repulsus, Christo militare non liceat", tłum. J. Czuj: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 1, Warszawa 1954, 242.

[9] Ślad takiego prawa nie zachował się nigdzie poza wzmianką w liście Grzegorza do lekarza cesarskiego Teodora. Por. tenże, *Epistula* III 64, CCL 140, 214-215.

[10] Por. tenże, *Epistula* III 61, CCL 140, 209.

[11] Tenże, *Epistula* III 64, CCL 140, 214.

[12] To znaczy żołnierzowi, ponieważ wojskowym wypalano znak na ręce będący świadectwem podlegania służbie, aby można było ich łatwo zidentyfikować.

> wielu ludzi drogę do nieba i zakazuje się im tego, co dotychczas wolno było czynić. Wielu bowiem jest takich, którzy mogą wieść życie duchowne nawet w stroju świeckim. I wielu jest takich, którzy mogą dostąpić zbawienia u Boga tylko wtedy, gdy wszystko opuszczą"[13].

Zbawienie jest, według Grzegorza, motywem i podstawą wszelkich działań. Dlatego wysnuwa bezpośredni wniosek: „ta ustawa zwrócona jest przeciw Bogu, Stwórcy wszechrzeczy"[14]. Określa jednocześnie, jakie reguły winny decydować o kształtowaniu doczesnego porządku społecznego:

> „Na to bowiem niebiosa dały miłościwym władcom[15] władzę nad wszystkimi ludźmi, aby wspierali dążących do dobrego, by droga do nieba wiodąca stała się szerszą, by królestwo ziemskie służyło królestwu niebieskiemu"[16].

Z punktu widzenia papieża, a według niego winno to być zagwarantowane w prawie imperium, służba Boża ma pierwszeństwo przed służbą państwu. Cesarz, którego władza pochodzi od Boga, nie może innych odciągać od służby Bogu.

Forma, w jakiej zwraca się do Maurycjusza, przybiera postać języka biblijnego i winna być odbierana przez adresata jako naznaczona boskim autorytetem:

> „Ja cię z pisarza uczyniłem dowódcą straży przybocznej, z dowódcy straży przybocznej cezarem, z cezara imperatorem, i nie tylko to, ale nawet ojcem imperatorów. Kapłanów moich powierzyłem w twoje ręce, a ty swoich żołnierzy odciągasz od mojej służby. Odpowiedz – proszę – Najłaskawszy Władco, słudze swemu, co odpowiesz twojemu Panu, gdy przyjdzie i zapyta cię o to na Sądzie?"[17].

Tak ostra reakcja Grzegorza wobec imperatora jest rzeczą niezwykłą, nawet jeśli zważyć, że wzajemne relacje cechowało pewne napięcie. Nigdzie więcej Grzegorz nie posuwa się do argumentacji, że cesarz, którego Bóg

---

[13] Gregorius Magnus, *Epistula* III 61, CCL 140, 209: „In qua lege subiunctum est ut nulli qui in manu signatus est converti liceat. Quam constitutionem ego, fateor dominis meis, vehementer expavi, quia per eam caelorum via multis clauditur, et quod nuncusque licuit, ne liceat prohibetur. Multi enim sunt qui possunt religiosam vitam etiam cum saeculari habitu ducere. Et plerique sunt, qui nisi omnia reliquerint, salvari apud Deum nullatenus possint", tłum. Czuj, t. 1, s. 242.

[14] Tamże: „quia contra auctorem omnium deum hanc intendere constitutionem sentio", tłum. Czuj, t. 1, s. 242.

[15] Liczba mnoga wynika stąd, że w 591 r. Maurycjusz przybrał sobie formalnie swego syna Teodozjusza na współrządcę imperium.

[16] Gregorius Magnus, *Epistula* III 61, CCL 140, 210: „Ad hoc enim potestas super omnes homines dominorum meorum pietati caelitus data est, ut qui bona appetunt adiuuentur, ut coelorum uia largius pateat, ut terrestre regnum caelesti regno famuletur", tłum. Czuj, t. 1, s. 242.

[17] Tamże: „Ego te de notario comitem scubitorum, de comite scubitorum caesarem, de caesare imperatorem, nec solum hoc, sed etiam patrem imperatorum feci. Sacerdotes meos tuae manui commisi, et tu a meo seruitio milites tuos subtrahis. Responde rogo, piissime domine, seruo tuo, quid uenienti et haec dicenti responsurus es in iudicio Domino tuo?", tłum. Czuj, t. 1, s. 242-243.

prowadził drogą kariery od pisarza do imperatora, nie ma prawa zabraniać służby Bogu nawróconym żołnierzom.

Z góry przyjęta ocena intencji wstępującego do klasztoru żołnierza jako uzasadnienie ustawy spotyka się również ze zdecydowanym sprzeciwem Grzegorza:

> „Lecz może ktoś przypuszcza, że żaden z nich nie nawraca się z czystej intencji. A ja niegodny sługa wasz wiem, jak za dni moich wielu nawróconych żołnierzy w klasztorze dokonywało cudów, czyniło znaki i moce. A tu prawo zakazuje, by już nikt z nich nie mógł się nawrócić”[18].

Podkreślanie motywu zbawienia było szczególnie uzasadnione, skoro papież żywił przekonanie, iż nieszczęścia tamtego czasu są zapowiedzią nadchodzącego nieuchronnie ostatecznego dnia[19]:

> „Bardzo godne jest zastanowienia, że właśnie w tym czasie zabrania się komuś opuścić świat, gdy zbliża się koniec świata”[20].

Oczywiste było dla Grzegorza prawo Justyniana, którego *Kodeks* w ustawie z listopada 531 r. zakazywał porzucania stroju mniszego na rzecz wojskowego[21]. Równie oczywiste było dla papieża to, że powinna istnieć możliwość zmiany stroju wojskowego na mniszy. Nic bowiem nie było dla niego w tamtej chwili tak istotne, jak służba Boża – *Christo militare*.

Mimo osobistego sprzeciwu Grzegorz rozesłał rozporządzenie augusta, o czym świadczy zakończenie listu:

> „Ja wprawdzie spełniając rozkaz postarałem się, by prawo to zostało rozesłane na wszystkie strony świata, lecz ponieważ samo prawo zupełnie nie odpowiada woli Boga wszechmocnego, więc na piśmie zgłaszam Najjaśniejszym Władcom moje zastrzeżenia. Spełniłem więc podwójny obowiązek, bo i wobec władcy okazałem się posłusznym i nie zamilczałem tego, co uważam za należne Bogu”[22].

---

[18] Tamże: „Sed fortasse creditur quia nullus eorum puro animo conuertatur. Ego indignus famulus uester scio quanti diebus meis in monasterio milites conuersi miracula fecerunt, signa et virtutes operati sunt. Sed per hanc legem iam ne quisquam talium conuerti ualeat prohibetur”, tłum. Czuj, t. 1, s. 243.

[19] Por. na ten temat rozdział IV książki R.A. Markus, *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003, 68-86, noszący znamienny tytuł: „*Appropinquante mundi termino*: starzejący się świat”.

[20] Gregorius Magnus, *Epistula* III 61, CCL 140, 210, tłum. Czuj, t. 1, s. 243. Zaledwie cztery miesiące wcześniej pisał do duchowieństwa diecezji mediolańskiej: „Mundi igitur mala quae dudum uentura audiebamus, aspicimus; quasi paginae nobis codicum factae sunt ipsae iam plagae terrarum. In interitum ergo rerum omnium pensare debemus nil fuisse quod amauimus” (tenże, tenże, *Epistula* III 29, CCL 140, 175). Zob. też tenże, tenże, *Epistula* VII 26, CCL 140, 482: „Et uos, quare nescio, occupari desideratis? Cur enim, magnifice fili, non consideras quia mundus in fine est?”

[21] Por. CJ I 3, 52, 9, ed. P. Krueger: *Corpus iuris civilis*, vol. 2: *Codex Iustinianus*, Berolini 1877, 36.

[22] Gregorius Magnus, *Epistula* III 61, 210-211: „Ego quidem iussioni subiectus eandem legem per diuersas terrarum partes feci transmitti, et quia lex ipsa omnipotenti deo minime concordet ecce

Kopia listu okólnego do metropolitów podległych Rzymowi nie zachowała się w *Registrum*[23], jest jednak w zbiorze tego rodzaju list okólny zawierający normy wykonawcze do tej ustawy z listopada 597 roku:

> „Postarałem się przesłać wam, Czcigodny Bracie, prawo, jakie wydał najłaskawszy imperator, aby ci, którzy są obowiązani do służby wojskowej lub publicznej, dla uniknięcia niebezpieczeństwa mogącego wyniknąć z ich zajęć nie przywdziewali stroju kościelnego ani nie wstępowali do klasztoru. Gorąco też napominamy, aby tych, którzy są zmazani zajęciami świeckimi, nie przyjmowano pochopnie do kleru kościelnego, bo jeśli w stroju kościelnym nie żyją inaczej, niż żyli, w takim razie nie starają się uciec przed światem, lecz tylko szukają odmiany”[24].

Zwraca w tym liście uwagę to, że papież pisząc o przyjmowaniu do klasztorów żołnierzy zaleca ostrożność oraz staranne zbadanie ich dotychczasowego życia. Być może od wspomnianego listu do Maurycjusza zaszła w stanowisku cesarza jakaś zmiana. Nie ma jednak na to żadnych świadectw. Kiedy jednak nic nie stało na przeszkodzie, aby przyjąć do klasztoru byłego żołnierza, mimo swego pozytywnego nastawienia do takich przypadków, zalecał szczególną czujność we wspomnianym liście do podległych sobie metropolitów z sierpnia 597 roku:

> „Jeśli zaś zgłaszają się do klasztorów wojskowi, nie można ich lekkomyślnie przyjmować bez uprzedniego dokładnego zbadania ich życia. Według normy zakonnej powinni oni w swym ubraniu być na próbie przez trzy lata, a potem dopiero za pomocą Bożą przywdziać strój mnisi. Jeśli w ten sposób zostaną wypróbowani i przyjęci i jeśli ze względu na swą duszę starają się pokutować za popełnione winy, nie należy im – dla ich życia i korzyści niebieskiej – odmawiać pobytu w klasztorze. Przeto – wierzcie mi – że i najjaśniejszy oraz najbardziej chrześcijański władca ze wszech miar zgadza się i chętnie przyjmuje chęć wstąpienia do zakonu tych, o których wie, że nie są zajęci w służbie publicznej”[25].

---

per suggestionis meae paginam serenissimis dominis nuntiaui. Vtrobique ergo quae debui exsolui, qui et imperatori oboedientiam praebui, et pro deo quod sensi minime tacui”, tłum. Czuj, t. 1, s. 243.

[23] Por. *Opere di Gregorio Magno*, V. *Lettere*, t. 1, 490-491, nota 15.

[24] Gregorius Magnus, *Epistula* VIII 10, CCL 140A, 527: „Legem quam piissimus imperator dedit, ne fortasse hi qui militiae uel rationibus sunt publicis obligati, dum causarum suarum periculum fugiunt, ad ecclesiasticum habitum ueniant uel in monasteriis conuertantur, uestrae studui fraternitati transmittere, hoc maxime exhortans quod hi qui saeculi actionibus implicati sunt in clero ecclesiae propere suscipiendi non sunt; quia, dum in ecclesiastico habitu non dissimiliter quam uixerunt uiuunt, nequaquam student saeculum fugere sed mutare”, tłum. J. Czuj, t. 3, Warszawa 1955, 20.

[25] Tamże, CCL 140A, 527-528: „Si qui uero ex militaribus numeris in monasteriis conuerti festinant, non sunt temere suscipiendi, nisi eorum uita subtiliter fuerit inquisita. Et iuxta normam regularem debent in suo habitu per triennium probari et tunc monachicum habitum deo auctore suscipere. Qui si ita sunt probati atque suscepti et pro anima sua paenitentiam de perpetratis culpis agere student, pro eorum uita et lucro caelesti non est eorum conuersio rennuenda. Qua de re etiam serenissimus et

Z powyższego tekstu wynika, że w listopadzie 597 r. istniała jakaś możliwość przyjmowania do klasztorów żołnierzy. Być może chodzi o tych, którzy już wypełnili obowiązek służby. Być może też, że ograniczenia zostały w jakimś stopniu złagodzone. Pozostał jednak nadal zakaz przyjmowania urzędników.

Mimo tego zaangażowania papieża, aby umożliwić na wszelki sposób przyjmowanie do klasztorów żołnierzy, musiało to nastręczać jakichś trudności, które domagały się szczególnie ostrożnego traktowania takich przypadków. Przykład tego pozostawia nam list do Fortunata, biskupa Neapolu, z kwietnia roku 600. Grzegorz zastrzegł sobie w nim decyzje w sprawie przyjmowania do klasztoru ze stanu żołnierskiego i nakazywał zawiadamiać siebie o każdym takim przypadku ustanawiając tym samym szczególne normy dla Kampanii:

> „Gdyby zaś zgłaszał się do klasztoru żołnierz, niech nikt się nie waży z jakiegokolwiek powodu przyjmować go bez naszej zgody, zanim będziemy o tym zawiadomieni”[26].

Z listu, z którego pochodzi powyższy fragment wynika na pewno tyle, że przypadki żołnierzy traktował papież ze szczególną ostrożnością. Znamiona takiej postawy odnajdujemy już wcześniej. We wspomnianym liście z listopada 597 r. nakazywał Grzegorz nie udzielać im tonsury przed upływem trzyletniego okresu próby, podczas gdy w innych przypadkach stosowano okres dwuletni.

2. Związani węzłem małżeńskim. Liczba przypadków, w jakich porzucano życie w świecie, i gorliwość, jaka temu towarzyszyła, aby oddać się życiu mniszemu, nie omijały w pierwszych wiekach również stanu małżeńskiego. Nie dziwi więc, że prawo kościelne, jak i świeckie, musiało wkroczyć z przepisami regulującymi tego rodzaju przypadki, gdy kandydatami okazywali się ludzie związani węzłem małżeńskim. Pierwsza interwencja prawna została podjęta przez małoazjatycki synod w Gangrze ok. roku 340:

> „Gdyby kobieta opuściła męża i chciała odejść od niego z pogardy dla małżeństwa, niech będzie wyklęta”[27].

Kanon ten jest dowodem na to, że małżeństwo cieszyło się wielkim uznaniem ze strony Kościoła.

Konsekwencje dawnego systemu prawa rzymskiego „zastanego” po poprzednich cesarzach były dla władców chrześcijańskich niewygodne. Jakkolwiek nowi imperatorzy podzielali wraz z Kościołem zapatrywania na kwestię

---

christianissimus imperator, mihi credite, omnimodo placatur et libenter eorum conuersionem suscipit, quos in rationibus publicis implicatos non esse cognoscit”, tłum. Czuj, t. 3, s. 20.

[26] Tenże, *Epistula* X 9, CCL 140A, 835-836: „Miles uero si conuerti uoluerit, prius quam nobis renuntietur, nullus eum sine nostro consensu qualibet praesumat ratione suscipere”, tłum. J. Czuj, t. 4, Warszawa 1955, 14.

[27] *Concilium Gangrense* (ca. 340) can. 14, ŹMT 37, [wyd. grecko-polskie, układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], Kraków 2006 = SCL 1, 127: „Εἴ τις γυνὴ καταλιμπάνοι τὸν ἄνδρα καὶ ἀναχωρεῖν αὐτοῦ ἐθέλοι, βδελυσσομένη τὸν γάμον, ἀνάθεμα ἔστω”.

małżeństwa, musieli uwzględniać dotychczasowy stan prawny. Istotne znaczenie miały w tym przypadku względy majątkowe[28].

Jeśli brać pod uwagę sytuację, w której przynajmniej jedno z małżonków chciało się udać na resztę życia do klasztoru, to małżeństwo stanowiło w tym względzie przeszkodę. Istniała jednak możliwość rozwiązania małżeństwa przez akt prawny określany mianem *repudium*[29] *bona gratia*[30]. Musiał być on dokonany przez małżonka, który nie wybierał się do klasztoru. Konsekwencje prawne miały być analogiczne, jak w przypadku śmierci współmałżonka, i zostały przewidziane w *Kodeksie Justyniana*[31]. Uznawał on w nim prawo jednej ze stron wstąpienia na „lepszą" drogę (*ad meliorem migrans viam*), polegającą na życiu w czystości (*sub castitate conversationem concupiscens*). W tym przypadku nie było oczywiście stwierdzenia winy współmałżonka, jak to miało miejsce przy rozwiązaniu małżeństwa przez akt *repudium propter iustam causam*.

Wkrótce po promulgacji *Kodeksu* prawo Justyniana ponownie podjęło w *Nowelach* kwestię wstępowania małżonków do klasztoru. Aż trzy akty

---

[28] Regulowały je już ustalenia *Kodeksu Justyniana*, który nakazywał zwrot posagu wniesionego przez małżonkę w przypadku rozwiązania małżeństwa przez męża.

[29] *Repudium* było jednostronnym aktem *oddalenia* współmałżonka i wypowiedzeniem umowy małżeńskiej. Informację na ten temat znajdujemy w *Iustiniani Digesta* XXIV 2, 1, ed. Th. Mommsen: *Corpus iuris civilis*, vol. 1: *Institutiones*, *Digesta*, Berolini 1872, 319: „Divortium autem vel a diversitate mentium dictum est vel quia in diversas partes eunt, qui distrahunt matrimonium. In repudiis autem, id est renuntiatione, comprobata sunt haec verba: «tuas res tibi habeto»; item haec: «tuas res tibi agito»". Różniło się ono od rozwodu (*divortium*) tym, że rozwód był aktem o charakterze dwustronnym. *Divortium* było dozwolone w prawie Justyniana jedynie *propter castitatem*. Można się domyślać, że chodzi tu o rozwiązanie małżeństwa przez rozwód, kiedy małżonkowie zamierzają wstąpić do klasztoru. Dokładną analizę terminu *repudium* i jego pojęcia daje S.P. Kursa, *Repudium i jego skutki prawne w świetle kodyfikacji Justyniana*, „Czasopismo prawno-historyczne" 64 (2012) z. 2, 61-80. Zob. też L. Caes, *La terminologie du divorce dans les textes juridiques latins et les constitutions grecques de Justinien*, w: *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques Etienne Van Cauwenbergh*, Gembloux – Louvain 1961, 167-180.

[30] Por. Kursa, *Repudium*, s. 58.

[31] Por. CJ I 3, 52, 15, ed. Krueger, s. 36-37: „Praeterea sancimus, sive vir solitariam vitam eligere velit sive mulier viro relicto ad exercitationem monachicam venerit, ne hoc ipsis poenae causa sit, sed propria omnimodo recipiant, ut mulieri dotem suam, coniugi ante nuptias donationem recipere liceat, lucrum autem ex his non quasi repudium intercesserit vindicetur vel remaneat apud eum qui non renuntiaverit, sed ex pacto quod in mortis casum initum est, **quasi is qui a convictu recedat in matrimonio mortuus esse videtur**, quoniam cohabitanti plane inutilis est: et acceptis iis, quae dotalibus instrumentis continentur de eo quod in casum mortis debeatur reliqua remittat ei qui religiosam vitam elegit: ne tamen mulier audeat ante annum elapsum ad aliud matrimonium spectare propter generationis incertum: sed si tale quid futurum sit, **repudium quod «bona gratia» dicunt mittatur ab eo qui religiosam vitam non elegerit**, et sic faciat quod velit, lucris secundum praedictum modum ad eum devolutis. eo videlicet, quod ex huiusmodi causis lucratur, omnimodo, et si vel uxor vel vir in priore matrimonio perseveret, liberis communibus ex hoc matrimonio progenitis, si qui fuerint, conservando" [podkr. JL].

prawne wprowadzone w latach 535, 542 i 546 świadczą o żywotności problemu[32]. Na pierwszym miejscu w noweli XXII wymienia się jako powód *repudium bona gratia* – wstąpienie współmałżonka do klasztoru. Dokonanie tego aktu umożliwiało drugiej stronie ponowne zawarcie małżeństwa[33]. Przywdzianie habitu, podobnie jak w przywołanym wyżej fragmencie *Kodeksu*, było w tym przypadku traktowane analogicznie jak śmierć i pozwalało na konsumowanie ewentualnych korzyści wynikających z umów małżeńskich zawartych *mortis causa*[34]. Ustawa obligowała ponadto do złożenia „niewielkiego" zadośćuczynienia współmałżonkowi przez stronę wybierającą życie zakonne[35].

Warto zwrócić uwagę, że podjęcie życia w klasztorze mogło się dokonać mimo albo wbrew woli kobiety, jeżeli dokonałaby ona oddalenia małżonka przez *repudium sine causa*, czyli bez uzasadnionej przyczyny. W takim razie bowiem prawo noweli CXVII z 542 r. nakazywało zamknięcie takiej kobiety do końca życia w klasztorze, który miał być wyznaczony przez biskupa miejsca zamieszkania małżonków. Jej majątek zaś z mocy prawa przechodził w dwóch trzecich na wspólne dzieci i w jednej trzeciej na rzecz klasztoru. Miało to zapobiec porzucaniu małżeństwa dla podjęcia rozwiązłego życia[36]. W 14 lat później w roku 556 Justynian wyrównał dysproporcje między skutkami dokonania *repudium sine iusta causa* w przypadku męża i żony, i w noweli CXXXIV

[32] Por. Iustinianus, *Novella* XXII 5; tamże CXVII 12-13; tamże CXXIII 40.

[33] Por. Kursa, Repudium, s. 58. Zob. też M. Wójcik, *Wstąpienie do klasztoru jako przyczyna ustania małżeństwa w prawie rzymskim*, w: *Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim. Henrico Insadowski (1888-1946) in memoriam*, red. A. Dębiński – M. Wójcik, Lublin 2007, 171-190.

[34] Por. Iustinianus, *Novella* XXII 5, ed. Schoell – Kroll, s. 150: „hoc habere oportet eum qui dimittitur ab altero, sive vir sive mulier sit, eo quod et iste quantum ad matrimonium videtur mori, aliud pro alio vitae eligens iter". Zob. B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, t. 3, Milano 1954, 181.

[35] Por. Iustinianus, *Novella* XXII 5, ed. Schoell – Kroll, s. 150: „Tunc enim lex et alia nostra dicit licentiam esse viro et mulieri ad meliora migranti transigere matrimonium et abscedere, quodam brevi dimisso solacio ei qui relinquitur".

[36] Posag wniesiony również przechodził na dzieci, a gdy ich nie było – na męża. W przypadku braku dzieci dwie trzecie przechodziły na klasztor, a jedna trzecia na wstępnych. Gdy nie było ani zstępnych ani wstępnych, cały majątek przypadał klasztorowi. Por. tamże CXVII 13, ed. Schoell – Kroll, s. 562-563: „Quia vero quaedam mulieres inhoneste volentes vivere festinant propria matrimonia solvere, sancimus, si quando mulier circa aliquam praedictarum a nobis causarum voluerit mariti solvere matrimonium, licentiam quidem eam non habere hoc agere, si vero permanserit in huiusmodi impia voluntate et repudium marito transmiserit, iubemus dotem quidem viro dari communibus filiis secundum legem servandam, si autem filios non habuerit, lucrum fieri marito, mulierem vero periculo iudicis negotium audientis tradi episcopo civitatis in qua communiter domicilium habuerunt, quatenus illius providentia in monasterium ipsa mittatur, ut debeat donec advixerit ibi consistere. Et si quidem filios habuerit huiusmodi mulier, duas partes propriae eius substantiae dari filiis, tertiam vero monasterio in quo mittitur applicari iure proprietatis; si vero filios non habuerit, sunt autem ei parentes, duas quidem partes eius substantiae monasterio praeberi ubi mittitur, tertiam vero partem illius parentibus dari, nisi tamen sub potestate eam habentes inrationabili repudio consenserunt: in hoc enim consentientes nihil eos penitus ex substantia filiae habere permittimus, sed haec omnia venerabili monasterio volumus applicari; porro neque filiis neque parentibus existentibus ei omnem similiter eius substantiam competere monasterio".

nakazywał, aby mężczyzna i kobieta ponosili w przypadku nieuzasadnionego oddalenia współmałżonka jednakowe skutki, to znaczy dożywotnie osadzenie w klasztorze z poniesieniem stosownych konsekwencji majątkowych[37].

W 546 r. Justynian uznał, że wstąpienie jednej ze stron do klasztoru pociąga za sobą automatyczne rozwiązanie węzła z mocy prawa bez wymagania nawet zachowania formy prawnej wypowiedzenia umowy małżeńskiej (poprzez akt *repudium*)[38]. Jak wynika z noweli CXXIII momentem, który pociągał za sobą skutki prawne było otrzymanie stroju zakonnego jako zewnętrznego wyrazu włączenia do stanu mniszego. Strony były wówczas zobowiązane do zwrotu posagu i zadatku zaręczynowego[39].

Z takim stanem prawnym mamy do czynienia w okresie pontyfikatu Grzegorza. Listy pozwalają porównać stosowaną przez niego praktykę z obowiązującymi normami świeckimi.

Jeśli jedno z małżonków pragnęło wstąpić do klasztoru, mogło to zrobić pod warunkiem, że drugie również do klasztoru wstąpi. Dla Grzegorza warunek taki wynikał z trwania węzła małżeńskiego. Do wstąpienia wymagana była

---

[37] Por. tamże CXXXIV 11, 1, ed. Schoell – Kroll, s. 686: „Si vero praeter a nobis definitas causas praesumpserint aliqui solvere matrimonium, iubemus, si quidem descendentes habuerint sive ex ipso sive ex alio matrimonio, substantiam eorum illis dari secundum legem ordinem, et tam virum quam mulierem in monasterium mitti in omnibus vitae suae temporibus, et de singulorum facultatibus quaternas uncias monasteriis in quibus mittuntur separari; viro nihilo minus neque usum habente datae partis filiis. Si vero descendentes non habeant, sed ascendentes inveniantur, tertiam partem substantiae accipere eos, si non iniquitati solutionis matrimonii consenserint, duas vero partes monasteriis in quibus unusquisque mittitur separari".

[38] Stanowi tak Justynian, regulując jednocześnie postępowanie dotyczące prawa majątkowego. Por. Iustinianus, *Novella* CXXIII 40, ed. Schoell – Kroll, s. 622: „Si vero constante adhuc matrimonio aut vir solus aut uxor sola intraverit in monasterium, solvatur matrimonium et citra repudium, postquam tamen persona pergens ad monasterium schema perceperit. Et si quidem vir elegerit monachicam vitam, restituat mulieri post dotem etiam si quid aliud ab ea perceperit, et super haec ex nuptiali donatione tantam partem, quanta ex morte viri competebat mulieri secundum pactum dotalibus instrumentis insertum. Si vero mulier fuerit in monasterio ingressa, simili modo retineat vir nuptialem donationem et casum dotis ex morte mulieris placitum, reliquum vero dotis mulieri restitui praecipimus, et si quid aliud ex rebus mulieris apud eum inveniatur. Ambobus autem monachicam vitam eligentibus iubemus vacantibus dotalibus placitis virum retinere donationem nuptialem et mulierem propriam accipere dotem et quicquid aliud viro dedisse probetur, ut unusquisque citra damnum suis fruatur rebus; nisi forte sponsus sponsae aut sponsa sponso aut maritus uxori aut uxor marito donare aliquid aut cedere voluerit".

[39] Por. tamże CXXIII 39, ed. Schoell – Kroll, s. 622: „Sponsalibus quoque secundum leges factis inter aliquos, sive sponsus in monasterium ingrediatur, recipiat quae pro sponsalibus arrarum nomine data sunt, sive sponsa monachicam vitam elegerit, illa solummodo reddat quae similiter arrarum nomine accepit, poena utrique parti concedenda". Wspomina o tym również wcześniej Iustinianus, *Novella* V 5, ed. Schoell – Kroll, s. 32-33: „Si autem uxorem habetis, deinde eam relinquens in monasterium ingrediatur, et dos mulieri servetur et ex morte pactum, quod in alia nostra sanximus constitutione; omnibus, quae super monachis de his dicta sunt, et in mulieribus in monasterio ingredientibus valituris" oraz przepis *Kodeksu* występujący jedynie w wersji greckiej: CJ I 3, 52, 15, ed. Krueger, s. 36-37.

zatem nie tylko sama zgoda współmałżonka. Musiał on również iść do klasztoru, aby nie być w świecie narażonym na niebezpieczeństwo niedochowania wierności małżeńskiej. Świadectwo tego rodzaju praktyki przynosi list papieża do Urbika, opata klasztoru św. Hermesa w Panormos, z lipca 596 roku:

> „oddawca niniejszego listu Agaton, pragnie wstąpić do klasztoru […]. Wiedz jednak, że należy go przyjąć pod tym warunkiem, że i jego żona również zechce wstąpić do klasztoru. Dopóki bowiem przez połączenie dwojga jedno jest ciało małżeńskie, niewłaściwe jest, aby część jego szła do klasztoru a część zostawała na świecie”[40].

Grzegorz był świadom różnicy wymagań, jakie stawiał on, i tych, jakie określało prawo cesarskie. Wspomina o tym w liście z lutego 601 r. uznając, że czego dozwala to ostatnie (*mundana lex*), na to nie zezwala prawo boskie (*lex divina*):

> „Jeśli prawo świeckie stwierdza, że ze względu na pójście do klasztoru małżeństwo może być rozwiązane bez zgody którejś ze stron, to jednak prawo boskie nie dozwala, aby się tak działo”[41].

List ten zawiera jeden z nielicznych przypadków, kiedy Grzegorz nie idzie dokładnie za normą cesarską, lecz zaostrza ją odwołując się do prawa Bożego.

Jedyną okolicznością, kiedy współmałżonek mógł jednostronnie podjąć decyzję o zamknięciu się w klasztorze, była zdrada małżeńska. Mąż mógł wówczas, jak wynika z powyższego listu[42], opuścić żonę i przywdziać habit.

Powyższe informacje natury ogólnej znalazły się we wspomnianym liście ze względu na potrzebę ich aplikacji do konkretnego przypadku. Niejaka Agatoza wniosła bowiem do papieża zażalenie, iż wbrew jej woli przyjęto jej męża do klasztoru prowadzonego przez opata Urbika[43]. Grzegorz stwierdza jednak, iż nie godzi się przyjmować kandydata, który ciągle jest związany węzłem z żoną. Musiał to być akt obopólny. Zachodziło jednak podejrzenie, że taki akt mógł się dokonać. Dlatego papież nakazuje uprzednie zbadanie,

---

[40] Gregorius Magnus, *Epistula* VI 49, CCL 140, 422, tłum. J. Czuj, t. 2, Warszawa 1954, 221: „Quia igitur Agatho lator praesentium in monasterio dilectionis tuae conuerti desiderat […]. Quem tamen ita suscipiendum esse cognosce, si et uxor ipsius similiter conuerti uoluerit. Nam dum unum utrorumque corpus coniugii copulatione sit factum, incongruum est partem conuerti et partem in saeculo remanere”.

[41] Tenże, *Epistula* XI 30, CCL 140A, 919: „etsi mundana lex praecipit conversionis gratia utrolibet invito solvi posse coniugium, divina haec lex fieri non permittit”, tłum. własne.

[42] Por. tamże.

[43] Z rozproszonych po listach wiadomości (por. tenże, *Epistula* II 50; V 4; VI 41; VI 49; IX 20-21; XI 30) można wywnioskować, że Urbik był opatem klasztoru św. Hermesa na Sycylii. Był to jeden z sześciu klasztorów, które Grzegorz miał ufundować na Sycylii z własnego majątku, zanim został papieżem. Informacje na ten temat: Gregorius Turonensis, *Historiarum libri* X 1, ed. B. Krusch – W. Levison, MGH *Scriptores rerum Merovingicarum* I/1, Hannoverae 1951^2, 477-478, tłum. K. Liman – T. Richter: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, wstęp, oprac. i komentarz D.A. Sikorski, Kraków 2002, 417.

czy przyjęcie męża Agatozy nie wiązało się z jej wcześniejszą zgodą, którą być może usiłuje ona odwołać lub ukryć. W takim razie Grzegorz nakazuje pozostanie męża w klasztorze i nakłonienie żony do wstąpienia na drogę życia mniszego. W tym przypadku, podobnie jak w innym liście do opata Urbika, uwydatnia się usilne staranie Grzegorza, aby propagować życie zakonne:

> „zwracamy uwagę, byś go przyjął z całą słodyczą i życzliwością i nieustannymi zachętami podsycał jego pragnienie żywota wiecznego oraz pilnie starał się zabiegać około zbawienia jego duszy, aby o ile pod twym kierownictwem wytrwa pobożnie w służbie Boga wszechmocnego, i jemu mogło wyjść na pożytek porzucenie świata, i tobie przysporzyć zasług jego nawrócenie”[44].

Również i z tego listu wynika, że Grzegorz umożliwia wstąpienie do klasztoru za zgodą obu stron, tylko wówczas, gdy obie strony obierają życie w klasztorze, względnie w przypadku zdrady małżeńskiej.

W przypadku ograniczeń wynikających z trwania węzła małżeńskiego na uwagę zasługuje ewolucja ustawodawstwa, uwzględniająca zobowiązania wynikające z chrześcijańskiego postrzegania małżeństwa i jego nierozerwalności, w odróżnieniu od małżeńskiego prawa rzymskiego, które stanowili jeszcze władcy pogańscy. Nowe prawo nie zezwalało na oddalenie współmałżonka *sine causa* nawet w przypadku chęci udania się do klasztoru.

W *Kodeksie Justyniana* promulgowane zostało prawo z roku 534 regulujące postępowanie w przypadkach, gdyby po zaręczynach i wymianie zadatków (*arra*), związanych z zamierzonym zawarciem małżeństwa, któraś ze stron zdecydowała się na wstąpienie do klasztoru[45]. Określało ono, że w przypadku odstąpienia od zawarcia małżeństwa z powodu wyboru życia zakonnego strony nie są związane wzajemnymi zobowiązaniami, choćby zostały już usta-

[44] Gregorius Magnus, *Epistula* VI 49, CCL 140, 422, tłum. Czuj, t. 2, s. 221.

[45] Por. CJ I 3, 54, pr.-4, ed. Krueger, s. 56: „Deo nobis auxilium praebente omnia, quae pro honore sanctae catholicae ecclesiae ad dei placitum fieri properamus, legibus constituere et operibus adimplere desideramus. Et iam quidem multa cum eius auxilio statuimus, quae ecclesiasticae doctrinae statui conveniunt, in praesenti autem hoc pia deliberatione duximus corrigendum, quod hactenus contra dei timorem fiebat. Cognitum etenim nobis est, quod, si quis sponsus vel sponsa post datas aut acceptas arras voluisset se divino deputare servitio et a saeculari conversatione recedere ac sanctimonialem vitam vivere atque in dei timore permanere, compellebatur vir quidem ea quae arrarum nomine dederat amittere, sponsa vero duplum id quod acceperat reddere. quod nostrae mansuetudini satis religioni esse contrarium visum est. Unde per praesentem legem in perpetuum valituram iubemus, ut, si quis sponsus vel sponsa desideraverit saeculi istius vitam contemnens in sanctimonialium conversatione vivere, sponsus quidem omnia, quae arrarum nomine futuri causa coniugii dedisset, sine ulla imminutione recipiat, sponsa autem non duplum, sicut hactenus, sed hoc tantum sponso restituat, quod arrarum acceperat nomine, et nihil amplius reddere compellatur, nisi quod probata fuerit accepisse. Nam et maritis et uxoribus qui saeculo renuntiant iam anteriore lege a nobis provisum est, ut, sive maritus sive uxor religionis causa a coniugio recesserit et solitariam vitam elegerit, unusquisque eorum res suas recipiat, quas vel pro dote vel ante nuptias donatione praestiterat, et hoc tantummodo lucri nomine consequatur ab eo qui solitariam vitam elegerit, quod debuit legitime vel ex pacto per casum mortis exigere”.

lone i podjęte. *Kodeks* wspomina bowiem o stosowaniu do czasu jego promulgowania przepadku na rzecz narzeczonej wpłaconego przez narzeczonego zobowiązania, gdy decydował się na zerwanie zaręczyn i wstąpienie do klasztoru. Gdy taki krok podejmowała narzeczona, wypłacała na rzecz oblubieńca w dwójnasób to, co od niego otrzymała. Justynian zakazuje dotychczasowej praktyki i postanawia, że jeśli któreś z narzeczonych zapragnie opuścić świat i żyć w stroju mniszym, to narzeczony otrzymać ma z powrotem bez żadnej straty to, co wpłacił ze względu na planowane zawarcie związku małżeńskiego, narzeczona zaś winna zwrócić narzeczonemu to, co otrzymała tytułem zadatku – już nie w dwójnasób, ale w wysokości, w jakiej zadatek otrzymała.

Rozwiązanie takie odpowiada wydanemu wcześniej prawu stwierdzającemu, że w przypadku odstąpienia jednej ze stron od umowy małżeńskiej ze względu na wybór życia zakonnego każda ze stron otrzymuje z powrotem to, co wniosła tytułem zadatku bądź posagu[46]. Usuwało ono zarazem przeszkodę narzeczeństwa[47] przy wstępowaniu do klasztoru.

Grzegorz powołuje się w swojej korespondencji na powyższe prawo o nieponoszeniu konsekwencji z tytułu odstąpienia od zawarcia małżeństwa ze względu na decyzję o wstąpieniu do klasztoru. W jednobrzmiących listach[48] wysłanych do Fortunata, biskupa Neapolu, oraz Antemiusza, zarządcy dóbr w Kampanii, porusza sprawę narzeczonej niejakiego Stefana, która wstąpiła do klasztoru, gdy tymczasem niedoszły mąż zatrzymuje jej dom wraz z jakimiś rzeczami. Papież powołując się w tym przypadku na treść wspomnianego prawa (CJ I 3, 54, pr.-4) stwierdza, że nie może ona ponosić z tego tytułu żadnej szkody, a narzeczony zatrzymuje jej majątek nieprawnie.

W tonie listu Grzegorza daje się zauważyć uznanie dla tego rodzaju rozwiązania. Dopóki bowiem małżeństwo formalnie nie było zawarte, nie istniała przeszkoda węzła, która z punktu widzenia papieża była w takich przypadkach istotna. Wspomniane prawo zaczęło obowiązywać na Zachodzie po promulgacji *per partes Italiae* w roku 554 *Kodeksu Justyniana* oraz jego *Nowel*.

---

[46] Por. tamże I 3, 52, 15, ed. Krueger, s. 36-37.

[47] Por. Figueras, *De impedimentis admissionis in religionem usque ad decretum Gratiani*, s. 95-96.

[48] Por. Gregorius Magnus, *Epistula* VII 20, CCL 140, 471: „Catellus praesentium lator nobis innotuit sororem suam, quae Stephano cuidam fuerat desponsata, diuinae propitiationis instinctu Neapolim in monasterio esse conuersam atque eundem Stephanum domum et res eius aliquas indebite detinere. Et quia decreta legalia desponsatam, si conuerti uoluerit, nullo omnino censuerunt damno multari, fraternitas tua una cum Anthemio subdiacono ueritatem diligenti curiositate studeat perscrutari. Et si, ut edocti sumus, domum uel quid aliud superscriptum Stephanum iniuste tenere cognoscitis, eum adhortatio uestra instanter admoneat ut quae indebite detinet sine aliqua mora uel altercatione restituat, ne rerum alienarum restitutionem sub qualibet excusationis specie differat. Quem si adhortationem uestram neglegere fortasse cognoscitis, nobis tam hoc quam etiam qualiter se causae ueritas habeat subtiliter indicate, quatenus cognito negotii merito aliter cogatur aequitate suadente restituere, quod facere propria sponte honestatis consideratione contemnit".

***

W działalności św. Grzegorza Wielkiego, której obraz wyłania się z *Listów* papieża, daje się wyraźnie zauważyć jego usilne staranie o rozwój życia zakonnego. Przy każdej sposobności starał się on sprzyjać zamiarom ludzi wstąpienia do klasztoru, usiłując usuwać ewentualne przeszkody. Mogły być nimi okoliczności życiowe albo przepisy prawa. W tym ostatnim przypadku nie wahał się sprzeciwić imperatorowi Maurycjuszowi, który wprowadził nowe ograniczenia. Odniesienie papieża do zarządzeń cesarza nie polegało jednak na ich kontestacji. Papież nakazywał je stosować, mimo iż z nimi się nie zgadzał.

Kilkakrotne odniesienie się do sytuacji, w których przedmiotem zainteresowania są małżonkowie wstępujący do klasztorów pozwala stwierdzić, że Grzegorz starał się stosować przede wszystkim do norm, jakie przyjmował Kościół, i uznawał je za wiążące dla chrześcijan nawet wówczas, gdy prawo cesarskie nie stawiało tak restrykcyjnych wymagań.

W poczynaniach Grzegorza Wielkiego ujawnia się wyjątkowo pozytywny stosunek do tej uprzywilejowanej w jego oczach formy życia chrześcijańskiego, jaką stanowiło życie zakonne. Działania te wytyczyły drogi na przyszłość w podejściu do życia zakonnego i znacząco wpłynęły na rozwój monastycyzmu i rolę, jaką odegrał on w późniejszym czasie na Zachodzie.

ADMITTING TO MONASTERIES PEOPLE OBLIGED TO MILITARY SERVICE OR BOUND BY MARRIAGE AT THE TIME OF ST. GREGORY THE GREAT BASED ON HIS *REGISTRUM EPISTULARUM* AND NORMS OF ROMAN LAW

(Summary)

The paper discusses the obstacles existing in both secular law and practice of the Church, in the time of St. Gregory the Great, for joining the monastery by people performing the military service or bound in marriage. Subsequently, the paper indicates higher requirements, compared with secular law, imposed by the pope on people wanting to join the monastery but bound by marriage.

Key words: St. Gregory the Great, *Registrum epistularum*, letters, Roman law, *Code of Theodosius*, *Justinian Code*, *Novels*, monasticism, admission to monasteries, soldiers, bond of marriage, *repudium*.

Słowa kluczowe: Grzegorz Wielki, *Registrum epistularum*, listy, prawo rzymskie, *Kodeks Teodozjusza*, *Kodeks Justyniana*, *Nowele*, monastycyzm, przyjmowanie do klasztorów, żołnierze, węzeł małżeński, *repudium*.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Concilium Gangrense (ca. 340), ed. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 37, Kraków 2006 = SCL 1, 123-128.

Corpus iuris civilis, vol. 1: *Institutiones*, ed. P. Krueger, *Digesta*, ed. Th. Mommsen, Berolini 1872; vol. 2: *Codex Iustinianus*, ed. P. Krueger, Berolini 1877, vol. 3: *Novellae*, ed. R. Schoell – G. Kroll, Berolini 1895.

Gregorius Magnus, *Registrum epistularum*, ed. D. Norberg, CCL 140-140A, Turnholti 1982; tłum. włoskie a cura di V. Recchia: *Opere di Gregorio Magno*, V. *Lettere*, ed. D. Norberg, t. 1-4, Roma 1996-1999; tłum. J. Czuj: Św. Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 1-4, Warszawa 1954-1955.

Gregorius Turonensis, *Historiarum libri*, ed. B. Krusch – W. Levison, MGH *Scriptores rerum Merovingicarum* I/1, Hannoverae 1951[2]; tłum. K. Liman – T. Richter: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, wstęp, opracowanie, komentarz D.A. Sikorski, Kraków 2002.

Opracowania

Biondi B., *Il diritto romano cristiano*, t. 1-3, Milano 1952-1954.

Caes L., *La terminologie du divorce dans les textes juridiques latins et les constitutions grecques de Justinien*, w: *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques Etienne Van Cauwenbergh*, Gembloux – Louvain 1961, 167-180.

Figueras C.M., *De impedimentis admissionis in religionem usque ad decretum Gratiani*, Scripta et documenta 9, Abbatia Montisserrati 1957.

Gordini G.D., *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, „Gregorianum" 37 (1956) 220-260.

Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di studiosi dell'àntichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990), Studia Ephemeridis „Augustinianum" 33/1-2, Roma 1991.

Jenal G., *Grégoire le Grand et la vie monastique dans l'Italie de son temps*, w: *Grégoire le Grand. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982), éd. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 147-157.

Jenal G., *In cerca di ordine quando l'apocalisse sembra vicina: Gregorio Magno e il monachesimo del suo tempo in Italia*, w: *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte. Convegno internazionale* (Roma, 22-25 ottobre 2003), Atti dei Convegni Lincei 209, Roma 2004, 221-246.

Kursa S.P., *Repudium i jego skutki prawne w świetle kodyfikacji Justyniana*, „Czasopismo prawno-historyczne" 64 (2012) z. 2, 61-80.

Leclercq J., *Spiritualità e Cultura nel Monachesimo del Pieno Medioevo*, w: *Cultura e Spiritualità nella Tradizione Monastica*, ed. G. Penco, Studia Anselmiana 103, Roma 1990, 105-128.

Markus R.A., *Grzegorz Wielki*, tłum. P. Nehring, Warszawa 2003.

Müller B., *Gregory the Great and Monasticism*, w: *A Companion to Gregory the Great*, ed. B. Neil – M. Dal Santo, Leiden 2013, 83-108.

Noetlichs K.L., *Das Kloster als „Strafanstalt" im kirchlichen und weltlichen Recht der Spätantike*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte" 111 (1994) 18-40.

Pellegrini P., *Militia clericatus monachici ordines: istituzioni ecclesiastiche e società in Gregorio Magno*, Testi e studi di storia antica 20, Catania 2008[2].

Penco G., *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Milano 1991.

Penco G., *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 2002[3].

Porcel O., *La doctrina monastica di san Gregorio Magno y la „Regula Monachorum"*, Madrid 1951.

Porcel O., *San Gregorio y el Monacato. Cuestiones Controverdidas*, Monastica 1 = Scripta et Documenta 12, Abbatia Montisserrati 1960.

Prinz F., *Das westliche Mönchtum zur Zeit Gregors des Grossen*, w: *Grégoire le Grand. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982), éd. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 123-136.

Rudmann R., *Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen*, St. Ottilien 1956.

Wójcik M., *Wstąpienie do klasztoru jako przyczyna ustania małżeństwa w prawie rzymskim*, w: *Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim. Henrico Insadowski (1888-1946) in memoriam*, red. A. Dębiński – M. Wójcik, Lublin 2007, 171-190.

Ks. Stanisław LONGOSZ*

DRAMATYZOWANE HOMILIE PATRYSTYCZNE ZALĄŻKIEM DRAMATU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Przyjmuje się dziś ogólnie, że dramat chrześcijański nie rozwinął się z bezpośredniej ewolucji lub kontynuacji greckiego lub łacińskiego dramatu klasycznego, ale z dramatyzowanej homilii patrystycznej. O jej strukturze, cechach i rodzajach pisaliśmy już wcześniej[1], obecnie zaś chcemy przybliżyć i w miarę możliwości jak najobficiej udokumentować właściwą i w pełni udramatyzowaną w formie i treści samą homilię patrystyczną, w której występują większe lub mniejsze autentyczne (przejęte wprost z Biblii) albo oparte na nich wyimaginowane, uzupełnione przez kaznodzieję, dialogi oraz akcja z dodanymi nierzadko scenami pełnymi ruchu i dramatyzmu. Ze względu na treść tego rodzaju dramatyzowane homilie patrystyczne można najogólniej podzielić, jak przed laty sugerował Giorgio La Piana[2], na trzy zasadnicze grupy: I. Homilie o Janie Chrzcicielu i chrzcie Chrystusa w Jordanie, II. Homilie o zstąpieniu Chrystusa do otchłani i uwolnieniu przebywających tam Patriarchów, i wreszcie najliczniejsze – III. Homilie o zwiastowaniu i wątpliwościach św. Józefa. Ze względu na rozległość tematu w tym przyczynku zaprezentujemy tylko dwie pierwsze grupy dramatyzowanych homilii patrystycznych.

I. HOMILIE O JANIE CHRZCICIELU I CHRZCIE CHRYSTUSA[3]

Chrzest Chrystusa nad Jordanem był jednym z najczęściej poruszanych tematów przez kaznodziejów wczesnochrześcijańskich, którzy zwłaszcza na Wschodzie, pozostawili nam wiele homilii na ten temat. Noszą one zazwyczaj ogólną nazwę: εἰς τὰ ἁγία Θεοφανία lub εἰς τὰ ἁγία φῶτα, gdyż Kościół

* Ks. dr hab. Stanisław Longosz – emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; były dyrektor Instytutu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL oraz redaktor naczelny „Vox Patrum"; e-mail: longosz1@interia.pl.

[1] Por. S. Longosz, *Zalążki dramatu chrześcijańskiego w literaturze patrystycznej*, RH 44 (1996) z. 3, 263-273, spec. 268-271; G. La Piana, *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina*, Grottaferrata 1912, 70-72; S. Longosz, *Półdramatyczne homilie patrystyczne*, w: *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa ks. prof . J .Kudasiewicza*, Kielce 1997, 422-437, spec. 423-424; J. Kecskeméti, *L'homélie dramatisée dans la prédication grecque*, CPE 1999, nr 74, 20-32

[2] Por. La Piana, *Le rappresentazioni sacre*, s. 69.

[3] Por. S. Longosz, *Dramatyzowane homilie o Janie Chrzcicielu i chrzcie Chrystusa*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 65-75.

Grecki obchodząc uroczyście chrzest Chrystusa w Epifanię, używał w tym dniu wiele zapalonych świateł w swych świątyniach, dla usymbolizowania światła Ducha Świętego, wylanego na dusze nowo ochrzczonych w tym czasie. Ewangeliczny opis chrztu Chrystusa (Mt 3, 13-17; Mk 1, 9-11; Łk 3, 21-22; J 1, 31-34) zawiera w sobie krótkie dialogi i pewną dramaturgię, którą wczesnochrześcijańscy homileci chętnie poszerzali i rozbudowywali. Spośród licznych homilii na ten temat wybieramy tu tylko dwie, w których dopatrzyliśmy się wyraźnych znamion dramatycznych.

1. ***Homilia na św. Teofanię*** lub o chrzcie Chrystusa, przypisywana błędnie św. Grzegorzowi Cudotwórcy († 270)[4]. W jej wstępie kaznodzieja zachęca słuchaczy do przeniesienia się w myślach z Galilei do Judei, nad brzegi Jordanu, gdzie plastycznie opisuje udzielanie chrztu pokuty przez Jana Chrzciciela: z tłumu wyłania się Chrystus, co jest uobecnione przez przytoczony tekst biblijny (Mt 3, 13), a chór w nawiązaniu do niego wychwala miłość Boga, który się upokarza przez zmieszanie się z tłumem i oczekiwanie na chrzest pokuty. Kaznodzieja szczegółowo opisuje dalej, jak Jan rozpoznaje Chrystusa i głęboko wzruszony prowadzi z nim długi dialog, składający się z trzech zasadniczych części, niby trzech odsłon lub scen, poprzedzanych regularnie przez trzy wersety, zaczerpnięte z ewangelicznego opisu Jego chrztu:

A. „Ja potrzebuję chrztu od Ciebie, a Ty przychodzisz do mnie" (Mt 3, 14) – Jan poprzez serię pytań i pełnych retoryki antytez wyraża swą pokorę, iż nie odważy się podnieść ręki i chrzcić swego Stwórcę:

> „Co czynisz, Panie? Dlaczego odwracasz porządek rzeczy? Dlaczego ze sługami prosisz swego sługę o to, co jest powinnością sługi? Dlaczego chcesz otrzymać to, czego nie potrzebujesz? Dlaczego tak wielką łaskawością i pokorą mnie sługę Twego przytłaczasz? […]. Nie potrzebujesz chrztu ode mnie. Pochodnia bowiem od słońca jest rozpalana, a nie słońce od pochodni rozświetlane. Glina przez garncarza jest przygotowywana, a nie garncarz przez glinę formowany. Stworzenie przez Stwórcę jest odnawiane, a nie Stwórca przez stworzenie. Chory przez lekarza jest leczony, a nie lekarz przez chorego pielęgnowany. Ubogi u bogatego pożycza, a nie bogaty u ubogiego […]. Wiem dobrze, kim jesteś i skąd przychodzisz" (1180B-C).

B. „Nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u Jego sandałów" (J 1, 27). Jan Chrzciciel jest w tej części przedstawiony jako teolog, który wyznaje swą wiarę

---

[4] *Homilia in sanctam Theophaniam sive de Christi baptismo*, PG 10, 1177-1190, tłum. S. Longosz (jeśli nie podano nazwiska tłumacza, jest nim autor niniejszego artykułu; ponieważ znakomita większość cytowanych homilii nie ma podziału na rozdziały, przy podawaniu ich tłumaczonych fragmentów, wskazujemy tylko kolumny PG, na których się one znajdują). Homilia zawiera w sobie naukę i wyrażenia, które zdradzają dyskusje i język teologiczny V i VI w. i dlatego jej powstanie trzeba umieścić pod koniec V lub w VI w.; por. La Piana, *Le rappresentazioni sacre*, s. 73-76; Longosz, *Dramatyzowane homilie o Janie Chrzcicielu*, s. 67-70.

w różne prawdy teologiczne: w bóstwo Chrystusa, w Jego bosko-ludzką naturę i Jego relacje z Ojcem. Ale i w tej teologicznej, na pozór abstrakcyjnej części, nie brakuje pewnego wdzięku i żywości dramatycznej, jak o tym na przykład świadczy wewnętrzna rozterka Jana:

> „W czyje imię mam Cię ochrzcić? W imię Ojca? – przecież Ty masz całego Ojca w sobie i cały jesteś w Ojcu. Czy w imię Syna? – przecież oprócz Ciebie nie ma innego Syna Bożego z natury. Czy w imię Ducha Świętego? – przecież i On jest razem z Tobą jako Ci współistotny oraz tej samej woli i myśli, równy we władzy i równy we czci: razem z Tobą odbiera uwielbienie od wszystkich" (1184B).

C. „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata" (J 1, 29). W tej wreszcie części kaznodzieja wznosi mowę Jana do wielkich nadziei odkupienia i zachęca wszystkie stworzenia do radości, bo zbliża się zbawienie świata. Chrystus odpowiada na to: „Pozwól teraz, bo tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe" (Mt 3, 15) i nakazuje milczeć Janowi, uzasadniając długo, że jeszcze nie nadszedł czas ujawnienia Jego bóstwa, i żeby szatan niczego nie podejrzewał:

> „Udziel mi koniecznie chrztu, abym mógł zbawić ludzi. Udziel mi chrztu tak, jak Dziewica udzieliła mi swego mleka. Ujmij i dotknij mą głowę, którą uwielbiają Serafinowie. Ujmij swą prawą ręką moją głowę, która przez krew jest ci pokrewna […]. Ochrzcij mnie, a ja w przyszłości będę chrzcił wodą, Duchem i ogniem" (1187A).

Po tych słowach Jan zrozumiał wielką tajemnicę i drżącą ręką, jak objaśnia kaznodzieja, chrzci Jezusa. Stojący zaś obok żydzi, obserwując co się dzieje, i słuchając tych rozmów, zaczęli między sobą szemrać:

> „Czyż darmo podejrzewaliśmy, że Jan jest mocniejszy i doskonalszy od Jezusa? Czyż sam chrzest Jana nie świadczy, kto jest potężniejszy? Przecież chrzciciel jest wyższy godnością od chrzczonego" (1188B).

Wątpliwości te jednak przerywa głos z nieba:

> „«Ten jest Syn mój miły» (Mt 3, 17). Jest nim Jezus, a nie Jan, chrzczony, a nie ten, który chrzci, zrodzony ze Mnie przed czasem, a nie z Zachariasza" (1188B-C).

Szeroko skomentowanymi słowami Ojca kaznodzieja kończy swą homilię, dołączając do niej tradycyjną doksologię.

W przedstawionej wyżej treści homilii łatwo zauważyć, że formę dramatyczną ma ona zwłaszcza w drugiej swej części. Przemawia w niej aż 6 postaci, które mają swe sprecyzowane wypowiedzi: Jezus, Jan, głos Boga, tłum szemrających żydów, chór i mówca. Akcja jest jasno zaznaczona, dialogi mimo rozwlekłości i abstrakcyjnej treści teologicznej, zachowują swą dramatyczną

żywość, która bardziej pasuje do jakiejś recytacji, niż do zwyczajnej prostej homilii. Jej treść mieści się na ogół w narracji ewangelicznej o chrzcie Chrystusa, z tym, że kaznodzieja oprócz wielorakiego rozbudowania krótkich dialogów ewangelicznych, wprowadza do akcji nową, nie wymienianą tam postać – grupę szemrających żydów. Jest to niewątpliwie jeden z pierwszych kroków uniezależniania się treści homilii dramatycznych od tekstu ewangelicznego i czerpania także z tradycji ludowych i apokryficznych, nie ograniczania się wyłącznie do autentycznych źródeł biblijnych.

2. *Homilia o chrzcie Chrystusa* – XI mowa autorstwa Pseudo-Euzebiusza Aleksandryjskiego (V/VI w.)[5], rzekomego następcy Cyryla Aleksandryjskiego († 444). W pierwszej swej części, która odpowiadałaby pierwszemu aktowi dramatu, jest ona krótkim streszczeniem wyżej scharakteryzowanej homilii o Teofanii: identyczne sytuacje, ten sam układ wydarzeń, podobne dialogi, te same pojęcia, a nawet kilkakrotnie te same słowa, zdają się wskazywać na ich wspólne źródło. Tuż jednak po tak lakonicznie opisanym chrzcie Chrystusa, pojawia się nowa postać – zaniepokojony tymi wydarzeniami szatan, i wówczas zaczyna się jakby drugi akt dramatu, złożony z prologu i trzech scen. Najpierw szatan, który przed chrztem nie znał Chrystusa i uważał Go za zwykłego narodzonego z kobiety człowieka, widząc wydarzenia nad Jordanem niepokoi się i pełen lęku prowadzi ze sobą dialog:

> „Kim on jest? Wiem, że jest synem Maryi i cieśli Józefa. Skądże teraz słyszę takie rzeczy o nim? Czy nie jest to przypadkiem Chrystus? Czy nie jest to może ten, który ma odkupić świat? Czy nie jest on może Słowem, które było na początku, któremu ja się sprzeniewierzyłem, i przez które zostałem strącony na ziemię? Nie wierzę, żeby ten, który własnymi rękami kształtował ciało, przybrał teraz ciało człowieka. Co mam czynić? W jaki sposób mam się dokładniej dowiedzieć, czy on rzeczywiście jest Słowem, a jeśli jest nim naprawdę, to czy przyszedł, żeby mnie obalić? Biada ml biednemu, bo zmaleje moja władza, stępieje moja walka, i osłabnie moja moc" (376C).

W wyniku tych wątpliwości szatan postanawia sam wypróbować Jezusa i przekonać się, czy jest on zwykłym człowiekiem, czy też obiecanym Mesjaszem:

> „Będę go kusił. Jeśli jest Synem Bożym, powie mi, nie pozwoli się przeze mnie kusić i słowem – uniknie mnie. Jeśli zaś przez kuszenie poznam, że nim nie jest, i nic z tych rzeczy, które Jan odważył się o nim głosić nie musi mnie smucić, powiem mu, żeby na przyszłość takich rzeczy już nie mówił […]. Boje się jednak głosu z nieba, żeby nie okazał się prawdziwy" (376D).

---

[5] *Homilia de baptismo* [CPG 5520], PG 86, 372-380; por. La Piana, *Le rappresentazioni sacre*, s. 76-79; G. Lafontaine, *Les homélies d'Eusèbe d'Alexandrie*, Diss., Louvain 1966, 132; Longosz, *Dramatyzowane homilie o Janie Chrzcicielu*, s. 70-72 + przekład homilii dokonany przez T. Krynicką (s. 72-75).

Po tym jakby prologu, rozpoczyna się pierwsza scena, ale w zmienionej już scenerii: nie jesteśmy już nad brzegami Jordanu, ale na szczycie wysokiej góry. Szatan wyprowadził tam Jezusa i jakby upojony swą władzą, pewny siebie, pokazuje mu z wysoka wszystkie królestwa ziemi mówiąc: „Oddam ci to wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon" (Mt 4, 9). W odpowiedzi na tę propozycję zdaje się wkraczać chór, który z prawdziwym dramatycznym polotem i wyczuciem wyraża swe oburzenie wołając:

> „Co ty mówisz, bezczelny szatanie? Obiecujesz Stwórcy wszystkiego oddać rzeczy stworzone? Ty Królowi królów ofiarujesz królestwo? […]. Spójrzcie, Kochani, jak nędzna jest propozycja przebiegłego szatana i głupi pomysł? Od początku wiedział, że rodzaj ludzki jest chciwy i żądny władzy i dlatego właśnie tak go kusi" (377A).

Chrystus jednak nie oburza się i nie odpędza kusiciela, ale spokojnie odpowiada słowami ewangelicznego tekstu: „Napisane jest, będziesz czcił Pana Boga Twego i Jemu samemu będziesz służył" (Mt 4, 10). Po tej pokusie sceneria znów się zmienia: mówca przenosi sytuację na pustynię, gdzie Chrystus przez 40 dni pościł. Szatan wraca do kuszenia i udając ironicznie współczucie, sugeruje głodnemu Chrystusowi: „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, żeby te kamienie stały się chlebem" (Mt 4, 3). Zanim Chrystus odpowie, znowu zdaje się wkraczać chór, wyrażający swe oburzenie:

> „Bezbożny szatanie! Ten ku któremu zwracają się oczy wszystkich, który w należytym czasie karmi wszystkich swym pokarmem, nie mógłby z kamieni uczynić chleba? Ten, który Izraelitom na pustyni zsyłał za darmo mannę, nie mógłby, nędzny diable, z kamieni uczynić chleba? Ten, który zaledwie tylko rzekł, a niebo, ziemia i całe stworzenie z niczego powstały, kamienie zaś dzięki Jego słowom nie stałyby się chlebem? Na pewno by się stały" (377C).

I tym razem Chrystus spokojnie odpowiada: „Nie samym chlebem żyje człowiek, ale każdym słowem Bożym" (Mt 4, 4).

Wreszcie zgodnie z ewangelicznym opowiadaniem sceneria homilii zmienia się po raz trzeci: kuszący szatan przenosi Chrystusa na narożnik świątyni i sugeruje Mu: „Jeśli jesteś Synem Bożym, rzuć się w dół" (Mt 4, 6). Tym razem jednak Chrystus uchyla nieco rąbka swego skrywanego bóstwa i pełnym władzy głosem odpowiada: „Idź precz szatanie! Jest napisane: nie będziesz kusił Pana Boga swego" (Mt 4, 7). Wówczas pokonany szatan ucieka, a chór intonuje kantyk pochwalny zakończony trisagionem. Kaznodzieja zaś kończy swą homilię uwagą, że Jezus ukrywał swe bóstwo po to, aby odnieść większy triumf nad szatanem i wyrwać nas z jego rąk.

Oceniając drugą interesującą nas szczególnie część homilii, którą porównaliśmy na wstępie do drugiego aktu dramatu, trzeba zauważyć, że jej autor respektuje na ogół schemat opowiadania ewangelicznego, choć w celach dramatycznych zmienił nieco porządek kuszeń, stawiając na ostatnim miejscu

pokusę, którą ewangelista umieścił na drugim, aby przez to zamknąć dramat deklaracją ujawniającą bóstwo Chrystusa. Także solilokwium diabła przed kuszeniem Chrystusa jest wyjątkowo dramatyczne: jego lęki i obawy, wyrażane serią okrzyków i biadań, jeśliby Chrystus okazał się Synem Bożym, ośmieszają go i wywołują przynajmniej dobry humor u słuchaczy. Najpiękniejszą niewątpliwie jest sama sceneria kuszeń: różnorodność scen, które się przenoszą z miejsca na miejsce, uroczysta powaga Jezusowego języka w zestawieniu z gadatliwością szatana oraz interwencja chóru z gwałtownymi apostrofami do kusiciela, wszystko to nadaje dramatowi mistyczną powagę, która wzrusza głęboko każdego, mimo rudymentalnej techniki i prostoty dramatycznego procesu. Trzy sceny kuszenia są jednak w porównaniu z poprzedzającym je prologiem (solilokwium szatana) stosunkowo krótkie i schematyczne, i być może są również, podobnie jak pierwsza część homilii, zwięzłym streszczeniem jakiejś wcześniejszej obszerniejszej redakcji.

II. HOMILIE O ZSTĄPIENIU DO OTCHŁANI

Ich tematyka oparta jest na drobnych, lakonicznych nowotestamentalnych wzmiankach (por. Mt 12, 40; 27, 52-53; Dz 2, 27 i 31; Rz 10, 6-7; Ef 4, 8-10; 1P 3, 19; 4, 6; Hbr 13, 20; Ap 1, 18), informujących o tajemniczym zstąpieniu Chrystusa po śmierci na krzyżu do otchłani i nawiedzeniu przebywających tam sprawiedliwych zmarłych, które niewątpliwie miały też znamiona starotestamentalne (1Krl 2, 6; Hi 21, 23), deklarujące, że umrzeć to po prostu nieodwołalnie „zstąpić do szeolu" (= hadesu, otchłani, piekieł)[6]. Te biblijne

[6] Por. S. Kowalski, *Le problème de la descente du Christ aux enfers dans la I Épitre de S. Pierre*, CT 21 (1949) 42-76; J. Teixidor, *La descente aux Enfers chez saint Éphrem*, „L'Orient Syrien" 6 (1961) 25-40; W. Maas, *Gott und Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Erlangen 1979; W. Hryniewicz, *„Zstąpienie do piekieł" w tradycji wschodniej*, RTK 26 (1979) z. 3, 41-52; R. Rubinkiewicz, *„Duchy zamknięte w więzieniu". Interpretacje 1P 3, 41 9-20 w świetle Hen 10, 4, 2*, RTK 28 (1981) z. 1, 77-86; A. Nosol, *„Zstąpił do piekieł"*, AK 98 (1982) 170-178, „Communio" 5 (1985) z. 1 (cały zeszyt temu poświęcony, autorzy: W. Maas, H.U. Balthasar, F. Szulc, S. Cipriani, L. Balter, F. Lange); S. Piotrowski, *Teologiczne treści formuły „Zstąpił do piekieł"*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku" 18 (1992) 71-77; H. Pietras, *Kerygmatyczna treść formuły „Zstąpił do piekieł" u pierwszych Ojców*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, 103-123; M. Simonetti, *Praecursor ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Matteo 11, 3*, „Augustinianum" 20 (1980) 369-371; W. Hall Harris, *The Descent of Christ*, New York 1996; R. Gounelle, *La Descente du Christ aux enfers*, Paris 2000; G. Bendinelli, *Origene e il „descensus ad inferos"*, „Divus Thomas" 104 (2001) 183-210; M.F. Connell, *„Descensus Christi ad inferos". Christ's Descend to the Dead*, ThS 62 (2001) 262-282; S. Skrzyniarz, *Hades. Recepcja, sens ideowy i przemiany obrazu pogańskiego boga w sztuce bizantyńskiej*, Kraków 2002, spec. s. 48-80 (Zstąpienie Chrystusa do otchłani); M. Mejzner, *„Zstąpienie do piekieł" w starożytności chrześcijańskiej*, „Communio" 31 (2011) z. 2, 90-108; K. Góźdź, *„Descensus ad inferos"*, „Communio" 33 (2013) z. 3, 129-140; P. Callon, *Descente du Christ aux enfers*, w: *Catholicisme* III 658-661; E. Peretto, *Discesa agli inferi*, DPAC I 989-991; R. Zając – T. Dola, *Zstąpienie Chrystusa do otchłani*, EK XX 1485-1488.

wzmianki komentowali później od początku autorzy wczesnochrześcijańscy (m.in. Hermas, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Rufin z Akwilei itd.), starając się przede wszystkim nie tyle opisać zachowanie się Chrystusa w otchłani, co odczytać i objaśnić cel Jego zejścia, a nawet umieścić tę prawdę w symbolach wiary[7]. Patrystyczne objaśnienia tych wzmianek są również na ogół, podobnie jak one same, bardzo skąpe i lakoniczne, a wskazywany przez nich cel tego zstąpienia da się sprowadzić, jak zauważył Alois Grillmeier, do trzech: I. Chrystus zstąpił do otchłani, by ogłosić zbawienie przebywającym tam, jak w więzieniu, duszom sprawiedliwych zmarłych oraz ich wskrzesić (np. Hermas, Ireneusz, Klemens Aleksandryjski, Tertulian); II. niektórzy (np. Hipolit, Orygenes) wprowadzając tam Jana Chrzciciela, który i tu poprzedza, zapowiada i przygotowuje przybycie Chrystusa, mającego pouczyć, w jakiś sposób ochrzcić oraz wybawić dusze sprawiedliwych z rąk śmierci i szatana, czyli wyzwolić ludzi Starego Przymierza spod ich władzy; III. Chrystus zstąpił do otchłani, by stoczyć walkę ze śmiercią i hadesem, odnieść nad nimi ostateczne zwycięstwo i uwolnić sprawiedliwych[8].

Z czasem jednak zrodziła się kontrowersja o zasięg zbawienia tych zmarłych przebywających w otchłani: czy Chrystus zstępując tam uwolnił wszystkich grzeszników i sprawiedliwych, nawrócił wszystkich grzeszników i niewierzących i udzielił im chrztu, czy też uwolnił tylko tych, którzy przez swe życie na ziemi zasłużyli sobie na zbawienie[9]. Ogół Ojców Kościoła przyjmował tę ostatnią opinię; m.in. św. Jan Chryzostom odrzucał w ogóle pojęcie

---

[7] Por. R.H. Connolly, *The Early Syriac Creed*, ZNW 7 (1906) 202-223; J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1972, 378-383 (The Descent to Hell); J. Kroll, *Zur Geschichte des Spieles von Christi Höllenfahrt*, „Vorträge der Bibliothek Warburg (Leipzig)" 7 (1931) 257-301; M. Lochbrunner, *Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels*, MThZ 9 (1993) 161-177; S. Longosz, *Struktura Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapiński, Lublin 1997, 77-98, spec. s. 90-93.

[8] Por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, transl. J.S. Bowden, London 1965, 87; zob. Ad I: Hermas, *Pastor. Similitudo* IX 16, 5-7; *Evangelium Petri* 41; *Oracula Sibyllina* VIII 510-312; *Epistula Apostolorum* 27 (38); Iraeneus, *Adversus haereses* IV 27, 2; Hippolytus Romanus, *Benedictiones Moysis* VII νεκρῶν εὐαγγελιστής; Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 9, 44, 1-2; VI 6, 48, 3-6; Origenes, *Contra Celsum* II 434; zob. Ad II: Hermas, *Pastor. Similitudo* IX 16, 3 i 5; *Epistula Apostolorum* 27 (38); *Odae Salomonis* 42 i 20. Zob. Ad III: *Odae Salomonis* 17, 9; 42, 11; *Testamentum Danielis* 5, 11; *Acta Thomae* 143, 32, 10; Melito Sardensis, *Homilia paschalis* 68 i 102; Amphilochius Iconiensis, *Oratio [V] in diem Sabbati Sancti*, SCh 552, 358-368; por. A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung*, ZKTh 71 (1949) 1-23; H.J. Schulz, *Die „Höllenfahrt" als Anastasis*, tamże 81 (1959) 1-66; D. Sheerin, *St. John the Baptist in the Lower World*, VigCh 30 (1976) 2-3.

[9] Na temat tych kontrowersji zob. L. Caperan, *Le problème du salut des infédeles. Essai historique*, I, Paris 1912, 51-132; J.W. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18 - 4:6*, Analecta Biblica 23, Roma 1965, spec. s. 16-20; J. Galot, *La Descente du Christ aux enfers*, NRTh 83 (1961) 481-482; Kelly, *Early Christian Creeds*, s. 380-382; Sheerin, *St. John the Baptist in the Lower World*, s. 2-3.

nawrócenia i zbawienia po śmierci (co zdawał się przyjmować Klemens Aleksandryjski u tych, którzy nie znając za życia Chrystusa, poznawszy Go w otchłani, uwierzyli w Jego naukę i nawrócili się), podobnie jak na Zachodzie Filastriusz z Brescii (2. poł. IV w.), św. Augustyn († 430), czy idący za nimi papież św. Grzegorz Wielki († 604), który przyjmował że Chrystus „zstępując do otchłani tych tylko przez łaskę uwolnił, którzy w Niego i że przyjdzie uwierzyli, a w życiu Jego przykazań przestrzegali”[10]. Byli jednak i tacy, m.in. nazywani przez autora *Praedestinatus* „adecerbitami” (*Adecerbitae* – ᾍδη κερβίται), którzy przyjmowali zbawienie przez Chrystusa wszystkich przebywających w otchłani, co jednak Filastriusz i Augustyn uważali za herezję[11]. Autorzy interesujących nas dramatyzowanych homilii paschalnych problemem tym na ogół się nie zajmowali.

Doktryna o zstąpieniu Chrystusa do otchłani głoszona była najczęściej w kierowanych do katechumenów podczas liturgii chrzcielnej w Wielką Sobotę homiliach paschalnych, które pojawiają się już w poł. II w. (np. Melitona z Sardes)[12], by rozkwitnąć w IV-VI w.; jej autorami byli (m.in. Orygenes, Efrem Syryjczyk, Amfiloch z Ikonium, Augustyn) albo im ją nierzadko przypisywano, niekiedy najwybitniejsi Ojcowie Kościoła. Była to jednak nauka pochodzenia raczej judeochrześcijańskiego, której początkowo należy szukać w środowiskach syryjskich II wieku. Na wyobraźnię chrześcijan odnośnie prawdy zstąpienia Chrystusa do otchłani wpływały ponadto u pochodzących z pogaństwa znane mity o Heraklesie i Orfeuszu, a na wywodzących się z judaizmu późnoantyczna eschatologiczna tradycja żydowska (m.in. *Testament Dwunastu patriarchów*, *Wniebowstąpienie Izajasza* i pisma z Qumran), które doprowadziły w końcu do przekonania, że zstępując w świat podziemny pokonał On również potęgę panujących w nim złych mocy[13]. Były to jednak długo na ogół tylko zwięzłe i lakoniczne opisy zstąpienia, ograniczające się do triumfalnego niekiedy stwierdzenia, że Chrystus zstąpił do otchłani, pokonał śmierć, wziął w niewolę hades oraz wyzwolił przebywających w nim zmarłych. Z czasem jednak, zwłaszcza w okresie V-VII w., pojęcia te – śmierć i hades – zaczęto uosabiać podkreślając, że Chrystus zstępując musiał z nimi stoczyć walkę i zwycięsko je pokonać. Proces ten znalazł swój szerszy i widoczny

[10] Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 36, PG 57, 414-417, tłum. J. Krystyniacki, ŹMT 18, Kraków 2000, 421-427; Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 6, 48, 3-6, GCS 52, 456, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, II, Warszawa 1994, 139-140; Filastrius Brixensis, *Diversarum haereseon liber* 125, 1-6, CCL 9, 288; Augustinus, *De haeresibus* 79, ed. L.G. Müller: *The „De haeresibus” of St. Augustine*, Washington 1956, 114; Gregorius Magnus, *Epistula* VII 15, CCL 140, 465: „Descendens quippe ad inferos solos illos per suam gratiam liberavit, qui eum et venturum esse crediderunt et praecepta eius vivendo tenuerunt”.

[11] Por. *Praedestinatus* 79, PL 53, 614B.

[12] O homiletyce paschalnej por. H. Gstrein, *Unedierte Texte zur Geschichte der byzantinischen Osterpredikt*, Wien 1968, 35-84; Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich*, s. 1-53 i 184-203.

[13] Por. J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig – Berlin 1932, 316-520.

wyraz w trzech ówczesnych gatunkach literackich – najpierw w powstających wówczas ewangeliach apokryficznych, a następnie w wygłaszanych (z nierzadkim ich wykorzystaniem) popularnych wtedy dramatyzowanych homiliach paschalnych oraz w hymnografii bizantyńskiej (np. w hymnach przez Romana Melodosa). Wszystkie one obficie czerpały z powyższej tradycji i sposobu prezentowania Chrystusowego zejścia do otchłani jako triumfu nad mocami śmierci i hadesu, połączonego ze wspomnianymi motywami ogłoszenia zbawienia i wyprowadzenia starotestamentalnych sprawiedliwych. Swego rodzaju „nowością" było ujmowanie tych wątków w rozbudowaną i przemyślaną formę literacką, która – zwłaszcza poprzez elementy dramatyczne, jak partie dialogowe i wartki tok akcji – mocno trafiała do wyobraźni słuchaczy. Bezprecedensowe też było świadome wprowadzenie uosobionej postaci Hadesa, który wraz z Diabłem, jako przeciwnicy Chrystusa, należeli do głównych *dramatis personae*[14].

Na udramatyzowane przedstawienie zstąpienia Chrystusa do otchłani w homiliach paschalnych największy bez wątpienia wpływ wywarła apokryficzna ***Ewangelia Nikodema***, ukształtowana w swej ostatecznej obecnej łacińskiej formie, zwłaszcza jej trzecia część (rozdz. 17-27: *Descensus*), w okresie V-VIII w., a najprawdopodobniej w VI wieku[15]; choć tematyka ta pojawia się już we wschodnich homiliach paschalnych V w., to nie można udowodnić ich bezpośredniej łączności z tym apokryfem. Obecny tekst tejże ewangelii składa się z trzech dość luźno związanych ze sobą części: I. Opis procesu i męki Jezusa (1-12), II. Dzieje dobrego Łotra, uwięzienie i wyzwolenie Józefa z Arymatei (12-16) oraz szczególnie nas interesujące, słynne III. *Zstąpienie do otchłani* (17-27)[16]. Ta zaś część, zawierająca opis zdarzeń następujących bezpośrednio po śmierci Chrystusa, jest relacją Nikodema, przedstawioną na życzenie Annasza i Kajfasza, zapisaną pod przysięgą na jego życzenie przez wskrzeszonych wcześniej przez Jezusa w otchłani Karinusa i Leucjusza, synów ewangelicznego starca Symeona. Rozpoczyna się od rozmowy znajdujących się w otchłani (hadesie) patriarchów i proroków (Adama, Izajasza, Symeona, Seta) z Janem Chrzcicielem na temat starotestamentalnych proroctw o wcieleniu Syna Bożego i zbawieniu przez Niego ludzkości, sprowokowanej rozbłyskiem niezwykłego światła, zwiastującego zbliżanie się Chrystusa (17-19). Potem następuje rozmowa między księciem i wodzem śmierci Szatanem a upersonifikowanym władcą podziemi Hadesem, którego pierwszy nazywa

[14] Por. Skrzyniarz, *Hades. Recepcja*, s. 57-58.

[15] Por. M. Starowieyski, *Wprowadzenie*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I 2, Kraków 2003, 634.

[16] Tekst III części *Ewangelii Nikodema* [CApNT 62] – ed. C. Tischendorf: *Evangelium Nicodemi, pars III sive Descensus Christi ad inferos*, w: *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1876, repr. Hildesheim 1966, 323-332, lub ed. H.C. Kim, *The Gospel of Nicodemus*, Toronto 1973, tłum. i oprac. M.Starowieyski: *Ewangelia Nikodema*, cz. III: *Zstąpienie do otchłani*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I 2, wyd. 1, Lublin 1980, 445-451; wyd. 2, Kraków 2003, 653-665; por. Z. Izydorczyk, *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, Tempee Ariz 1997.

„nienasyconym żarłokiem" i z ironią ostrzega, by się przygotował na przybycie tzw. „Syna Bożego", będącego jednak tylko lękającym się śmierci, a nawet ukrzyżowanym człowiekiem, choć za życia dokonał też wielu cudów. Hades jednak w odpowiedzi zaznacza, że choć Przychodzący jest ich wspólnym wrogiem, to jednak większym dla Szatana, który z kolei zachęca swego rozmówcę, by Przybysza schwytał, zatrzymał i uwięził. Hadesowi jednak entuzjazm i pewność Szatana wcale się nie udziela; ogarnia go strach i ma przeczucie klęski, a przypominając sobie Jego wskrzeszenia umarłych, zwłaszcza Łazarza, lęka się, że gdy On się w hadesie zjawi, nikt z umarłych mu w nim nie zostanie (20). W następnym rozdziale dochodzi do kulminacji dramatu: poprzez pojawienie się Chrystusa, nadchodzącego w huku grzmotów i wzywającego władców podziemi Szatana i Hadesa do otwarcia bram, dialog przechodzi w wartką akcję. Szatan wyrzucony przez Hadesa opuszcza go, by stawić czoła Chrystusowi, Hades zaś nakazuje swoim demonom zaryglować bramy, przeciw czemu protestują Dawid i Izajasz, argumentując proroctwami o zmartwychwstaniu bezzasadność tego rodzaju oporu i wzywając do otwarcia bram, do czego dołącza się też apel aniołów, wskutek czego bramy się kruszą i walą, a potężny i zwycięski Pan wkracza do hadesu w ludzkiej postaci i uwalnia wszystkich więźniów. Podczas tej dramatycznej akcji, w ciemnym hadesie, jak zaznacza narrator, pojawia się wielkie światło (21). W kolejnym rozdziale (22) apokryfu akcja się powoli uspokaja: Hades wydawszy okrzyk: „Biada nam, zostaliśmy pokonani", przyznaje się do klęski i wyznaje swą wiarę w moc Chrystusa, który pochwyciwszy Szatana za czub głowy nakazuje mu zakuć w żelazo jego ręce, nogi i szyję oraz trzymać do powtórnego Jego przyjścia, co ten posłusznie wykonuje, czyniąc z szyderstwem zakutemu i milczącemu Szatanowi litanię wymówek (23), że z jego powodu utracił wszystkich przetrzymywanych od wieków zmarłych; wówczas Chrystus zapewnia go, że w ich miejsce będzie teraz przetrzymywał przez wieki skutego Szatana. Pozostałe rozdziały apokryfu (24-27) opisują wyprowadzanie z otchłani przez Chrystusa sprawiedliwych zmarłych z Adamem na czele i ich wprowadzanie do raju; ci z dziękczynieniem, modlitwą i śpiewem (w czym wyróżniali się Dawid oraz prorocy Habakuk, Micheasz, Henoch i Eliasz oraz dobry Łotr), błogosławieni przez Chrystusa, radośni i szczęśliwi wychodzili, i przez Michała Archanioła wprowadzani byli do raju (25-26), gdzie najpierw spotykają Henocha, Eliasza i dobrego Łotra.

Drugim apokryfem, który mógł wpływać na rozwijanie i poszerzanie tematu zejścia Chrystusa do otchłani – aczkolwiek w mniejszym zapewne stopniu, bo był krótszy i ogólniejszy – była tzw. ***Ewangelia Bartłomieja***, występująca w wersji łacińskiej także pod nazwą ***Quaestiones sancti Bartholomaei apostoli*** (*Zapytania świętego Bartłomieja Apostoła*), której teologia wskazuje, iż „obecna wersja utworu powstała w czasach Soboru Efeskiego (431), jakkolwiek posiada on z pewnością elementy wcześniejsze i być może powstał

w III, a może nawet w II wieku”[17], choć w zrębie swoim wywodzi się z IV-wiecznego dzieła gnostyckiego, powstałego w środowisku egipskim[18]. Cały utwór składa się z pięciu nierównych pod względem długości scen: w pierwszej, nas tu interesującej, Bartłomiej pyta Chrystusa o Jego śmierć i zstąpienie do otchłani (I 1-9); w drugiej pyta Go o tajemnicę Jego cudownego poczęcia; w trzeciej, bardzo krótkiej, pyta o tajemnicę otchłani (piekła), której apostołowie nie mogą oglądać; w czwartej, najdłuższej, pyta o szatana i jego objawienia oraz o powstanie aniołów, człowieka i szatana; w piątej stawia trzy pytania nie związane z utworem: o najcięższy grzech, o grzech przeciw Duchowi Świętemu i o grzech cudzołóstwa.

Interesujący nas opis zejścia Chrystusa do otchłani, „prawdopodobnie najstarszy opis tego wydarzenia”[19], zajmuje, jak widać, w porównaniu z *Ewangelią Nikodema*, zaledwie kilkanaście zdań (I 9-20), ograniczających się w zasadzie do przytoczenia rozmowy Hadesa z Diabłem Belialem[20]. Charakterystyka obydwóch rozmówców i poruszane przez nich kwestie, są podobne do tych w *Ewangelii Nikodema*: Hades lęka się Chrystusa przewidując w Jego przyjściu utratę swego panowania nad zmarłymi, Diabeł zaś bagatelizuje tę sytuację i zachęca towarzysza do stawienia Mu oporu. Całość sceny mieści się w odpowiedzi Chrystusa na pytania Bartłomieja, który najpierw Go pyta, gdzie był, gdy zszedł z krzyża, On zaś odpowiada, że zszedł do otchłani, „aby wyprowadzić stamtąd Adama i patriarchów” (I 9), a przychodzi z aniołami, by rozwalić żelazne jej zasuwy i bramy. Wtedy dopiero włącza się Hades (Piekło), który zauważa, iż czuje, że zbliża się Najwyższy, któremu on nie jest w stanie się oprzeć, na co reaguje szatan Belial, by się nie lękał i nie ustępował, bo Bóg nie zstępuje nigdy na ziemię (I 14). Chrystus zstępuje niżej dalszych pięćset stopni z aniołami wzywającymi, by otworzono bramy, bo zbliża się Król Chwały, co wywołuje jeszcze większe przerażenie u Hadesa, czującego Bożą potęgę. Belial dodaje mu jednak otuchy i zachęca, by się nie poddawał, ale zaryglował dobrze bramy, bo jest to tylko prorok podobny do Boga, którego trzeba schwytać, związać i dołączyć do zmarłych. Nie przekonany tym jednak przerażony Hades pyta, który to może być prorok podobny do Boga – mąż sprawiedliwości Henoch czy Eliasz mściciel, bo pękając ze strachu czuje, że jest to Bóg; w konsekwencji

[17] M. Starowieyski, *Zapytania Bartłomieja. Wprowadzenie*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I 2, wyd. 2, s. 756.

[18] Por. A. Wilmart – E. Tisserant, *Fragments grecs et latins de l’Évangile de Barthélémy*, RB 10 (1913) 161-190, 321-368; U. Moricca, *Un nuovo testo dell’Evangelio di Bartolomeo*, RB 30 (1921) 481-516; 31 (1922) 20-30 (tekst łaciński); P. Perkins, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, New York 1980; A.P.L. Beeston, *The „Quaestiones Bartholomae”*, JTS 25 (1974) 24-127; J.D. Kaestli, *Où en est l’étude de l’Évangile de Barthelémy*, RB 95 (1988) 5-33.

[19] Starowieyski, *Zapytania Bartłomieja. Wprowadzenie*, s. 757.

[20] Por. *Evangelium Bartholomaei* (CApNT 63) I 9-20, ed. J.D. Kaestli – P. Cherex, Apocryphes 1, Turnhout 1993, 27-142, 254-356 (przekład francuski), tłum. R. Bartnicki, oprac. M. Starowieyski: *Zapytania Bartłomieja*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I 2, wyd. 2, s. 757-775 (całe), s. 758-759 (I 9-20).

tego walą się wszystkie bramy podziemi i wkracza Chrystus, który, jak sam opowiada, pochwycił go, zadał mu sto ciosów, związał nierozerwalnymi łańcuchami, wyprowadził wszystkich patriarchów i powrócił na krzyż (I 15-20).

Celowo, stosunkowo dokładnie streściliśmy opisy zejścia Chrystusa do otchłani w tych dwóch apokryficznych ewangeliach, by później móc łatwiej zauważyć, ile z nich (czy z innych krążących wówczas, a zaginionych podobnych apokryfów), myśli, sytuacji, a nawet wyrażeń, mogli zaczerpnąć kaznodzieje przy prezentowaniu tego wydarzenia w swoich dramatyzowanych homiliach paschalnych.

Otóż wczesnochrześcijańskim kaznodzieją, który chyba najbardziej poszerzył, rozbudował i udramatyzował w swoich homiliach scenę zstąpienia Chrystusa do otchłani (= „do piekieł") poprzez wprowadzenie w nich obszernych i pełnych napięcia dialogów prowadzonych przez związane z nimi postacie, był nieznany nam bliżej, tajemniczy, żyjący najprawdopodobniej w 2. poł. V, a może nawet VI w. Euzebiusz z Aleksandrii, autor 22 homilii[21], wśród których współcześni badacze wyodrębniają „euzebiański cykl" zstąpienia Chrystusa do otchłani[22]. Wspomniany wyżej zbiór jego homilii o różnorodnej, w większości katechetyczno-liturgicznej i moralnej treści, głoszonych bardzo prostym, ludowym, na wzór diatryby językiem, z licznymi pytaniami, zwrotami i apelami, kierowanymi bezpośrednio w drugiej osobie do słuchacza, a w homiliach paschalnych tworzonymi udramatyzowanymi dialogami postaci biblijnych, mogły się zapewne słuchaczom podobać, a nawet być wykorzystywane w liturgii. Homiletyczny „euzebiański cykl" zstąpienia Chrystusa do otchłani, będący bez wątpienia, jak to wykazują badacze[23], retoryczną amplifikacją treści i ogólnej struktury apokryficznego opisu zstąpienia Chrystusa do piekieł w III części *Ewangelii Nikodema*, gdzie po rozmowie Jana Chrzciciela z prorokami i patriarchami następuje poprzedzająca przybycie Chrystusa nerwowa wymiana zdań między przestraszonym Diabłem i Hadesem, zawiera w sobie 5 mów tajemniczego Biskupa: pierwsze dwie (XII. *Na słowa: „Ty jesteś, który miał przyjść, czy innego czekamy"* oraz XIII. *O zstąpieniu Jana do otchłani i przebywających tam zmarłych*) stanowią swego rodzaju wprowadzenie do tematu, opowiadając o wzmiankowanym przez *Ewangelię*

[21] Por. CPG 5510-5531; *Vita Eusebii Alexandrini* [CPG 5533; BHG 635], PG 86, 297-309; zob. Lafontaine, *Les homélies d'Eusèbe d'Alexandrie*, passim; L.S.B. MacCoull, *Who was Eusebius of Alexandria?*, „Byzantinoslavica" 60 (1999) 9-18; S. Longosz, *Euzebiusz z Aleksandrii i jego homilie* (artykuł zostanie przygotowany do publikacji w jednym z następnych tomów „Vox Patrum").

[22] Zawiera on 5 jego homilii: *In illud:„Tu es, qui venturus es, an alium exspectamus"* [CPG 5521], XIII. *De adventu Joannis in infernum et ibi inclusis* [CPG 5522], XIV. *De proditione Judae* [CPG 5523], XVII. *De Christi passione* [CPG 5526], XV. *In Diabolum et Orcum (= Hadem)* [CPG 5524].

[23] Por. J.A. McCulloch, *The Harrowing of Hell. A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*, Edinburgh 1930, 174-191; Sheerin, *St. John the Baptist in the Lower World*, s. 16-20; G. Lafontaine, *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la venue de Jean aux enfers"*, „Le Muséon" 91 (1978) 88-89.

Nikodema wcześniejszym zstąpieniu Jana Chrzciciela do otchłani, by zapowiedzieć przybycie Chrystusa, na co odpowiadają przebywający tam zmarli patriarchowie i prorocy; pozostałe trzy mowy tego cyklu (XIV. *O zdradzie Judasza*, XVII. *O męce Chrystusa*, XV. *O Diable i Hadesie*) prezentują już sam temat, przeważnie w formie udramatyzowanych dialogów związanych z nimi postaci, głównie upersonifikowanych Hadesa (= Orkusa) i Diabła, oczekujących z przerażeniem przybycia niespodziewanego Gościa i wynikających z tego faktu tragicznych dla nich przewidywanych konsekwencji. Homilie te ze względu na swą prostotę i dramatyczny charakter od początku cieszyły się wielką popularnością, były tłumaczone na lokalne języki codziennego użytku (najczęściej na syryjski i armeński), a niektóre z nich wykorzystywane w liturgii Wielkiego Tygodnia (być może z tą myślą były też pisane). Dzięki tym licznym przekładom na języki orientalne, a nawet słowiańskie, ich oddziaływanie wykraczało daleko poza środowisko greckojęzyczne, i do końca I tysiąclecia objęło niemal cały chrześcijański Wschód. Jako uzupełnienie homiletycznego euzebiańskiego cyklu o zstąpieniu Chrystusa do otchłani dołączamy tu znaną (choćby z *Liturgii Godzin*), przypisywaną różnym autorom starożytną *Homilię o pogrzebaniu Bożego Ciała i zstąpieniu do otchłani*[24]. Wszystkie te homilie razem wzięte, zdaniem G. La Piany[25], zdają tworzyć pewnego rodzaju pierwotny dramat chrześcijański w trzech aktach: A. Zstąpienie Jana do otchłani i jego dialog z przebywającymi tam zmarłymi prorokami, B. Zdrada Judasza i męka Chrystusa oraz przerażenie władców podziemi Szatana i Hadesa (= Orkusa) lękających się Jego odwiedzin i wynikających z tego konsekwencji, C. Zstąpienie Chrystusa do otchłani oraz uwolnienie przebywających tam proroków i patriarchów.

A. Zstąpienie Jana do otchłani

Na treść i strukturę euzebiańskich homilii o zstąpieniu Chrystusa do otchłani, w tym również obecności w nich Jana Chrzciciela, o czym w tym kontekście milczą przekazy biblijne, niemały wpływ, jak zaznaczaliśmy, miała apokryficzna *Ewangelia Nikodema*. Warto tu jednak przypomnieć, że takie wyprzedzające zejście zmarłego Jana do otchłani, mającego zapowiedzieć i przygotować tam przybycie Chrystusa, przyjmowało już wcześniej kilkunastu Ojców Kościoła z ogólnym uzasadnieniem, że jak ongiś prorocy na ziemi przygotowywali ludzi w historii zbawienia na przyjście Mesjasza, tak teraz i on jako ostatni prorok winien przygotować sprawiedliwych zmarłych przebywających w otchłani na przyjście i uwolnienie ich przez Chrystusa. Takie wypowiedzi, w znakomitej większości bardzo ogólne, spotykamy w pismach autorów wczesnochrześcijańskich już od III wieku. Jako pierwszy uczynił to

[24] Por. *Homilia in divini Corporis sepulturam et de Christi adventu in infernum* [CPG 3768], PG 43, 439-463.

[25] Por. La Piana, *Le rappresentazioni sacre*, s. 80.

kilkakrotnie, aczkolwiek bardzo ogólnie, główny przedstawiciel Szkoły Aleksandryjskiej Orygenes († 254), który stwierdzał, że Jan jak za życia w wielu sprawach był poprzednikiem Chrystusa, tak i po śmierci wyprzedził Go w otchłani, aby i tam oczekującym sprawiedliwym zapowiedzieć Jego przyjście i uwolnienie ich z rąk śmierci[26]. Podobnie, prawie w tym samym czasie, w Rzymie uczył umęczony za Chrystusa prezbiter Hipolit († 235)[27]. W IV w. chyba najciekawiej wyraził tę prawdę ok. 348 r. w swoich katechezach św. Cyryl Jerozolimski († 386), ujmując w kilku zdaniach, jak w soczewce, w formie pytań i odpowiedzi prawie to wszystko, co Euzebiusz wyraził w swoich dramatyzowanych homiliach: o przebywających w otchłani oczekujących od wieków prorokach, o lęku i rozterkach jego strażników – śmierci, szatana i Hadesa przerażonych wizją zstąpienia do nich Chrystusa, oraz o Jego tam przybyciu celem uwolnienia sprawiedliwych[28]. Oprócz niego, ale również raczej ogólnie,

[26] Por. Origenes, *In I Regum hom.* [CPG 1423] 28, 3-25 GCS 6, 289, 27-29 i 290, 17-22 lub PG 12, 1021B i 1024A: „Chrystus zstąpił do piekieł, a przed nim prorocy, którzy zapowiedzieli Jego przybycie […]. I Jan, od którego wśród narodzonych z kobiet nie było większego, jak zaświadczył sam Chrystus (Mt 11, 11; Łk 7, 28), zstąpił do piekieł zapowiadając Pana, aby zapowiedzieć, że On zstąpi"; *In Lucam hom.* 4, 5, GCS 49 27, 19 – 28, 4, lub SCh 87, 134, tłum. S. Kalinkowski, PSP 36, 42: „Jan zaś był poprzednikiem Pana, i umarł przed Nim, aby zstąpiwszy do piekieł, również i tam zapowiedzieć Jego przyjście"; *In Joannem* II 37, 224, SCh 120, 360-362, tłum. S. Kalinkowski, PSP 28, 145: „Czy Jan zawsze był świadkiem i poprzednikiem Jezusa? Poprzedził Jego narodzenie i zmarł niedługo przed śmiercią Syna Bożego, aby przebywając przed Chrystusem nie tylko wśród tych, którzy znajdują się przy życiu, ale i wśród tych, którzy oczekują na uwolnienie od śmierci za sprawą Chrystusa, wszędzie «przygotować Panu lud doskonały» (Łk 1, 17)"; zob. Sheerin, *St. John the Baptist in the Lower World*, s. 4-7.

[27] Por. Hippolytus, *De Christo et Antichristo* 45, GCS 1, 29, 5-8 lub PG 10, 725, tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 17, Kraków 2000, 131: „Następnie pojawił się jako nauczyciel na pustyni, głosząc ludowi «chrzest nawrócenia» (Mk 1, 4); zapowiadał w ten sposób zbawienie ludom mieszkającym na pustyni świata. Jeszcze później nad Jordanem osobiście wskazał na Zbawiciela i stwierdził: «Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata» (J 1, 29). On wreszcie zamordowany przez Heroda poprzedził Chrystusa głosząc dobrą nowinę tym, którzy przebywali w otchłani; zatem tam również był Jego Zwiastunem, zapowiadając, że i tam przyjdzie Zbawiciel, który wykupi dusze świętych z ręki śmierci".

[28] Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* 14, 19, PG 33, 848-849, tłum. W. Kania, BOK 14, 222: „Sam [Chrystus] zstąpił do otchłani, lecz w licznym orszaku z niej wyszedł. Zstąpił w śmierć, lecz wskrzesił wiele ciał zmarłych. Przestraszyła się śmierć, jak zobaczyła, gdy nowy przybysz zjawił się w otchłani, nie związany więzami śmierci. Strażnicy otchłani, czemu przestraszyliście się na Jego widok? Dlaczego ogarnęła was wielka trwoga? Śmierć zbiegła, zdradzając w ten sposób swą bojaźń. Zjawili się święci prorocy, prawodawca Mojżesz, Abraham, Izaak i Jakub, Dawid i Samuel, Izajasz i Jan Chrzciciel, który świadczył: «Ty jesteś, który miałeś przyjść, czy na innego mamy czekać?» (Mt 11, 3). Odzyskali wolność wszyscy przez śmierć pochłonięci sprawiedliwi. Wypadało bowiem, aby Król wybawił wybornych heroldów, którzy Go przepowiedzieli. Każdy z tych sprawiedliwych mówił wtedy: «Gdzież jest, o śmierci, twe zwycięstwo? Gdzież jest, otchłani, oścień twój» (1Kor 15, 55) Uwolnił nas Zwycięzca"; *Catechesis* 4, 11, PG 33, 469B, BOK 14, 65: „W otchłani był również Dawid i Samuel, i wszyscy prorocy, również Jan, który przez swych posłów zapytał: «Czy Ty jesteś tym, który ma przyjść, czy na innego mamy czekać?» (Mt 11, 3). Czy nie chciałbyś, aby zstąpił i uwolnił takich mężów?"

wypowiadali się w tym okresie na ten temat: w Kapadocji św. Grzegorz z Nazjanzu († 394)[29], w czasach Euzebiusza Sofroniusz z Jerozolimy (VI/VII w.)[30], a na Zachodzie w Italii: w Mediolanie św. Ambroży († 397)[31], w Akwilei Rufin wprowadzający prawdę o zstąpieniu Chrystusa nawet do Symbolu Apostolskiego[32], w Rzymie św. Hieronim († 419)[33], a w Turynie biskup tego miasta Maksym (poł. V w.)[34]. I tym razem celowo przytoczyliśmy w przypisach ich wypowiedzi *in extenso*, by łatwiej można było zauważyć amplifikację tego szczegółu w euzebiańskich homiliach o zstąpieniu również Jana do otchłani, z których tu dwie prezentujemy.

1. ***Homilia na słowa: „Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy na innego czekamy”*** – XII mowa Pseudo-Euzebiusza Aleksandryjskiego, komentującego zapisane w Ewangelii św. Mateusza (11, 3) pytanie uwięzionego przez Heroda Jana Chrzciciela, postawione Chrystusowi przez posłanych jego uczniów[35]. Kaznodzieja objaśnia obszernie w 3/4 mowy okoliczności jego postawienia

[29] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 75, PG 36, 597A, tłum. anonimowe w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 520: „Kto był prekursorem Jezusa? Jan, jako głos Słowa i jako pochodnia światłości […], który wyprzedził Go do piekieł, posłany tam przez szaleństwo Heroda, aby i tam ogłosił przybywającego”.

[30] Por. Sophronius, *Encomium in S. Joannem Praecursorem* 3, PG 87, 3325C: „O szlachetne odcięcie twojej czcigodnej głowy, przez którą ustanowiony zostałeś podwójnym poprzednikiem Zbawiciela; nie tylko bowiem na ziemi go wyprzedziłeś, ale i do piekieł zstąpiłeś jako poprzednik tych, którzy tam czekali i przebywali, jak to na ziemi przepowiadałeś im zbawcze odkupienie”.

[31] Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* I 38, CCL 14, 25, tłum. W. Szołdrski, PSP 16, 43: „Święty Jan będzie szedł przed obliczem Pana, gdyż jako zwiastun się urodził i jako zwiastun umarł (*qui praenuntius natus et praenuntius mortuus est*)”.

[32] Por. Rufinus, *Expositio Symboli* 26, CCL 20, 161: „*Tu es qui venturus es (in infernum sine dubio) an alium exspectamus*?”.

[33] Por. Hieronymus, *In Matthaeum* 11, 3, PL 26, 69-70, tłum. J. Korczak, ŹMT 46, 64: „«Ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać» (Mt 11, 3). Nie powiedział: «Ty jesteś tym, który przyszedł», lecz: «Ty jesteś tym, który ma przyjść», a sens jest taki: :«poleć mi, bo już mam zstąpić do podziemi, czy mam głosić Ciebie i zmarłym, ja, który ogłaszałem Cię żywym (*Manda mihi, quia ad inferna descensurus sum, utrum te et infernis debeam nuntiare qui nuntiavi superis*), czy też nie przystoi Synowi Bożemu, by zaznał śmierci, i kogo innego zamierzasz posłać do (realizacji) tych tajemnic»”; *Epistula* 121, 1, tłum. J. Czuj, ŹMT 63, Kraków 2011, 82-83: „Słowa jego […] mogą mieć również takie znaczenie: Wiem, że Ty jesteś tym, który przyszedł gładzić grzechy świata, ale ponieważ mam zstąpić do otchłani, pytam także o to, czy i ty tam zstąpisz, czy bezbożnością jest sądzić tak o Synu Bożym, i czy może kogoś innego poślesz. Pragnę wiedzieć, czy tak, jak głosiłem Cię ludziom na ziemi, będę Cię głosił także w otchłani, jeśli tam zstąpisz. Ty bowiem przyszedłeś usuwać niewolę i uwolnić zakutych w więzy”.

[34] Por. Maximus Turonensis, *Sermo* 61 (*In natalem S. Joannis Baptistae*), PL 57, 655B: „Uprzedził go w urodzeniu, przepowiadaniu, chrzczeniu i umieraniu, a wreszcie i w zstąpieniu do piekieł (*Praevenit eum nascendo, praedicando, baptizando, moriendo, postremo et ad inferos descendendo*)”.

[35] Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia [XII] in illud: „Tu es qui venturus es, an alium exspectamus?”* [CPG 5521], PG 86, 380-384, spec. 381C-384B, por. Sheerin, *St.John the Baptist in the Lower World*, s. 17-18.

oraz różne jego interpretacje, m.in. że Jan nie znał Chrystusa i powątpiewał w Jego bóstwo, co zdecydowanie odrzuca, wykazując jego niedorzeczność. W końcówce mowy, którą niżej prezentujemy, nadaje temu pytaniu znany również wczesnochrześcijańskim egzegetom (m.in. św. Hieronimowi) sens eschatologiczny, odnosząc go do Chrystusa zstępującego do otchłani, w czym uprzedza go i przygotowuje Jego przyjście Jan Chrzciciel. Przytoczony niżej fragment mowy nie ma wprawdzie większego charakteru dramatycznego, ale uważany jest za wprowadzenie do następnej homilii, poświęconej w całości zejściu Jana do otchłani, która takowy charakter posiada:

„Posłuchaj, co Ewangelia opowiedziała o tym, kiedy Herod uwięził Jana z powodu cudzołożącej Herodiady, żony jego brata Filipa. Jan [uwięziony] świadom swego losu i rozumiejąc, że wkrótce przejdzie do otchłani, wysłał [kogoś] do Pana z zapytaniem: «Czy to Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też na innego czekamy»? Oto – mówi – Panie, zbliża się godzina mojej śmierci; czuję, jak złowieszcza dla mnie jest urodzinowa uczta Heroda. Przewiduję, jaki zasób sztuczek tanecznych przygotowała ze względu na mnie Herodiada; przeczuwam, że pijatyka i dziewczyna pozbawią mnie głowy; doszedłem już do kresu mego życia, wypełnił się już jego cel; przechodzę już do moich ojców, zmierzając do tych, których szatan przetrzymuje zamkniętych w hadesie. A jeśli wówczas oni mnie zapyta ją: «Kto przyjdzie i uwolni nas»?, co im mam odpowiedzieć? Powiedz mi więc prawdę, Panie. Czy to Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy na innego mamy czekać»? Uczniowie zaś Jana przystępując donieśli Mu o tym, Pan natomiast odpowiadając im rzekł: «Oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i co widzicie: niewidomi widzą, trędowaci doznają oczyszczenia, ubogim głosi się Ewangelię, a umarli zmartwychwstają» (Mt 11, 4). Ty, choć sam jesteś biedny, zapowiedz tym, którzy są w hadesie zmartwychwstanie, że zmartwychwstaną. To bowiem oznaczają słowa: «Czy to Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też na innego mamy czekać»? Z tej odpowiedzi Pana [Jego] Poprzednik zrozumiał, że tych, którzy są w hadesie Zbawiciel uwolni od śmierci. Naprawdę bowiem wypadało, żeby ci w hadesie skorzystali z Jego miłosierdzia. Przed przyjściem bowiem Pana wszyscy przetrzymywani byli w hadesie: był tam obdarzony potężnym głosem Izajasz, był tam żyjący według Bożego serca Dawid, był tam Samuel, Daniel, Ezechiel i pozostali prorocy. Wypadało zatem Panu zstąpić do hadesu i ich uwolnić, aby wszyscy ci na ziemi, ci w niebie i ci w hadesie uzyskali od Niego zbawienie i uwielbiali Go, aby wypełniło się to, co zostało powiedziane przez św. Pawła, «aby na imię Jezusa Chrystusa zginało się każde kolano, istot niebieskich, ziemskich i podziemnych, i aby każdy język wyznawał, że Pan Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca» (Flp 2, 11-12) na wieki. Amen” (381C i 384A-B).

Nietrudno zauważyć, iż nie jest to zwykłe, zapowiadające kolejną homilię wprowadzenie, ale w swoisty, retoryczny sposób, udramatyzowana introdukcja. Kaznodzieja wnika w niej w głębię duszy uwięzionego Proroka i ukazuje

wewnętrzną jej stronę: uświadamia on sobie, że z tego więzienia wskutek działań upomnianej Herodiady już nie wyjdzie, zbliża się kres jego życia i odejścia do otchłani, gdzie się spotka z przebywającymi tam przodkami, którzy będą go zapewne pytać, kto ich stamtąd uwolni. Kaznodzieja do komentowanego ewangelicznego pytania, po ukazaniu wnętrza duszy oczekującego na śmierć Więźnia, dołącza więc wyimaginowane dramatyczne drugie pytanie, na które też daje tego samego rodzaju odpowiedź Chrystusa, polecającego mu zapewnić oczekujących tam zmarłych proroków i sprawiedliwych, że zmartwychwstaną, kim zaś On jest, dowodzą Jego czyny. Nie brak więc i w tym niedługim zakończeniu homilii pewnej dramaturgii, która zapewne wyciszyła i zainteresowała słuchaczy oraz pobudziła do refleksji.

2. ***Homilia o zstąpieniu Jana Chrzciciela do otchłani i o przebywających tam prorokach*** **–** długo przypisywana Janowi Chryzostomowi, potem Euzebiuszowi z Emezy († 359), a ostatnio uznana za XIII mowę Euzebiusza Aleksandryjskiego[36]. Kaznodzieja po krótkim wspomnieniu więzienia i dokonanej w nim egzekucji na Janie Chrzcicielu przechodzi w niej do opisu mrocznej otchłani, gdzie więzieni przez Hadesa patriarchowie oczekują na uwolnienie. Gdy nagle pojawia się wśród nich oświetlony żywym światłem Jan Chrzciciel, wszyscy zbiegają się do niego krzycząc:

> „Pan zapewne nadchodzi! Jakaż tu panuje beznadzieja, która nas ogarnia. Jeśli jednak rzeczywiście On nadchodzi i wybawi nas z tej beznadziei, to znaczy, iż spełniły się wypowiedziane o Nim proroctwa" (513A).

Tymczasem Jan przybywszy opowiada im o sobie i o swojej misji oraz zachęca zebranych proroków, by teraz powtórzyli swoje proroctwa o mającym przyjść Chrystusie:

> „Proszę was, opowiedzcie, co każdy z was przepowiadał kiedyś o Panu, aby słysząc to przebywający w otchłani nabrali otuchy" (513A).

W odpowiedzi na tę propozycję prorocy począwszy od króla Dawida i Izajasza jeden po drugim defilują przed Janem Chrzcicielem i wypowiadają jedno zdanie ze swych proroctw, odnoszących się bezpośrednio do Chrystusa:

> „Odpowiadając na to najpierw prorok Dawid rzekł: «Ja wiedziałem, że On przyjdzie z niebios i przepowiedziałem: «Zstąpi jak deszcz na trawę, jak kropla spadająca na ziemię, i jak deszcz spadając na wełnę nie wywoła hałasu» (Ps 71, 6). Izajasz zaś powiedział: «Ja wiedziałem, że narodzi się z Dziewicy

[36] Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia [XIII] de adventu Joannis in infernum et de ibi inclusis* [CPG 5522], PG 86, 509-525; por. La Piana, *Le rappresentazioni sacre*, s. 90-91; Lafontaine, *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la venue de Jean aux enfers"*, s. 87-104 (tekst armeński + przekład łaciński); Sheerin, *St.John the Baptist in the Lower World*, s. 17-18; S. Der Nersessian, *An Armenian Version of the Homilies on the Harrowing of Hell*, DOP 8 (1954) 203-224; Skrzyniarz, *Hades. Recepcja*, s. 61-62.

i przepowiedziałem: Oto Panna pocznie i porodzi Syna i nazwą go imieniem Emmanuel» (Iz 7, 14). Odezwał się kolejny prorok: «Ja zaś wiedziałem, że ma się narodzić w Betlejem i przepowiedziałem: A ty Betlejem, ziemio Judy, wcale nie jesteś najmniejsze wśród książąt Judy, bo z ciebie wyjdzie ten, który będzie prowadził mój lud Izrael» (Mich 5, 2)" (513B).

W ten sposób wypowiadali się kolejni prorocy: Ozeasz, Jeremiasz, Zachariasz oraz występujący powtórnie Dawid, Izajasz i inni przepowiadając ucieczkę Jezusa do Egiptu, różne Jego cuda, zdradę Judasza i ostateczny tryumf Chrystusa. Do tej sceny, jak i do wypowiedzi proroków, kaznodzieja nie dołączał tym razem żadnego swego komentarza. Obserwujący powyższe wypowiedzi i zachowanie się proroków gospodarz otchłani Hades, zaniepokojony ich ewentualnymi konsekwencjami, rozpoczyna długi dialog ze stojącym obok szatanem:

Hades: „O kim mówią ci zarozumialcy? Z czyjego powodu plotą te głupstwa? Któż jest tym przybyszem, że aż tak ich pocieszył?"

Szatan: „Nie bój się ani nie lękaj z powodu ich słów. Tym bowiem, co miał nadejść, jest Jan Chrzciciel. Jest on niewątpliwie odważny, a kiedy jeszcze żył na ziemi, wyświadczył ludziom wiele dobrodziejstw; dał też świadectwo o tym człowieku, o którym teraz im opowiadał, wiele też spraw im wyjaśnił, ale mnie trochę zasmucił. Ogłosił bowiem publicznie, że to jest Ten, który ma uwolnić Izraela. Ja natomiast udałem się do Herodiady, pięknej i oddanej mi kobiety, współtwórczyni wielu moich czynów, oraz nakłoniłem przez nią króla, by podczas uczty ściął głowę Jana i podał ją na półmisku córce, by się nią bawiła jak jabłkiem. Ten zaś, o którym mówiono, że ma odkupić świat, nie potrafił go wyzwolić, gdy natomiast usłyszał o śmierci Jana, w obawie by Herod i jego samego nie zabił, uciekł do Galilei. Wówczas przekonałem się, że jest On zwykłym, śmiertelnym, bojącym się również śmierci człowiekiem i przestałem się niepokoić z jego powodu. Żeby jednak powiedzieć ci prawdę, to początkowo bardzo się martwiłem, a nawet przestraszyłem, żeby i nas nie uczynił swymi niewolnikami?"

Hades: „Uważaj, bracie, byśmy szukając wielkiego poklasku, nie stracili przypadkiem wszystkiego. Nikt bowiem nie jest naszym przyjacielem, a wręcz przeciwnie, wszyscy są naszymi wrogami, i jeśli przytrafiłoby się nam coś złego, nasz ból byłby nieutulony, a smutek niewypowiedziany. Czy sądzisz, że ci prorocy z przyjemnością zgadzają się na to, by ich ciała znajdowały się w tym podziemiu? O tym właśnie mówią, lecz jeśli stąd odejdą, to słusznie nas wyśmieją. A mówię to o tych, nad którymi nie ciąży żadna kara. Jeśliby zaś był tu tłum skazańców i grzeszników, to oni właśnie, mogliby wyśmiać naszą słabość, a cały świat przypisałby nam znamiona nieudolności. Bacz więc pilnie, byśmy nie zostali wykpieni, ci bowiem bardzo się cieszą słuchając takich słów o Nim".

Szatan: „Mówiłem ci już, byś się nie denerwował ich wypowiedziami. Ja bowiem wiem, kim On jest i nie boję się Go. Tym człowiekiem jest Jezus, który je, pije i śpi, Jego matka nazywa się Maria, a Jego ojciec zajmuje się ciesielstwem; wywodzą się z Nazaretu. Kiedy Jezus się urodził, Herod szukał Go, bo chciał go zgładzić, rodzice jednak zabrali go i uciekli do Egiptu. I chociaż wówczas wymknął się On z moich rąk, to teraz w nie wpadł, i teraz ci Go oddam; przekażę Go w ręce Żydów oraz podburzę ich, a oni wydadzą go trybunałowi, ukrzyżują go i zetrą o nim pamięć na ziemi. Doprowadzę Go w twoje ręce, a ci tutaj przebywający bardzo się z tego zasmucą. Wzmocnij tylko starannie bramy i nie bój się ich słów, bo oni chcą cię przestraszyć" (518 i 520).

Po tej wypowiedzi szatan udaje się, jak komentuje kaznodzieja, do Żydów, by zrealizować swój plan; na tym homilia się kończy i można by ją traktować z poprzednią jako pierwszą scenę dramatu.

B. Zdrada Judasza, pojmanie Chrystusa oraz popłoch władców podziemi

3. ***Homilia o zdradzie Judasza***[37] w ostatnich dwóch stuleciach jej tekst grecki, poświadczony w 17 rękopisach, przypisywany był przez wydawców różnym wczesnochrześcijańskim autorom: Euzebiuszowi z Emezy (Augusti, 1829; Migne, 1860), Euzebiuszowi Aleksandryjskiemu (Mai, 1843), Janowi Chryzostomowi (Hipolit, 1925), Efremowi Syryjczykowi (według kodeksów arabskich poświadczających tradycję syryjską m.in. Borgia arabe, Sbath 38), a nawet Sewerianowi z Gabali (Zellinger, 1926)[38], niekiedy dołączany do *Mowy o Diable i Hadesie*, a ostatnio uznany za XIV homilię Euzebiusza Aleksandryjskiego. Kaznodzieja opowiada w niej najpierw, jak szatan zachęcał Żydów do prześladowania Jezusa, widząc jednak, że ta sprawa posuwa się zbyt

[37] Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia [XIV] de proditione Judae* [CPG 5523], PG 86, 525-536; La Piana, *Le rappresentazioni sacre*, s. 91-93; G. Lafontaine, *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la trahison de Judas"*, „Le Muséon" 91 (1978) 335-353; J.M. Sauget, *La version arabe de l'homélie „Sur la trahison de Judas" d'Eusébe d'Alexandrie*, „Le Muséon" 92 (1979) 5-23.

[38] Przypisywana Euzebiuszowi z Emezy por. J.C.G. Augusti, *Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca ad fidem codicum Vindobonensium et editionum diligenter expressa*, Elberfeld 1829, 10-14; J.P. Migne, PG 86, Paris 1860, 525-536; Euzebiuszowi Aleksandryjskiemu por. J.A. Mai, *Spicilegium Romanum*, vol. 9, Roma 1843, 693-696; Janowi Chryzostomowi por. Archimandryta Hipolit w Jerozolimskim Greckim Patriarchacie Ortodoksyjnym por. Hippolyte, Ἀνεκδότων ἔκδοσις. Δύο λόγοι ἐπ᾽ ὀνόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Χρυσοστόμου „Νέα Σίων" 20 (1925) 752-755; Sewerianowi z Gabali por. J. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala*, Münsterische Beiträge zur Theologie 8, Münster 1926, 142-146. Na podstawie jakich kodeksów i rękopisów je powyższym autorom przypisywano zob. Lafontaine, *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la trahison de Judas"*, s. 335-337; J.A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris 1965, s. 25, n. 64, s. 48-49, n. 126; Sauget, *La version arabe de l'homélie „Sur la trahison de Judas"*, s. 6-8.

powoli, sam wszedł w duszę Judasza i przekonał go do zdrady. Mówca opisuje dalej przyjście Jezusa do Betanii i ucztę, na którą Go tam zaproszono, oraz podczas której przyszła pokutująca Maria Magdalena, umyła i namaściła Mu nogi drogocennymi olejkami. Wówczas podniósł się oburzony Judasz i rzekł: „Po co to marnowanie olejku? Przecież można było ten olejek sprzedać drożej niż za trzysta denarów i rozdać ubogim" (Mk 14, 4-5). Gdy Jezus na to nic nie odpowiedział, zdaje się wkraczać chór, który surowym i upominającym głosem występuje przeciw tej obłudzie:

> „Nie, Judaszu, tobie nie chodzi o ubogich, ale żądny jesteś tych trzystu denarów, bo chciwość opanowała twe serce. Obłudniku, planujesz wkrótce zabić Pana i Twórcę wszelkiego olejku za trzydzieści srebrników" (528B).

Judasz jednak odchodzi i udaje się do żydowskich kapłanów z propozycją: „Co mi chcecie dać, a ja wam go wydam" (Mt 26, 15). Chór natomiast, który krok po kroku zdaje się śledzić akcję zdrajcy, ponownie rozpoczyna śpiew w nadziei, iż wstrzyma jego działania:

> „Powiedz mi, Judaszu, co chcesz otrzymać? […]. Pytam, cię, Judaszu, powiedz, dlaczego Go zdradzasz? Czy cię stawiał poza swymi pozostałymi uczniami? Czy im przekazał coś, czego tobie nie dał? Czy cię nie uczynił uczestnikiem całej łaski, że go teraz zdradzasz? […]. Wolałeś, nieszczęśliwcze, przyjąć trzydzieści srebrników i stracić swoją duszę? Siedziałeś przy jego stole, a twoja ręka brała wspólny chleb; Judaszu, dlaczego to uczyniłeś i Pana swego obraziłeś? Stałeś się przyjacielem szatana, a Pana swego zdradziłeś! Chociaż źle postępowałeś, On cię jak siebie samego kochał i do stołu dopuścił, a ty jakiegoż przestępstwa się dopuszczasz? […]. Biada ci, Judaszu, ponieważ wykorzystując przyjaźń Pana, ujęty głupio żądzą pieniędzy, postanowiłeś stać się nieszczęśnikiem i zdrajcą" (529 i 532).

Judasz jednak pozostaje nieczuły na te wołania chóru, bierze od faryzeuszów pieniądze i sprzedaje Jezusa. Chór zaś śpiewa nadal jeszcze bardziej rozpaczliwym głosem:

> „Judaszu, z powodu tych srebrników przybrałeś na siebie przekleństwo jak jakąś szatę. Z powodu tych srebrników straciłeś wiele dóbr, a ściągnąłeś na siebie brzemię zła, stałeś się wygnańcem raju i dziedzicem piekła. Z powodu tych srebrników stałeś się wrogiem dla milionów i tysięcy legionów anielskich, a przyjacielem tylko jednego – oczywiście szatana. Z powodu tych srebrników zostałeś wyrzucony z chóru apostołów, a zaliczony do demonów: zostałeś strącony do piekieł daleko od tronu twego Pana. Z powodu tych srebrników odrzuciłeś światło życia, a zapragnąłeś wiecznych ciemności. Judaszu, dlaczego to uczyniłeś? Biorąc pieniądze zdradziłeś Pana. Judaszu, za trzydzieści srebrników sprzedałeś Stwórcę nieba i ziemi? Co czynisz, Judaszu? W jaki sposób go sprzedajesz? A jeśli go sprzedajesz, to przynajmniej pomyśl, w jaki sposób sprzedajesz! Jeśli byłby sługą jakiegoś rzemiosła, za ile byś go

> sprzedał? – sądzę, że za więcej niż za trzydzieści złotników z racji jego biegłości w rzemiośle; Tego zaś, który w ciągu sześciu dni własną mocą uczynił cały świat, sprzedałeś, nieszczęśniku, za trzydzieści srebrników?" (533 A-B).

Gdy chór umilkł, kaznodzieja przenosi całą scenerię do ogrodu Getsemani, gdzie Jezus się modli i smuci z powodu zdrady Judasza, a następnie podnosi się i mówi do swych uczniów: „Smutna jest moja dusza aż do śmierci" (Mt 26, 38). Słysząc to stojący obok szatan uważał, jak komentuje mówca, iż Jezus smuci się dlatego, że boi się śmierci, stąd też pospieszał, by postawiono krzyż. Chór zaś kończy całą tę scenę piękną, pełną delikatnych uczuć strofą, ocalałą w swym metrycznym wyrazie:

> „O serce Pana! Smucił się z powodu zdrajcy, a nie z powodu śmierci; śmierci się nie bał, bo był nieśmiertelny" (536A).

Późniejsi kopiści homilii, ujęci zapewne elegancją tej ostatniej strofy, nie odważyli się popsuć jej wewnętrznej piękności i harmonii wiersza, i dlatego wiernie ją przepisali.

Warto tu jeszcze dodać, że homilia ta według tradycji syryjskiej, poświadczonej w kodeksach arabskich, miała być wykorzystywana (być może w dramatyzowany sposób, z podziałem ról, czytana lub deklamowana) liturgicznie w poniedziałek (*Paris arabe* 260) lub w nocy we środę Wielkiego Tygodnia, nazywaną „środą strachu i terroru"[39].

4. *Homilia o Diable i Hadesie [Orkusie]*[40] – poświadczona w 23 greckich kodeksach, przypisywana najczęściej „błogosławionemu Euzebiuszowi", z czego wydawcy wnioskowali, że należy ona do Euzebiusza z Emezy (np. Augusti, 1820) lub do Euzebiusza Aleksandryjskiego (Thilo, 1832; Mai, 1843; Migne, 1860); są jednak i tacy, którzy jej autorstwo przypisywali Janowi Chryzostomowi, a nawet Metodemu z Konstantynopola[41]. Mowa ta jest w swej strukturze w całości poszerzonym retorycznie dialogiem władców podziemia – Szatana i Hadesa *z Ewangelii Nikodema*, przerażonych wiadomością o zbliżającym się zstąpieniu Chrystusa do otchłani i wynikających z tego faktu groźnych dla nich konsekwencji. Trzeba tu jeszcze dodać, że prawie z tego samego

[39] Por. Sauget, *La version arabe de l'homélie „Sur la trahison de Judas"*, s. 6 i 8.

[40] Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia [XV] in Diabolum et Hadem* (= *Orcum*) [CPG 5524], PG 86, 383-406, tłum. N. Widok (rękopis); por. La Piana, *Le rappresentazioni sacre*, s. 93-95.

[41] Przypisywana Euzebiuszowi z Emezy por. J.C.G. Augusti, *Eusebii Emeseni oratio in sacrum Parasceves diem e duobus codicibus Vindobonensibus nunc in primum in lucem edita*, Bonn 1820, 9-17 i 29-35; Euzebiuszowi Aleksandryjskiemu por. T.C. Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa*, Halle 1832; J.A. Mai, *Spicilegium Romanum*, vol. 9, Roma 1843, 696-703; J. Migne, PG 86, Paris 1860, 383-406; Janowi Chryzostomowi i Metodemu z Konstantynopola por. Lafontaine, *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la trahison de Judas"*, s. 337, n. 16 ; zob. *In sancta et magna Parasceve et in sanctam Passionem Domini*, PG 62, 721-724, a o innych autorach zob. Lafontaine, *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la trahison de Judas"*, s. 336-337 i 339.

czasu (V-VI w., a według niektórych IX w.) pochodzi dokonany przez samego autora lub kogoś innego połączenie tejże *Mowy o Diable i Hadesie* z kolejną [XVII] *O męce Chrystusa* (*De Christi passione*) również Euzebiusza Aleksandryjskiego, przełożone na język łaciński pt. *De confusione Diaboli*[42], które według J.G. Thilo już wtedy tworzyły z sobą całość historii, jakby swego rodzaju mały dramat złożony z dwóch rozdziałów – scen o zstąpieniu Chrystusa do otchłani, wykorzystywany w Wielki Tydzień: jeden w czasie od Wielkiego Poniedziałku do Wielkiego Czwartku, a drugi w Wielki Piątek[43]. Zaprezentujemy teraz prawie w całości *Homilię o Diable i Hadesie*, będącą jednym wielkim dialogiem tych dwóch postaci, deklamowanym zapewne w dramatyczny sposób (z podziałem ról) podczas liturgii Wielkiego Piątku. Pierwszy z nich uradowany przebiegającymi po jego myśli wydarzeniami, zachęca drugiego do przygotowania zabezpieczonego miejsca dla mającego wkrótce przybyć do otchłani Jezusa, drugi zaś wzbrania się przed tym, lękając się nowego Gościa. Diabeł usłyszawszy, iż Pan powiedział: «Smutna jest dusza moja aż do śmierci» (Mt 26, 38), uwierzył, że boi się On śmierci i krzyża, a podbiegając do Hadesa powiedział:

> **Diabeł**: „Bracie Hadesie, bądź gotów do uczynienia kolejnego zła, gdyż ty i ja codziennie nim się zajmujemy. Przygotuj odpowiednie miejsce, gdzie zamkniemy tego, który zwie się Jezusem, a o którym Jan i prorocy przepowiadają, że nadejdzie i nas obali. Popatrz, w jaki sposób zaplanowałem śmierć dla niego. Przygotowałem gwoździe, zaostrzyłem włócznię, zmieszałem ocet winny z żółcią, nakłoniłem Żydów, by rzucali w niego, a jego ucznia doprowadziłem do zdrady. Ty bądź jedynie gotów na jego przyjęcie, ponieważ pozostały mu jeszcze tylko dwa dni, a przyprowadzę go do ciebie.
>
> Wiele zła wyrządził mi on na ziemi i przez to mnie rozdrażnił, gdyż zniszczył wiele moich planów. Tych, których ja zbrodniczo zgładziłem, on ich słowem wskrzesił, komu członki ciała poluzowałem, on je słowem złączył i kazał wziąć łoże na ramiona. Innych oślepiłem zabrawszy im światło i cieszyłem się z tego, kiedy burzyli mury, rzucali się do wody i wpadali w błoto, a on przybywszy nie wiadomo skąd i czyniąc mi na przekór, jedynie poprzez swoje słowo obdarował ich szczodrze światłem, i polecił, by ślepy od urodzenia obmył się błotem i wodą z sadzawki Siloe, a ten natychmiast odzyskał wzrok. Potem, gdy nie miałem miejsca, gdzie by się udać, zabrałem z sobą moich pomocników i odszedłem daleko od niego, a znalazłszy pięknego młodzieńca wszedłem w niego i zamieszkałem w nim. Nie wiem, skąd się o tym dowiedział, bo przyszedł tam i rozkazał mi z niego wyjść. Kiedy zaś wyszedłem i znów nie miałem miejsca, gdzie by się udać, poprosiłem go przynaj-

[42] Por. E.K. Rand, *Sermo de confusione Diaboli*, „Modern Philology" 2 (1904) 261-278; O. Hey, *Eine Rede über Christi Höllenfahrt*, „Archiv für Lateinische Lexikographie und Grammatik" 14 (1906) 253-268.

[43] Por. Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa*, s. 84, n. 1; Rand, *Sermo de confusione Diaboli*, s. 3.

mniej o władzę nad świniami, a po wejściu w nie, zadusiłem je. Innego razu, gdy umarła jedyna córka jakiegoś dostojnika i wielki ból ogarnął rodziców z powodu ukochanej dziewczynki, cieszyłem się, kiedy rodzice płakali i byli pogrążeni w żałobie, a reszta tłumu lamentowała aż nastąpił wielki zamęt. Nie wiem, skąd znów on przybył, zbudził ją słowem i oddał matce. Potem zawładnąłem pewną kobietą do tego stopnia, iż przez dwanaście lat wypływały z niej potoki krwi. Gdy go zobaczyła, podeszła do niego, i zaledwie dotknęła brzegu jego szaty, a od razu krew przestała z niej wypływać.

Znajdowałem się daleko od niego i nie odważyłem się wypowiedzieć mu walki, ale zebrałem się i odszedłem z tych stron, w których przebywał. Udałem się na tereny Syrii, a raczej na granice Kananejczyków i znalazłem tam piękną dziewczynę, a wszedłszy w nią, zamieszkałem w niej i czyniłem z nią rzeczy pełne grozy: raz bowiem rzuciłem ją w ogień, innym znów razem pędziłem ją w góry, kiedy indziej wrzuciłem do rzeki. Cieszyłem się z niej, zwłaszcza gdy jej matka cierpiała i była pogrążona w bólu. Gdy on się o tym dowiedział, nie wiem, w jaki sposób przybył na te tereny i pozostał na nich. Matka zaś dziewczyny po usłyszeniu o tym, udała się natychmiast do niego i opowiedziała mu o swojej córce: «Ulituj się nade mną Panie, Synu Dawida! Córka moja jest ciężko opętana przez demona» (Mt 15, 22). On jednak nie odpowiedział jej nawet słowem. Zrozumiałem więc, że nie będzie troszczył się o Kananejczyków i że nadal będę miał ich w swej mocy. Owa kobieta znów podeszła i błagała go mówiąc: «Ulituj się nade mną Panie, Synu Dawida! Moja córka jest ciężko opętana przez demona». On zaś w odpowiedzi rzekł do niej: «Kobieto, wielka jest twoja wiara, niech ci się stanie, jak tego chcesz» (Mt 15, 28). Sam jednak nie podszedł do dziecka, lecz dał tej kobiecie moc wypędzenia mnie i musiałem wyjść z tej dziewczyny, a widząc, że on tam pozostaje, przeniosłem się do Betanii. Tam spotkałem jego przyjaciela Łazarza, a widząc, że droga jego życia jest długa, postanowiłem go zmęczyć, porwałem go i przyprowadziłem do ciebie, mój bracie Hadesie. Byłem spokojny, uważając, że nikt go już od ciebie porwać nie może. Tymczasem po czterech dniach on tam przybył, i nie wiem jak to się stało, czy byłeś zmorzony snem, czy też odwiedzałeś inne miejsca, on ci go wyrwał".

Hades: „Czy on jest tym, który wówczas porwał mi Łazarza? Jeżeli to on, to zlituj się nade mną i nie przyprowadzaj go tutaj. On jest potężny, jego głos mnie wówczas przeraził i odebrał wszelką siłę. Nie mogłem znieść jego głosu,czy ty natomiast zamierzasz go zamknąć tutaj? Oby tak się nie stało! Zlituj się nade mną, ale ja nie mogę go przyjąć tutaj. Jeżeli on tu przyjdzie, to wyzwoli tych, których tu mam. Bracie, ja wówczas pozwoliłem, by zgniło ciało Łazarza, mając go przez cztery dni pod swą opieką. Już zaczął cuchnąć, już zaczęły się rozluźniać wiązadła członków jego ciała i w ogóle zapanowałem nad nim. Kiedy jednak on przybył pod moje drzwi i zawołał do niego: «Wyjdź tutaj», ów cuchnący Łazarz wyrwał się z moich rąk, jak lew wychodzący z jaskini na żer, uniósł się jak orzeł tracąc w mgnieniu oka całą swą słabość".

Diabeł: „Ty tchórzu, niegodny męża, to mnie wyrządzono tak wiele zła, a nie zszedłem ze świata, ani też nie zaprzestałem walki z ludźmi, natomiast ty po doznaniu jednej tylko porażki już tchórzysz? Mimo, iż doznałem z jego strony tak wiele zła, nie zaprzestałem nienawidzić ludzi. Kiedy zaś zobaczyłem, że on leczy niemoc ciała bez dotykania go, zająłem się niszczeniem dusz ludzkich poprzez swoje działania. Spotkawszy pewnego młodzieńca imieniem Mateusz i napełniwszy jego serce żądzą bogacenia się, zapanowałem nad nim i zrobiłem go poborcą regionalnych podatków. Ten zaś młodzieniec do tego stopnia mnie słuchał, że łupił i rabował wszystkich, odbierając im nadzieję, bijąc i policzkując, pożerając i pijąc cudzy majątek. Stał się on moim poddanym i cieszyłem się z tego powodu, że tak wspaniale wypełnia moje plany, a i dla siebie zebrał on wiele bogactw. Gdy umieściłem go jako niezawodnego wykonawcę mojej woli w miejscu, gdzie pobiera się podatki, on znów nie wiem skąd przybył, i podchodząc do młodzieńca rzekł do niego: «Pójdź za mną» (Mt 9, 9). Mateusz zaś wezwany jego słowem natychmiast podniósł się oraz opuścił dom i majątek, który pozwoliłem mu z tak wielkim trudem zgromadzić. Nie dał się przekonać nawet rodzicom, lecz słyszał jedynie jego głos, natychmiast poszedł za nim i stał się jego uczniem. Kiedy to zobaczyłem, strasznie się zasmuciłem, że tak dobry sługa oderwał się ode mnie. Lecz mimo to nie zaprzestałem go nienawidzić, przypuszczając, że porwał mi go z miłości do młodego wieku.

I znów powstawszy udałem się w drogę do krainy Jerycha. A gdy tam znalazłem niskiego i prostego człowieka imieniem Zacheusz, wszedłem w niego i postawiłem na czele domu podatkowego. On nieco złagodził mój smutek z powodu straty Mateusza. Uspokoiłem się uważając, że teraz już nikt mi go nie zabierze, ponieważ był on wyjątkowo brzydki i mały. I znów nie wiem, skąd przybył on tam wraz z tłumem. Zacheusz, ponieważ był niski i nie mógł zobaczyć, kto nadchodzi, wszedł na sykomorę, tamten zaś spojrzał w górę, zauważył go i rzekł: «Zacheuszu, zejdź szybko!» (Łk 19, 5). Zacheusz przyjął to z radością, a po zejściu dał natychmiast poczwórną zapłatę każdemu z tych, których wcześniej łupił, połowę zaś swego majątku rozdał biednym, stając się jego przyjacielem, a moim wrogiem. Nie znajdując już miejsca, gdzie mógłbym się udać (wszyscy bowiem moi przyłączyli się do niego), dalej kusiłem grzeszników zachęcając ich: Grzeszcie dalej, nie odstępujcie od swych przyjemności, dopóki nie nadejdzie koniec, a i wówczas niech wam nie zabraknie na to środków. Mówiąc tak i temu podobnie, nakłaniałem ich, by nie zważali na własne dusze i pogrążali się w rozkoszach zła. Ale przyszedł on i zaczął mówić przeciwnie: usprawiedliwiał grzeszników, tym którzy się nawrócą – obiecywał królestwo niebieskie, a tym którzy poczują skruchę – odpuszczenie grzechów i spłacenie długów; do wszystkich zaś wołał: «Pójdźcie wszyscy, którzy pracujecie i obciążeni jesteście, a ja was ochłodzę» (Mt 11, 28). W ten sposób przyciągnął do siebie wszystkich i wszyscy przyłączyli się do niego. Kiedy już nie znajdywałem miejsca, gdzie bym mógł odejść,

przypomniałem sobie dawną przyjaźń i udałem się do moich starych przyjaciół – Żydów, których kiedyś uczyłem czcić cielca. Przypomniałem sobie ich dawne uczucia do mnie i przybywszy do nich podburzyłem ich, wraz z kapłanami przeciwko Niemu. Ty się go więc nie bój, ale przygotuj odpowiednie miejsce, gdzie go zamkniemy".

Hades: „Nie pojąłem chyba dobrze twoich złych słów, które skierowałeś do mnie przeciw niemu. Ale trzymaj się z dala od niego, i nie próbuj go sprowadzać tutaj, bo ja nie mogę go tu przyjąć. Cóż ty masz z nim wspólnego? Co łączy garnek gliniany z saganem? Tak samo cię uderzy i rozbije na kawałki. On wyrządził ci tak wiele zła, zabrał ci tak wielkich pomocników, jak mówisz, celników, zuchwalców, rozpustników, tak iż nie odważyłeś się stanąć przed jego obliczem, ani odezwać się do niego, a teraz chcesz przyprowadzać go tutaj, aby odebrać moją nadzieję i uczynić mnie podobnym do ciebie pozbawionym nadziei? Jeśliby on nie był Synem Bożym, nie czyniłby takich cudów. Jeśliby był tylko człowiekiem, nie mógłby leczyć cielesnych niemocy, ani nakłaniać serca celników i grzeszników do zmiany życia i nawrócenia. Powiedziałeś też, że jednym słowem nakłonił celnika, by opuścił dom podatkowy i poszedł za nim, ty zaś nie odważyłeś się nawet stanąć przed nim, a mnie zachęcasz, bym go zamknął? Dobrze wiem, co o nim mówią prorocy, których mam zamkniętych u siebie, z jaką radością czekają na niego. Wiem też, co po swym przyjściu tutaj obwieścił o nim sam Jan, i dlatego boję się go tu przyjąć".

Diabeł: „Oni wszyscy kłamią, by cię przestraszyć".

Hades: „Lecz nie skłamali w tym, co wcześniej powiedzieli o tobie, co ci uczynił ten, który nazywa się Jezus. Ty sam przyznałeś mi się do tego, pod ręką są zresztą ich słowa, teraz zaś nazywasz ich kłamcami?".

Diabeł: „Masz przecież potężne siły i wygłodniałe wnętrze, którego nikt nie może zaspokoić, a nie możesz przyjąć jeszcze jednego człowieka?".

Hades: „Nie pleć już dłużej głupstw. Wszyscy bowiem, którzy cię opuścili, przyłączyli się do niego. Jasne jest więc, że i ty zamierzasz mnie opuścić i stać się Jego przyjacielem".

Diabeł: „Cały świat przyjąłeś i nie powiedziałeś – dość! Przyjąłeś Abrahama, Izaaka, Jakuba, wszystkich proroków i nie stchórzyłeś, a teraz z powodu jednego człowieka mojego wroga, popadłeś w tak wielkie tchórzostwo i nie chcesz go przyjąć? To ja sprawiłem, że ten człowiek boi się Śmierci. Teraz bowiem, kiedy zrozumiał, że nadchodzi pora jego śmierci, bojąc się mówi ze smutkiem: «Smutna jest dusza moja aż do śmierci?» (Mt 26, 38)".

Hades: „Nie widziałem go, ani też nie pragnę go widzieć. Posłuchaj mnie, a mówię ci prawdę, przestrzegaj moich słów, on tak zmyślnie mówi, abyś upadł przed jego obliczem i aby ci się stało jeszcze coś gorszego. Biada ci

nieszczęsny! Z chęci wyśmiania cię powiedział te słowa. Odejdź od niego i nie walcz z nim".

Diabeł: „Mam potężnych pomocników i nie boję się z nim walczyć. Podobnie usposobieni są Annasz, Kajfasz i Judasz. Oni są moimi wspólnikami. Mamy też przy sobie pozostały tłum Żydów i możemy zrobić z nim, co tylko zechcemy. Ty go jedynie przyjmij!"

Hades: „Idź i czyń co chcesz, wypowiedz wojnę! Jeżeli go zwyciężysz, to przyjmiemy go tutaj, a ty będziesz panował razem z Żydami. Jeżeli zaś zostaniesz pokonany, on przyjdzie tu i wyzwoli tych, których mam w zamknięciu, oraz zwiąże cię razem z Żydami, odda mi was, i razem staniemy się nieszczęśliwi" (385-401).

Mówca objaśnia dalej, że Diabeł udał się do Żydów, by ich podburzać przeciwko Chrystusowi, ci zaś zebrawszy się postanowili go zabić.

C. Męka i śmierć Chrystusa oraz Jego zstąpienie do otchłani

5. ***Homilia o męce Chrystusa***[44] – kolejna mowa z euzebiańskiego cyklu o zstąpieniu Jezusa do otchłani, poświadczona w 47 greckich kodeksach, przez długie lata przypisywana (28 kodeksów) Janowi Chryzostomowi (Saville, 1612; Montfaucon, 1734; Migne, 1860), potem po raz pierwszy Euzebiuszowi z Aleksandrii (= 15 kod.; Thilo, 1832), a nawet Atanazemu Aleksandryjskiemu (= 1 kod.) i biskupowi Ewagriuszowi (1 kod.), by ostatecznie jej autorstwo przyznać tajemniczemu Biskupowi Aleksandrii[45]. Wnet po jej napisaniu dołączono ją, jak zaznaczaliśmy wyżej, do również euzebiańskiej *Mowy o Diable i Hadesie*, przełożono na język łaciński i rozpowszechniono jako całość pt. *De confusione Diaboli*. W swej strukturze homilia ta opisuje krótko najpierw pojmanie Jezusa (ułatwione zdradzieckim pocałunkiem Judasza, Jego osądzenie, biczowanie, cierniem ukoronowanie, skazanie i śmierć na krzyżu, wywołujące dziwne zjawiska na niebie i na ziemi – o czym opowiada chór, a następnie jedyny w tej z euzebiańskich homilii ukazany przebieg zstąpienia Chrystusa do otchłani, wywołujący tam popłoch Szatana i Hadesa oraz

[44] Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia [XVII] de Christi Passione* [CPG 5526], PG 62, 721-724; por. La Piana, *Le rappresentazioni sacre*, s. 95; M. Gronewald, *Kein durchtriebener Räuber (P. Lit. Lond. 245 = Ps-Eusebius, Sermo 17)*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 34 (1979) 22-25; G. Lafontaine, *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la Passion du Seigneur"*, „Le Muséon" 95 (1982) 99-113; Skrzyniarz, *Hades. Recepcja*, s. 62.

[45] Janowi Chryzostomowi por. H. Savilius, *S. Joannis Chrysostomici opera graece*, vol. 7, Paris 1612, 459-462; B. de Montfaucon, *Sancti Patris nostri Johannis Chrysostomici... opera omnia quae exstant*, vol. 11, Paris 1734, 793-796; J. Migne, PG 62, Paris 1860, 721-724; Euzebiuszowi Aleksandryjskiemu por. Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa*, s. 81-91; które kodeksy im ją przypisują zob. Lafontaine, *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la Passion du Seigneur"*, s. 99-101.

ich dramatyczny dialog, do którego dołączają się także Jan Chrzciciel, król Dawid, prorocy, a nawet nawrócony łotr. Na jej wstępie kaznodzieja opisuje również krótko zorganizowane wystąpienie Żydów przeciw Jezusowi oraz Jego pojmanie w Ogrojcu, ułatwione przez zdradziecki pocałunek Judasza. Gest ten z oburzeniem zdaje się przyjmować śledzący nadal akcję zdrajcy chór, który porównuje serią antytez pocałunek Judasza do pocałunku pokutującej Marii Magdaleny:

> „O podstępny, pełen niegodziwości i zguby pocałunku! O gorzki, ściągający na duszę zgubę i piekło pocałunku! Nierządnica całowaniem stóp Pana wyrwała swą duszę z błota, a ten pocałunkiem wymazał się z księgi życia. O filozofio kobiety! O głupoto ucznia! Z całowania stóp Pana cieszą się aniołowie i przygotowują jej koronę, z tego zaś pocałunku radują się szatani, którzy zadzierzgnęli pętlę zguby. «Witaj, Rabbi», szatan się cieszy, ty zaś, Judaszu, smucisz, że zostałeś pozbawiony radości" (721B).

Kaznodzieja opisuje dalej zwięźle oskarżenie Jezusa przez najwyższych kapłanów żydowskich, Jego ubiczowanie, cierniem koronowanie i skazanie na śmierć przez Piłata oraz ukrzyżowanie. W odpowiedzi na to ostatnie znów zdaje się wkraczać chór i porównywać w formie antytez drzewo krzyża z drzewem rajskim:

> „Nosi na głowie koronę cierniową, aby nas uwolnić od rzuconego na nas przekleństwa; na drzewie został ukrzyżowany, aby zniweczył grzech popełniony przez drzewo. Przez drzewo szatan wypędził z raju Adama i przez drzewo Pan uczynił obywatelem raju łotra" (721D).

Myśl chóru uzupełnia kaznodzieja uwagą, że jak Bóg w szóstym dniu uformował ciało Adama i w szóstym dniu wypędził go z raju, tak też Pan w szóstym dniu otworzył raj i wprowadził do niego łotra. Tymczasem szatan widząc co się wokół dzieje w związku ze śmiercią Chrystusa: zaćmienie słońca, drżenie ziemi, pęknięcie zasłony świątyni, pękanie skał, otwieranie się grobów i powstanie umarłych (Mt 27, 51-52) przerażony biegnie do Hadesa:

> **Szatan**: „Biada mi nędznemu! Zostałem ośmieszony! Pomóż mi w biedzie! Zamknijmy wejścia, aby tu nie wszedł! Wzmocnij zasuwy i wszelkimi siłami przeciwdziałajmy, aby go tu nie wpuścić!" (722C).

W odpowiedzi na to wołanie „Hades pobiegł, zamknął drzwi i wzmocnił, jak objaśnia kaznodzieja, żelazne zapory". Tymczasem w otchłani zjawia się poszukujący szatana Chrystus, poprzedzany przez niebieskie Moce, które wołają:

> **Moce**: „Bramy, podnieście swe szczyty i unieście się prastare podwoje, aby mógł wkroczyć Król chwały (Ps 24, 9)".
>
> **Hades** [z wewnątrz]: „Któż jest tym Królem chwały?" (Ps 24, 10).
>
> **Moce**: „To Pan zastępów, On sam jest Królem chwały".

Hades: „Kim jest ten, o którym mówicie? Jeśli jest takim, to czego tutaj szuka? Dlaczego zostawił niebo i zszedł tutaj?"

Moce: „Jest Królem chwały i przychodzi, aby tego, który z powodu buntu został potępiony, związać i przekazać ci oraz wywołać i wyprowadzić od ciebie swoje wojska".

Hades [do szatana]: „Trójgłowy Belzebubie, wyrzutku aniołów, pośmiewisko świętych, chuderlaku, ślepcu, czy ci nie mówiłem, abyś z nim nie walczył? Oto masz teraz to, co ci przepowiedziałem. Co czynisz, nędzniku? On przychodzi, aby cię schwytać i związać, a przez ciebie i ja zostanę jeńcem. Wyjdź, jeśli możesz, stań naprzeciw i walcz z nim. Ja bowiem nie jestem w stanie ci pomóc".

Szatan: „Zlituj się nade mną przynajmniej teraz i nie otwieraj. Broń mnie choć teraz, gdy zostałem ośmieszony. Któż bowiem nie dałby się oszukać tego rodzaju jego słowami, kiedy bojąc się śmierci mówił: «smutna jest dusza moja aż do śmierci» lub kiedy kierował do Ojca błaganie: «Ojcze, jeżeli to możliwe, niech odejdzie ode mnie ten kielich» (Mt 26, 38-39) – te słowa mnie zdradziecko zwiodły".

Hades: „Również ja biedny na ich podstawie podejrzewałem, że on cierpi bojąc się śmierci" (722D - 723A).

Podczas tego rodzaju rozmów Moce niebieskie powtarzały z uporem: „Bramy podnieście swe szczyty i unieście swe prastare podwoje, by mógł wkroczyć Król chwały", „a prorocy słysząc głos Króla chwały cieszyli się i wychwalali Boga". Do akcji włącza się tymczasem przebywający tam Jan Chrzciciel i król Dawid.

Jan: „Czy nie mówiłem wam, że przyjdzie, aby nas wyprowadzić?"

Dawid: „Pozwólcie, aby się wypełniło moje proroctwo. Gdy bowiem byłem jeszcze na ziemi, przewidywałem, że te bramy nie otworzą się łatwo i dobrowolnie, dlatego też mówiłem: «Pan tocząc walkę, bramy spiżowe wyłamał i skruszył żelazne wrzeciądze» (Ps 106, 16)" (723B-C).

Tymczasem w otchłani zjawił się Chrystus, który, jak opowiada dalej kaznodzieja, obalił wszelkie bramy, złamał zasuwy, podeptał piekielne moce, zniweczył bóle śmierci i zmniejszył udręki otchłani. Wówczas to wypełniły się słowa: „Gdzie jest, piekło, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?" (1Kor 15, 55). Zbiegający się zaś prorocy uradowani śpiewali Mu hymny. Pan natomiast schwytawszy szatana związał go nierozerwalnymi pętami i poprowadził go do najniższych czeluści piekła oraz umieścił go w niegasnącym ogniu, gdzie w zamknięciu jęczał i płakał. Do wyprowadzonych zaś z otchłani proroków powiedział: „Chodźcie do raju". Ci zaś uradowani wyszli z otchłani i dziękując Panu za wyzwolenie przybyli do raju, gdzie ze zdziwieniem spotkali łotra:

Prorocy: „Kto cię tu przyprowadził? Kto ci otworzył bramy? Kto to sprawił, że przed nami tu wszedłeś? A może przyszedłeś, by to, co tu jest, zrabować i splądrować? Nie dość ci było rabowania rzeczy ziemskich, czy także niebieskie chcesz rabować? Powiedz nam, kto cię tu wprowadził? Nie zazdrościmy ci, że tu wszedłeś, ale podaj nam powód swego tu przybycia".

Łotr: „Nie z powodu moich czynów tu wszedłem, ale łaskawy i miłosierny Pan mnie tu wprowadził. Nie było we mnie nic dobrego i dlatego Żydzi skazali mnie na śmierć razem z nieśmiertelnym Królem: chcąc mnie zabić, raczej mnie ożywili krzyżując z Chrystusem. Widziałem cuda zdziałane na krzyżu i przypuszczając, że on jest Synem Bożym, zawołałem wielkim głosem: «Panie, wspomnij na mnie, gdy przyjdziesz do swego królestwa» (Łk 23, 42-43). On zaś spełnił zaraz moją prośbę odpowiadając: «Zaprawdę powiadam ci, dziś ze mnę będziesz w raju» oraz dał mi znak krzyża mówiąc: «Weź go i idź do raju, jeśliby ci wejście zagrodził ognisty miecz, pokaż mu ten znak królewski, a otworzy ci bramy». I przyszedłem, ale zaraz mnie spostrzegł miecz ognisty, który strzeże raju i zamknął przede mną bramy. Wówczas powiedziałem: «Przysyła mnie tu Król, który teraz jest ukrzyżowany» i pokazałem mu znak krzyża, a on zaraz mi otworzył. Wszedłem do środka, ale nikogo tam nie znalazłem, a dziwiąc się temu rozważałem: Gdzie jest Abraham, Izaak i pozostały tłum proroków? Gdy tak się zastanawiałem, od strony wschodu zjawiło się dwóch mężów z dawnych dni o przedziwnej postaci i pięknym obliczu, którzy mnie zapytali: «Kim jesteś? Nie jesteś Abrahamem, bo nie nosisz jego kapłańskiego stroju. Nie jesteś też Mojżeszem, bo masz inny głos i język. Kim więc jesteś? Wydajesz się być łotrem, bo twój strój zdradza łotra». Przyznałem się wiec, że jestem łotrem, że Pan raju mnie tu wprowadził, ponieważ byłem towarzyszem jego śmierci, którą za nas poniósł. Ja natomiast zapytałem: «Wy zaś kim jesteście»? Wówczas jeden z nich mi odpowiedział: «Jestem Eliaszem Tesbitą, nie doznałem śmierci, bo zostałem tu przywieziony na wozie ognistym, ten zaś jest Henochem, który słowem Bożym został tu przyniesiony" (724A-C).

Cała homilia kończy się wezwaniem do dziękowania Bogu za łaski odkupienia oraz tradycyjną doksologią.

6. Homilia o pogrzebaniu Bożego Ciała i zstąpieniu Chrystusa do otchłani[46] **–** długo przypisywana Epifaniuszowi z Salaminy († 403), a potem

[46] *Homilia in divini Corporis sepulturam et de Christi adventu in infernum* [CPG 3768], PG 43, 439-463, tłum. R. Sawa (maszynopis); por. La Piana, *Le rappresentazioni sacre*, s. 95-97; H. De Vis, *Homélie cathédrale de Marc patriarche d'Alexandrie*, „Le Muséon" 34 (1921) 179-216 i 35 (1922) 17-48; A. Vaillant, *L'homélie d'Epiphane sur l'ensevelissement du Christ. Texte vieux-slave, texte grec et traduction francaise*, Zagreb 1958; M. Van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain 1980; G. Peradze, *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, III, OC 5 (1930) 86, n. 5 (przypisana Epifaniuszowi, czytana w Wielką Sobotę); G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. I (ST 118) Übersetzungen, Città del Vatica-

Anastazemu Synaicie lub Markowi – patriarsze aleksandryjskiemu, by ostatecznie zostać bez ustalonego autora, bardzo popularna, oraz już w starożytności często liturgicznie wykorzystywana i wielokrotnie tłumaczona na języki wschodnie (na syryjski, armeński, gruziński, arabski, a nawet starosłowiański), której fragment cytowany jest także w *Liturgii Godzin*[47]. Na jej wstępie kaznodzieja posługując się niejako chórem, stara się wprowadzić atmosferę wielkiej ciszy, milczenia i pustki, powstałej po śmierci Chrystusa, oraz zapowiada Jego zejście do otchłani, by uwolnić z niej przebywających tam sprawiedliwych:

> „Co się stało? Wielka cisza spowiła dziś ziemię. Wielkie milczenie i pustka, ponieważ Król śpi: ziemia przeraziła się i uciszyła, bo Bóg zasnął w ciele, a tych, którzy spali na wieki – obudził. Bóg w ciele umarł i zatrząsł się Hades. Bóg zasnął na krótko i wskrzesił tych, którzy byli w otchłani. Gdzież są teraz zamieszki sprzed niedawnego czasu i krzyki, i wrzaski przeciw Jezusowi, o bezbożni? Gdzież ciżby ludu, gdzież wrogie wystąpienia i szyki, broń i włócznie? Gdzież królowie i kapłani, sędziowie i skazani? Gdzież pochodnie, miecze i bezładne wrzaski? Gdzież ludy, butność i niegodziwa straż? Sprzeciwili się kamieniowi węgielnemu – Chrystusowi, lecz sami zostali starci; uderzyli w mocną skałę, lecz sami zostali rozbici i w pianę rozproszyły się ich zamysły […]. Dzisiaj zbawienie dla tych, którzy są na ziemi i tych, którzy od wieków pod ziemią. Dzisiaj zbawienie i dla świata, który jest widzialny, i dla tego, który niewidzialny. Podwójne dziś przyjście Pana, podwójny zarząd, podwójna miłość do ludzi, podwójne zarazem zejście i zniżenie, podwójne nawiedzenie ludzi: z nieba na ziemię, z ziemi zaś pod ziemię schodzi Bóg: otwierają się bramy otchłani. Wy, którzy śpicie od wieków, cieszcie się! Wy, którzy spoczywacie w ciemności i cieniu śmierci, przyjmijcie światłość wielką! Wraz ze sługami Pan; ze zmarłymi Bóg; z umarłymi Życie; z winnymi Niewinny; z tymi, którzy w ciemności – Niezmierzone Światło" (440A-C).

Z kolei mamy opisaną scenę pogrzebania ciała Chrystusa. Kaznodzieja poprzedza ją skierowaną do Piłata prośbą o ciało zmarłego Jezusa: „Pod wieczór przyszedł zamożny człowiek z Arymatei imieniem Józef, udał się do Piłata i poprosił o ciało Jezusa" (Mt 27, 57; Mk 15, 43). W długim przemówieniu zdaje się prosić o rzecz małą, o zwłoki nieznanego człowieka, na co Piłat odpowiada pozytywnie.

> **Józef z Arymatei**: „Sędzio, przybyłem do ciebie, zwracając się z bardzo małą prośbą: Daj mi pogrzebać ciało tego osądzonego przez ciebie Jezusa Nazareńskiego, Jezusa ubogiego, Jezusa bezdomnego, Jezusa powieszonego,

---

no 1944, 357 (przypisana Epifaniuszowi, czytana w Wielką Sobotę); J.M. Sauget, *L'Homéliaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses membra disiecta*, AnBol 88 (1970) 459-460, n. 62 (przypisana Anastazemu Synajskiemu); J.M. Sauget, *Deux Homéliaires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane. Syriaque 569 n. 37*, OCP 27 (1961) 420-421 (przypisana Anastazemu Synajskiemu).

[47] Por. LG II 386-388 (Starożytna homilia na Święta i Wielką Sobotę).

nagiego, skromnego, Jezusa, syna cieśli, Jezusa związanego, [żyjącego] pod gołym niebem, obcego, nie znającego gościny, lekceważonego i powieszonego za wszystkich. Daj mi tego obcego, bo cóż ci przyjdzie z jego ciała? […]. Proszę o zmarłego, znieważonego przez wszystkich, sprzedanego przez przyjaciela, zdradzonego przez ucznia, ściganego przez braci i spoliczkowanego przez sługę. Przybywam z poselstwem po zmarłego, oskarżonego przez tych, którzy zostali przez niego uwolnieni, który napojony został octem, który został zraniony przez tych, których wyleczył, pozostawiony przez uczniów, a nawet opuszczony przez matkę. Proszę, panie, o bezdomnego zmarłego, powieszonego na krzyżu. Nie ma on bowiem na ziemi ani ojca, ani przyjaciela, ani ucznia, ani krewnego, ani grabarza, lecz on jeden jest jednorodzonym [Synem] Jedynego Boga" (445C - 448B).

Chór zaś pełnym powagi głosem opisuje zdjęte z krzyża i leżące na ziemi ciało Chrystusa oraz pyta Józefa, jak urządzi mu pogrzeb, jak namaści i przygotuje Jego ciało do pogrzebania, a także dziękuje i błogosławi go za to:

Chór: „Czy uświadamiasz sobie, Józefie, o co prosiłeś i kogo zabrałeś? Czy poszedłszy pod krzyż, zdjąwszy Jezusa, wiesz, kogo zabrałeś? Czy rzeczywiście wiesz, kogo trzymasz, stawszy się teraz zamożnym? Jakże dokonasz tego najstraszniejszego pogrzebania Boskiego ciała Jezusa? Godne pochwały jest twoje pragnienie, ale jeszcze bardziej godny pochwały jest charakter twojej duszy. Czyż bowiem nie lękasz się niosąc na rękach i Tego, którego lękają się cherubinowie? Albo z jakim lękiem odsłonisz całkowicie płótno z owego Boskiego Ciała! Jakże pobożnie spuszczasz oczy! Czyż nie boisz się, patrząc i odsłaniając naturę ciała Boga, Tego który jest ponad naturą? Powiedz mi Józefie, czy pochowasz, zwracając ciało na wschód, zmarłego – Wschód Wschodów? Czyż także zamkniesz swoimi palcami i w sposób godny oczy Tego, który otworzył nieskalanym palcem oko ślepca? Czyż zamkniesz także usta Tego, który otworzył usta niemowy? Czyż owiniesz także całunem ręce Tego, który sprawił, że wyciągnęły się uschnięte ręce? Czyż również owiniesz w sposób godny zmarłego nogi Tego, który pozwolił poruszać się nieruchomym nogom? Czyż także podniesiesz na mary Tego, który zawołał do paralityka: «Weźmij swoje nosze i chodź». Czyż wylejesz także mirrę na Tego, który rozlał Niebiańską Mirrę na siebie i uświęcił świat; czyż odważysz się także otrzeć ów krwawiący aż dotąd Boski bok Jezusa, Boga, który uzdrowił krwawiącą? Czyż również obmyjesz wodą ciało Boga, który obmył wszystkich i dał oczyszczenie? Jakie zapalisz lampy Prawdziwemu Światłu, które oświeciło każdego człowieka? Jakie zaśpiewasz pieśni pogrzebowe Temu, którego bezustannie opiewa całe Wojsko Niebieskie? Czyż także będziesz ronił łzy nad zmarłym, który je uronił wskrzeszając martwego od czterech dni Łazarza? Czyż użalisz się nad Tym, który wszystkim dał radość i rozproszył smutek Ewy? […].

Błogosławię, Józefie, twoje ręce, którymi oddałeś posługę i dotykałeś jeszcze krwawiących Boskich rąk i nóg Jezusa; błogosławię twoje ręce,

> którymi dotykałeś krwawiącego boku Boga przed niewiernym i godnym pochwały za swoją ciekawość Tomaszem; błogosławię twoje usta, które zostały napełnione w nienasyceniu i zjednoczone z ustami Jezusa, napełnione stamtąd Duchem Świętym; błogosławię twoje oczy utkwione w oczach Jezusa i czerpiące stamtąd światło prawdy; błogosławię twoją twarz, która zbliżyła się do twarzy Boga; błogosławię twoje ramiona, które niosły Tego, który unosi wszystkich; błogosławię twoją głowę, do której przybliżył się Jezus – Głowa wszystkich; błogosławię twoje ręce, którymi podniosłeś Tego, który unosi wszystko" (448C - 449C).

W pogrzebie Jezusa obok Józefa biorą również udział Nikodem, aniołowie i różne Moce niebieskie, które zbiegają się i ze zdumieniem pytają:

> **Moce**: „Cóż to za straszliwe słowo, strach i lęk, i zachowanie? Cóż to za wielkie, niepojęte i niezrozumiałe widowisko? Ten, który w górze dla nas bezcielesnych jest niewidoczny, na dole dla śmiertelnych stał się widoczny. Tego, przed którym z lękiem stoją cherubinowie, Józef i Nikodem grzebią bez lęku. Kiedyż tu zszedł Ten, który Wysokości nie opuszczał? Jakże wyszedł Ten, który pozostaje wewnątrz? Jakże przyszedł na ziemię Ten, który wszystko wypełnia? […]. Jakże Ten, którego nic nie ogranicza, będzie ograniczony grobem? Jakże zamieszka w grobie Ten, który nie opuścił ojcowskiego łona? Jakże wchodzi w bramy lochu Ten, który otworzył bramy raju?" (449D - 452A).

Scena jednak się zmienia i przenosi do otchłani, do której zstępuje Chrystus wraz ze swymi niebieskimi Mocami i aniołami, aby uwolnić uwięzionych tam sprawiedliwych. Zaczyna się jakby zdobywanie otchłani: najpierw prośba o jej otwarcie, a później walka i pokonanie jej władców.

> **Archanioł Gabriel**: „Podnieście, władcy, bramy wasze" (Ps 24, 7).
>
> **Michał**: „Unieście się prastare podwoje" (Ps 24, 7).
>
> **Moce**: „Odstąpcie, niegodziwi odźwierni!"
>
> **Potęgi**: „Bądźcie zniszczone, nierozerwalne łańcuchy!"
>
> **Moce**: „Wstydźcie się, wrodzy nieprzyjaciele! Lękajcie się, niegodziwi tyrani!"
>
> **Zastępy nieba**: „Podnieście, władcy, bramy wasze! Nie otwierajcie, lecz ruszcie je z ich posad, zniszczcie, przenieście, aby się już nie zamknęły; Podnieście, władcy, bramy wasze! Potężny jest bowiem obecny tu Pan i jeżeli chce, może wejść mimo zamkniętych bram, lecz jak zbiegłym niewolnikom nakazuje wam uchylenie odwiecznych bram, ich przeniesienie i rozbicie. Tym którzy u was uchodzą za władców, rozkazuje: Podnieście, władcy, bramy wasze! […]. Jeżeli bowiem aż dotąd źle rządziliście tymi, którzy spoczywają od wieków, już nie ich, ani żadnych innych, lecz tylko was, a nawet was samych nie jesteście władcami. Pojawia się bowiem Chrystus – Brama Niebieska: «Czyńcie drogę

Temu, który wstępuje na zachód, którego imię jest Pan i u Pana są wyjścia przez bramy śmierci» (Ps 66, 5). Wy uczyniliście wejścia; aby uczynić wyjścia On sam się pojawił. Dlatego nie wahajcie się: Podnieście bramy i pospieszcie się: unieście i nie wstrzymujcie się. Jeżeli zaś uważacie, że powinniście zwlekać, zwrócimy się do tych bram sami i z własnej woli" (457A-C).

Komentator w dramatyczny sposób odmalowuje popłoch i przerażenie, jakie wywołały w otchłani pojawienie się Chrystusa i powyższe wołania:

„Usunęły się bramy, rozluźniły się łańcuchy, rozpadły się rygle, opadły zamki, poruszyły się fundamenty więzienia, a wrogie podziemne moce rzuciły się do ucieczki, jedna drugą popychając i wpadając na siebie, wzywając jedna drugą do ucieczki. Przeraziły się, były wstrząśnięte, zatrwożyły się, wpadły w popłoch, zmieniły się, zmąciły się, powstały i osłupiały, stały się bezradne i zadrżały z trwogi. Jeden z władców podziemi stanął z rozdziawionymi ustami, drugi ukrył twarz w kolanach, inny leżał rozciągnięty na ziemi z rozkrzyżowanymi rękami, kolejny znieruchomiał jak martwy, jeszcze inny przerażony był tym cudem, a inny leżał zmieniony, inny wreszcie uciekł do wewnątrz" (457D).

Przerażeni władcy otchłani: „«Któż jest tym Królem chwały» (Ps 24, 8). Kimże jest ten tak wielki, który dokonuje tutaj takich cudów? Któż jest tym Królem chwały, który w otchłani czyni teraz te rzeczy, jakie nigdy się w otchłani nie zdarzyły? Kimże jest ów, który wyprowadza stąd tych, którzy spoczywają tu od wieków? Kimże jest ten, który uwalnia nas, niszczy zuchwałość i siłę nas niezwyciężonych, i wyprowadza z więzienia otchłani tych, którzy byli związani od wieków?"

Moce Pana: „Chcecie się dowiedzieć, niegodziwi tyrani, któż jest tym Królem chwały? «Pan mocny i potężny, Pan potężny, silny i niezwyciężony w bitwach» (Ps 24, 8). On jest tym, który wygnał was i zrzucił ze sklepienia niebieskiego, tchórzliwi i niegodziwi tyrani! On jest tym, który starł w wodach Jordanu głowy wężów waszych. On jest tym, który was przez Krzyż skazał, zatriumfował nad wami i zniweczył. On jest tym, który was związał, przycmił i strącił do otchłani. On jest tym, który was wrzucił w ogień wieczny, do piekła i zniszczył. Nie wahajcie się więc i nie zwlekajcie, lecz pospieszcie się i wyprowadźcie więźniów, których aż dotąd niegodziwie dręczycie; wasza władza została zniszczona; kończy się wasza tyrania; wasza pycha została ograniczona; wasza chełpliwość została wykończona, wasza siła została zdeptana i zniesiona" (460A-C).

W odpowiedzi na to, jak objaśnia komentator, nastąpiło zwycięskie zdobycie i niszczenie otchłani, jej przeszukiwanie i zwalnianie tam uwięzionych:

„Jedni niszczyli więzienie doszczętnie, do fundamentów, inni zaś ścigali wrogie potęgi uciekające z zewnętrznych zakamarków do wewnątrz. A inni

przeszukiwali i przebiegali zakątki, strażnice i lochy. Jedni przynosili Panu jeden od drugiego więzy, inni pętali tyrana nierozwiązywalnymi więzami, jeszcze inni rozwiązywali związanych od wieków; jedni wydawali rozkazy, inni zaś jak najszybciej je wykonywali; jedni poprzedzali biegiem wchodzącego do wewnątrz Pana, inni zaś szli w ślad za nim jako zwycięskim królem i Bogiem. […] wszyscy krzyczeli, czynili wrzawę i byli poruszeni" (460C-D).

Również trzymany w więzach i pilnie strzeżony Adam usłyszał kroki Pana wchodzącego do więźniów i poznał Jego głos, gdy Ten szedł przez więzienie, a zwróciwszy się do wszystkich tam od wieków uwięzionych, zaczął mówić, na co w długim monologu odpowiedział mu Chrystus.

Adam: „Słyszę kroki kogoś wchodzącego do nas; a jeżeli on rzeczywiście uznał za godne tu się pojawić, to my zostaniemy uwolnieni z otchłani. Jeżeli rzeczywiście jego wśród nas zobaczymy, jesteśmy wykupieni z otchłani (zobaczywszy zaś wchodzącego Chrystusa, uderzył się w piersi i z przerażenia zawołał): Pan mój ze wszystkimi"!

Chrystus: „I z duchem twoim! (I wziąwszy go za rękę) Zbudź się, śpiący, i powstań z martwych, objawia ci się Chrystus. Ja, twój Bóg, który z twojego powodu stał się twoim synem, który z powodu ciebie i tych, którzy od ciebie [pochodzą] teraz mówię, z wielką mocą zwracam się do tych, którzy są w więzach: Wyjdźcie!; tym którzy w ciemnościach: Bądźcie oświeceni!; tym którzy leżą: Powstańcie! Tobie rozkazuję: Obudź się, śpiący! Nie dlatego bowiem cię stworzyłem, abyś był trzymany w otchłani jako więzień. Powstań z martwych: Ja jestem Życiem umarłych. Powstań, moje stworzenie, powstań, mój obrazie, stworzony na moje podobieństwo. Zbudź się, idźmy stąd; ty bowiem we mnie, a ja w tobie, stanowimy jedną i nierozdzielną osobę. Z twojego powodu ja, twój Bóg, stałem się twoim synem. Z twojego powodu ja, twój Pan, przyjąłem postać sługi. Z twojego powodu ja, który jestem na wysokościach nieba, zszedłem na ziemię i pod ziemię. Z twojego powodu stałem się jako człowiek bez pomocy, lecz wolny pośród zmarłych. Z powodu ciebie, który wyszedłeś z ogrodu zostałem z ogrodu wydany Żydom i w ogrodzie zostałem ukrzyżowany. Spójrz na plwociny na mojej twarzy, które z twojego powodu przyjąłem, aby cię przywrócić do pierwotnego stanu. Spójrz na ślady uderzeń na moich szczękach, które otrzymałem, aby twoją odmienioną postać przywrócić do mojej podobizny. Spójrz na ślady biczowania na moim grzbiecie, które otrzymałem, aby rozproszyć brzemię twoich grzechów, spoczywające na twoim grzbiecie. Spójrz na moje ręce godnie przebite na drzewie [Krzyża] gwoździami, z powodu ciebie, który niegodnie wyciągnąłeś rękę ku drzewu. Spójrz na moje stopy, przebite gwoździami i przekłute na Krzyżu z powodu twoich stóp, szpetnie biegnących ku drzewu nieposłuszeństwa szóstego dnia, w którym zapadł wyrok trudziłem się o nowe ukształtowanie ciebie i otwarcie raju. Skosztowałem z twojego powodu żółci, aby uleczyć w tobie przez to słodkie pożywienie gorzką przyjemność. Skosztowałem octu, aby zniszczyć

cierpkość twojej śmierci i przeciwny naturze kielich. Przyjąłem gąbkę, aby zmazać rejestr twoich grzechów. Przyjąłem trzcinę, aby podpisać wolność rodowi ludzkiemu. Zasnąłem na Krzyżu i mój bok został przeszyty włócznią z powodu ciebie, który zasnąłeś w raju i wyjąłeś Ewę z [twojego] boku. Mój bok uleczył ból [twojego] boku. Mój sen wydobędzie cię ze snu w otchłani. Moja włócznia powstrzymała włócznię zwróconą przeciwko tobie. A więc zbudź się, ruszajmy stąd. Wróg wyprowadził cię z raju; ja posadzę cię już nie w raju, lecz na tronie niebieskim. Zabroniłem ci dostępu do drzewa, symbolu życia, a oto ja sam, Życie, zjednoczyłem się z tobą. Postawiłem cherubinów, aby ciebie jak niewolnicy strzegli; a [teraz] sprawiam, że cherubiny oddają ci cześć Boską. Kryłeś się przed Bogiem jako nagi; a oto ukryłeś w sobie samym nagiego Boga. Przywdziałeś skórzane okrycie wstydu; a ja będąc Bogiem przywdziałem krwawe okrycie twojego ciała. Dlatego zbudźcie się, wyruszajmy stąd, od śmierci ku życiu, od zepsucia ku niezniszczalności, od cienia ku wiecznemu światłu. Obudźcie się, chodźmy stąd, od bólu ku zadowoleniu, od niewoli ku wolności, od więzienia ku górnemu Jeruzalem, od więzów ku wyzwoleniu, od uwięzienia ku rajskiej rozkoszy, od ziemi ku niebu. Dlatego bowiem umarłem i zmartwychwstałem, aby władać umarłymi i żywymi. Obudźcie się, ruszajmy stąd. Ojciec mój Niebieski oczekuje bowiem zgubionej owcy. Dziewięćdziesiąt dziewięć owiec-aniołów oczekuje na Adama, kiedy powstanie, kiedy wyjdzie i przyjdzie do Boga. Tron cherubinów jest gotowy, słudzy czujni i gotowi, komnata weselna przygotowana, potrawy gotowe. Wieczne namioty i siedziby gotowe. Skarbce dóbr zostały otwarte, Królestwo Niebieskie od wieków jest przygotowane: «ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć» (1Kor 2, 9) dóbr, które oczekują na człowieka" (461A - 464C).

Po tych słowach wstaje Adam wraz z Ewą i tysiącami sprawiedliwych przetrzymywanych od wieków w otchłani i wychodzą z Chrystusem, cała zaś homilia kończy się tradycyjną doksologią.

***

Przyglądając się bliżej zaprezentowanym wyżej wybranym tekstom dramatyzowanych homilii patrystycznych, zwłaszcza tym ostatnim o zstąpieniu Chrystusa do otchłani, odnosimy zapewne wrażenie, że czytamy jakąś *Pasję* Chrystusa, albo oglądamy przedstawiany na scenie jakiś dojrzały dramat pasyjny o Jego męce i śmierci. W tekstach tych bowiem, jakby na scenie, prezentowana jest (choć wschodnia literatura patrystyczna, także liturgiczna, nie pozostawiła nam żadnych przepisów wykonawczych na ten temat) żywa akcja dramatyczna: na tle chóru, który ją komentuje, aprobuje lub potępia, pojawiają się i wymieniają aktorzy, prowadzący między sobą ożywiony pełen ekspresji i wyrażający całą gamę uczuć dialog, a są to w sumie istotne elementy składające się na starożytne pojęcie dramatu, który ongiś zdefiniował Arystoteles,

a w okresie patrystycznym, m.in. w 1. poł. III w. Orygenes, komentując *Pieśń nad Pieśniami*, będącą, jego zdaniem, „pieśnią weselną, napisaną na sposób dramatu" (*nuptiale carmen*; *dramatis in modum conscriptum*) […]. Dramat zaś, który jako sztukę winno się grać na scenach, ma miejsce wówczas, gdy wprowadza się różne osoby, a podczas gdy jedne wchodzą [na scenę], a inne wychodzą, tekst sztuki wypowiadany jest przez różne osoby i kierowany do różnych osób"[48]. Nietrudno zauważyć, że te właśnie elementy (zmiana aktorów, ruch, dialog) przejawiają się wyraźnie w cytowanych fragmentach dramatyzowanych w pełni homilii, które zasadnie można już nazwać zalążkami dramatu chrześcijańskiego; mówimy tu „chrześcijańskiego", bo ich fabuła nie jest zaczerpnięta, jak w dramacie klasycznym z mitologii lub życia codziennego, lecz z Biblii i prawd chrześcijańskich. Przyjmuje się ogólnie, iż zrodził się on na Zachodzie w IX-X w. z dramatu liturgicznego, którego początki wywodzone są znów z liturgicznych tropów łacińskich, a zwłaszcza z tzw. *Troparium Sangalianum*, czyli krótkiego dialogu niewiast z aniołami przy pustym grobie Chrystusa (*Visitatio sepulcri*):

„Kogo, chrześcijanki, poszukujecie w grobie?"
„Ukrzyżowanego Jezusa Nazareńskiego, niebianie".
„Nie ma Go tu, zmartwychwstał, jak zapowiedział,
Idźcie i rozgłaszajcie, że powstał z grobu,
Zmartwychwstał"[49].

Wydaje się jednak, że dramat chrześcijański, zwłaszcza na Wschodzie, zaczął się krystalizować o wiele wcześniej, bo już w patrystycznej homilii dramatyzowanej, której początków należy szukać w Syrii już w IV w. w *memrach*

[48] Por. Origenes, *In Canticum canticorum. Prologus* 1, 1-3 interprete Rufino, PG 13, 61-63, SCh 375, 80-82: „Drama enim dicitur, ut in scaenis agi fabula solet,ubi diversae personae introducuntur et, aliis accedentibus, aliis etiam discedentibus, a diversis et ad diversos textus narrationis expletur", tłum. S. Longosz: *Teoria dramatu w pismach autorów wczesnochrześcijańskich. Wstęp, wybór tekstów, opracowanie i noty*, w: *O dramacie. Od Arystotelesa do Goethego. Poetyki – Manifesty – Komentarze*, red. E. Udalska, Warszawa 1989, PWN, 134; por. tłum. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, 7; zob. też tamże I 1, 1, PG 13, 83C, tłum. S. Kalinkowski, s. 37: „Moim zdaniem Salomon napisał epitalamium, czyli pieśń weselną w formie utworu scenicznego: pieśń tę włożył w usta wychodzącej za mąż Oblubienicy, pałającej niebieską miłością do swego Oblubieńca, którym jest Słowo Boże […]. A zatem Oblubienica zwraca się nie tylko do Oblubieńca, lecz również do dziewcząt, a Oblubieniec przemawia nie tylko do Oblubienicy, lecz również do swych przyjaciół. Na tym właśnie polega to, o czym powiedzieliśmy wyżej – mianowicie, że pieśń weselna została napisana w formie dramatu. Dramatem zaś nazywamy utwór odgrywany na scenie przez różne postacie: jedne wchodzą na scenę, inne wychodzą, a tekst sztuki wypowiadany jest przez różne osoby i skierowany do różnych osób"; zob. L. Perrone, *„The Bride at the Crossroads". Origen's Dramatic Interpretation of the Song of Songs*, EThL 82 (2006) 69-102, spec. 81-85 („Dramatis in modum". The Song of Songs as Play); M.I. Danieli, *Origene lettore del Cantico*, „Nicolaus" 35 (2008) fasc. 2, 99-114.

[49] *Antiphonae cum responsoriis de vigilia sanctissimae Paschae: Ad Invitatorium*, PL 78, 769; por. C. Flanigan, *The Roman Rite and the Origins of the Liturgical Drama*, „University of Toronto Quarterly" 43 (1973-1974) 263-284; Longosz, *Zalążki dramatu chrześcijańskiego*, s. 266-267.

i *sugithach* św. Efrema († 373), a potem Narsaja († 507)[50], a jej popularności i rozkwitu w V-VII wieku[51]. Te zaś wschodnie dramatyzowane homilie o zstąpieniu Chrystusa do otchłani mogły w jakiś sposób wpłynąć (choć niezupełnie treściowo) na wielkanocny cykl zachodniego średniowiecznego dramatu liturgicznego, zwłaszcza na również odprawianą ceremonię prezentowania *descensio ad infernos*; odprawiano ją zazwyczaj przed jutrznią rezurekcyjną: celebrans niosąc krzyż z chorągwią Pańską i śpiewając antyfonę „Cum rex gloriae" udawał się w procesji do zamkniętych drzwi kościoła, w które trzykrotnie uderzał ramionami krzyża, przy wtórze śpiewanej przez lud antyfony „Tollite portas", na znak uwolnienia dusz z czyśćca. W niektórych miejscach (np. w klasztorze benedyktynek w Barking k. Londynu w XV w.) zamykano na ten czas w kaplicy grupę zakonnic lub kleryków, wyobrażających przetrzymywane w czyśćcu dusze zmarłych, których po antyfonie i otwarciu drzwi wprowadzano do kościoła, kierując się z nimi procesjonalnie do grobu z palmami i świecami na znak zwycięstwa nad śmiercią i szatanem[52]. Nieco inaczej, ale chyba bardziej ciekawie i dramatycznie, ceremonia ta, przedstawiana była w homiliach na Wschodzie.

Dla całości problemu wypadałoby tu też zaprezentować bogatą grupę greckich dramatyzowanych homilii o Zwiastowaniu (wybrano 8 homilii), którą ze względu na brak miejsca przedstawimy przy innej okazji. Te jednak, jak zobaczymy, nie znalazły tak bogatego odzwierciedlenia w tematyce zachodniego dramatu liturgicznego (nie stworzono tu też żadnego cyklu zwiastowaniowego), choć i tu można znaleźć pewne ślady jego prezentowania przed lub podczas uroczystej Mszy świętej w samo święto (25 III) w postaci dialogu archanioła Gabriela z Maryją (niekiedy z dodatkiem nawiedzenia św. Elżbiety, czy z wprowadzeniem postaci św. Józefa), ale dopiero w XIII-XIV wieku.

DRAMATIZED PATRISTIC HOMILIES AS ORIGIN OF CHRISTIAN DRAMA

(Summary)

The author of this paper tries to prove that the origins of Christian drama shouldn't be sought in Latin liturgical drama crystalized in 9th and 10th century – as it is commonly accepted – but rather much earlier: in Eastern dramatized patristic homilies of 5th, 6th and 7th century. All fully dramatized homilies of those days are arranged in three groups:

1. The homilies about John the Baptist and the Baptism of Jesus Christ;
2. The homilies about descending of Jesus Christ into the abyss and liberation of those who are righteous from hell;

[50] Por. Longosz, *Półdramatyczne homilie patrystyczne*, s. 422-437.

[51] Por. tenże, *Zalążki dramatu chrześcijańskiego*, s. 270-271.

[52] Por. J. Okoń, *Dramat liturgiczny*, EK IV, Lublin 1983, 186.

3. Homilies about the Annunciation of Blessed Virgin Mary – most numerous texts.

In this article only homilies from group 1 and group 2 are analyzed. The eight most dramatized speeches from these two groups were chosen. From these homilies some fragments or full parts of dialogs are chosen and quoted, as examples of dramatic action, shown in the clearest way (containing the fullness of psychological expression and motion, rhetorically built dialogs of Biblical characters). These parts are explained and commented in the context of the idea of drama proposed by Origen (*Commentarius in Cantica Canticorum. Prologus* 1, 1-3; I 1, 1-2).

From Group 1, the author of this article presents two homilies: *Homilia in Sanctam Theophaniam* (which authorship is mistakenly assigned to St. Gregory the Wonderworker) and *Homilia de baptismo Christi* [CPG 5520] of Pseudo-Eusebius of Alexandria.

From Group 2 six speeches are chosen. Five of them are written by Pseudo-Eusebius of Alexandria. They make specific cycle, known as *Eusebian cycle of descending Christ into the abyss*. This cycle – in its contents and structure – is a rhetorical amplification of apocryphal *Evangelium Nicodemi* (17-27) and *Quaestiones S. Bartholomaei Apostoli* (I 1-9). These homilies are summarized by the author of this paper. These five Eusebian homilies are completed with well-known *Homilia de divini corporis sepultura et de Christi adventu in infernum* [CPG 3768] of anonymous author. This last one is quoted on the Holy Saturday in the *Liturgy of the Hours* (II 386-388). According to some modern authors (i.e. G. La Piana), all these six homilies seem to set up the Christian Passion Drama in three acts (A-C).

The structure of this drama is as follows. At the beginning we have well documented theological introduction about *descensus in inferos*. Then we have three acts with following homilies (first five of them are written by Pseudo-Eusebius of Alexandria):

A. Descending of John the Baptist to the abyss to prepare those who are righteous for the coming of Christ: *Homilia in illud: „Tu es qui venturus es, an alium exspectamus"* [CPG 5521] and *Homilia de adventu Joannis in infernum et de ibi inclusis* [CPG 5522];

B. The Judas' betrayal, imprisonment of Jesus and the dread of rulers of the underworld – Satan and Hades – after they have heard about coming of Christ: *De proditione Judae* [CPG 5523] and *Homilia in Diabolum et Hadem* [CPG 5524];

C. The Passion and Death of Christ and his descending into the abyss: *Homilia de Christi passione* [CPG 5526] and *Homilia in divini corporis sepultura et de Christi adventu in infernum* [CPG 3768].

The numerous and widely presented fragments of dramatized homilies – completed with highly quoted literature of subject – seem to convince clearly, that the origins of Christian drama (reconstructed in unspecified way during the liturgy in the Church) could be reasonably sought as far as in patristic dramatized homily of 6th and 7th century.

Translated by Adam Ziółkowski SDS

Key words: Patristic Homilies, Christian Drama, Ps-Eusebius of Alexandria.

Słowa kluczowe: Homilie patrystyczne, dramat chrześcijański, Ps-Euzebiusz z Aleksandrii.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, ed. M. Adriaen, CCL 14, Tournhout 1957, tłum. W. Szołdrski, wstęp i oprac. A. Bogucki, PSP 16, Warszawa 1977.

Antiphonae cum responsoriis de vigilia sanctissimae Paschae: Ad Invitatorium, PL 78, 769.

Augustinus, *De haeresibus*, ed. L.G. Müller: *The „De haeresibus" of St Augustine*, Washington 1956.

Clemens Alexandrinus, *Stromata Stromata*, ed. L. Früchtel, GCS 52, Berlin 1960, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, I-II, Warszawa 1994.

Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses*, PG 33, 331-1060, tłum. W. Kania, BOK 14, Kraków 2000, 31-318.

Eusebius Emesenus, *Oratio de proditione Judae*, PG 86, 525-536.

Evangelium Bartholomaei I 9-20, ed. J.D. Kaestli – P. Cherex, Apocryphes 1, Turnhout 1993, 27-142, 254-356 (przekład francuski), tłum. R. Bartnicki, oprac. M. Starowieyski: *Zapytania Bartłomieja*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I 2, wyd. 2, 757-775; tekst łaciński ed. U. Moricca, w: tenże, *Un nuovo testo dell'Evangelio di Bartolomeo*, RB 31 (1922) 20-30 (tekst łaciński).

Evangelium Nicodemi pars III, ed. C. Tischendorf: *Evangelium Nicodemi, pars III sive Descensus Christi ad inferos*, w: *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1876, repr. Hildesheim 1966, 323-332; lub ed. H.C. Kim: *The Gospel of Nicodemus*, Toronto 1973, tłum. i oprac. M. Starowieyski: *Ewangelia Nikodema*, cz. III: *Zstąpienie do otchłani*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I 2, wyd. 1, Lublin 1980, 445-451; wyd. 2, Kraków 2003, 653-665.

Filastrius Brixensis, *Diversarum haereseon liber*, ed. F. Heylen CCL 9, Turnhout 1957, 207-324.

Gregorius Magnus, *Registrum epistularum*, ed. D. Norberg, CCL 140, Tournhout 1982.

Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43 (*In laudem Basilii Magni*), PG 36, 493-606, tłum. anonimowe, w: Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 476-523 (Na cześć Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej).

Hieronymus, *Commentarii in Matthaeum*, PL 26, 15-218, tłum. J. Korczak: *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 46, Kraków 2008.

Hieronymus, *Epistula* 121 (*Ad Aglasiam, de quaestionibus XI*), tłum. J. Czuj, ŹMT 63, Kraków 2011, 81-114.

Hippolytus, *De Christo et Antichristo*, ed. N. Bonwetsch – H. Achelis, GCS 1, Leipzig 1897 lub PG 10, 725, tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 17, Kraków 2000.

Homilia in divini Corporis sepulturam et de Christi adventu in infernum, PG 43, 439-463, tłum. LG II, 386-388 (Starożytna homilia na Święta i Wielką Sobotę).

Homilia in sanctam Theophaniam sive de Christi baptismo, PG 10, 1177-1190.

In sancta et magna Parasceve et in sanctam Passionem Domini, PG 62, 721-724

Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 36, PG 57, 414-420, tłum. J. Krystyniacki, ŹMT 18, Kraków 2000, 421-428.
Maximus Turonensis, *Sermo* 61 (*In natalem S. Joannis Baptistae*), PL 57, 653-658.
Origenes, *Commentarium in Evangelium Joannis*, ed. C. Blanc, SCh 120, t. 1 : *Livres I-V*, Paris 1982, tłum. S. Kalinkowski, PSP 28/1, Warszawa 1981, 49-155.
Origenes, *Homilia in I Regum* 28, 3-25, ed. E. Klostermann, GCS 6, Leipzig 1901, 283-294; lub PG 12, 1012-1028.
Origenes, *Homiliae in Lucam*, hrsg. M. Rauer, GCS 49, Leipzig 1958; lub ed. H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, SCh 87, Paris 1962, tłum. S. Kalinkowski, PSP 36, Warszawa 1986.
Origenes, *In Canticum canticorum.* interprete Rufino, PG 13, 37-198; lub ed. O. Rousseau, SCh 37, Paris 1953, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994, 7-189; lub tłum. S. Longosz [fragm. *Prologus* 1, 1-3]: *Teoria dramatu w pismach autorów wczesnochrześcijańskich. Wstęp, wybór tekstów, opracowanie i noty*, w: *O dramacie. Od Arystotelesa do Goethego. Poetyki – Manifesty – Komentarze*, red. E. Udalska, Warszawa 1989, 134.
Praedestinatus, PL 53, 587-672.
Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia [XII] in illud: „Tu es qui venturus es, an alium exspectamus?”*, PG 86, 380-384.
Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia [XIII] de adventu Joannis in infernum et de ibi inclusis*, PG 86, 509-525.
Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia [XIV] de proditione Judae*, PG 86, 525-536.
Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia [XV] in Diabolum et Hadem* (= *Orcum*), PG 86, 383-406.
Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia [XVII] de Christi Passione*, PG 62, 721-724.
Ps-Eusebius Alexandrinus, *Homilia de baptismo*, PG 86, 372-380, tłum. T. Krynicka, w: S. Longosz, *Półdramatyczne homilie patrystyczne*, w: *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa ks. prof. J. Kudasiewicza*, Kielce 1997, 72-75.
Rufinus, *Expositio Symboli*, ed. M. Simonetti, CCL 20, Tournhout 1961, 125-182.
Sophronius Hierosolymitanus, *Oratio* 7 [*Encomium in S. Joannem Praecursorem*], PG 87, 3321-3354.
Vita Eusebii Alexandrini, PG 86, 297-309.

Opracowania

Aldama J.A. De, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris 1965.
Augusti J.C.G., *Eusebii Emeseni oratio in sacrum Parasceves diem e duobus codicibus Vindobonensibus nunc in primum in lucem edita*, Bonn 1820.
Augusti J.C.G., *Eusebii Emeseni quae supersunt opuscula graeca ad fidem codicum Vindobonensium et editionum diligenter expressa*, Elberfeld 1829.
Beeston A.P.L., *The „Quaestiones Bartholomae”*, JTS 25 (1974) 24-127.
Bendinelli G., *Origene e il „descensus ad inferos”*, „Divus Thomas” 104 (2001) 183-210.
Brottier L., *Le prédicateur émule du prophète ou rival de l'acteur?*, CPE 1999, nr 74, 2-19.
Callon P., *Descente du Christ aux enfers*, w: *Catholicisme* III 658-661.
Caperan L., *Le problème du salut des infédeles. Essai historique*, I, Paris 1912, 51-132.
Connell M.F., *„Descensus Christi ad inferos”. Christ's Descend to the Dead*, ThS 62 (2001) 262-282.
Connolly R.H., *The Early Syriac Creed*, ZNW 7 (1906) 202-223.

Dalton J.W., *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18 - 4:6*, Analecta Biblica 23, Roma 1965.
Danieli M.I., *Origene lettore del Cantico*, „Nicolaus" 35 (2008) fasc. 2, 99-114.
Esbroeck M. Van, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain 1980.
Flanigan C., *The Roman Rite and the Origins of the Liturgical Drama*, „University of Toronto Quarterly" 43 (1973-1974) 263-284.
Galot J., *La Descente du Christ aux enfers*, NRTh 83 (1961) 481-482.
Gounelle R., *La Descente du Christ aux enfers*, Paris 2000.
Góźdź K., *„Descensus ad inferos"*, „Communio" 33 (2013) z. 3, 129-140.
Graf G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. I (ST 118) Übersetzungen, Città del Vaticano 1944.
Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, transl. J.S. Bowden, London 1965.
Grillmeier A., *Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung*, ZKTh 71 (1949) 1-23.
Gronewald M., *Kein durchtriebener Räuber (P. Lit. Lond. 245 = Ps-Eusebius, Sermo 17)*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 34 (1979) 22-25.
Gstrein H., *Unedierte Texte zur Geschichte der byzantinischen Osterpredikt*, Wien 1968.
Hall Harris W., *The Descent of Christ*, New York 1996.
Hey O., *Eine Rede über Christi Höllenfahrt*, „Archiv für Lateinische Lexikographie und Grammatik" 14 (1906) 253-268.
Hippolyte [Archimandryta Hipolit], Ἀνεκδότων ἔκδοσις. Δύο λόγοι ἐπ᾽ ὀνόματι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Χρυσοστόμου, „Νέα Σίων" 20 (1925) 752-755
Hryniewicz W., *„Zstąpienie do piekieł" w tradycji wschodniej*, RTK 26 (1979) z. 3, 41-52.
Izydorczyk Z., *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts and Contexts in Western Europe*, Tempee Ariz 1997.
Kaestli J.D., *Où en est l'étude de l'Évangile de Barthelémy*, RB 95 (1988) 5-33.
Kecskeméti J., *Deux caractéristiques de la prédication chez les prédicateurs pseudo-chrysostomiens: la répétition et le discours fictif*, „Rhetorica" 14 (1996) nr 2, 15-36.
Kecskeméti J., *Doctrine et drame dans la prédication grecque*, „Euphrosyne" 21 (1993) 29-67.
Kecskeméti J., *L'homélie dramatisée dans la prédication grecque*, CPE 1999, nr 74, 20-32
Kecskeméti J., *Personnages tragiques et personnages comiques dans les homélies dramatisées des prédicateurs grecs*, „Euphrosyne" 22 (1994) 45-61.
Kelly J.N.D., *Early Christian Creeds*, London 1972, 378-383 (The Descent to Hell).
Kowalski S., *Le problème de la descente du Christ aux enfers dans la I Épitre de S. Pierre*, CT 21 (1949) 42-76.
Kroll J., *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe*, Leipzig – Berlin 1932.
Kroll J., *Zur Geschichte des Spieles von Christi Höllenfahrt*, „Vorträge der Bibliothek Warburg (Leipzig)" 7 (1931) 257-301.
La Piana G., *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina*, Grottaferrata 1912.
Lafontaine G., *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la Passion du Seigneur"*, „Le Muséon" 95 (1982) 99-113.
Lafontaine G., *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la venue de Jean aux enfers"*, „Le Muséon" 91 (1978) 87-104.
Lafontaine G., *La version arménienne du sermon d'Eusebe d'Alexandrie „Sur la trahison de Judas"*, „Le Muséon" 91 (1978) 335-353.
Lafontaine G., *Les homélies d'Eusèbe d'Alexandrie*, Diss., Louvain 1966.

Lochbrunner M., *Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels*, MThZ 9 (1993) 161-177.
Longosz S., *Dramatyzowane homilie o Janie Chrzcicielu i chrzcie Chrystusa*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 65-75.
Longosz S., *I germi del dramma cristiano nella letteratura patristica*, StPatr 31 (1997) 59-69.
Longosz S., *Półdramatyczne homilie patrystyczne*, w: *W posłudze Słowa Pańskiego. Księga Pamiątkowa ks. prof . J .Kudasiewicza*, Kielce 1997, 422-437.
Longosz S., *Struktura Symbolu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła do Soboru Trydenckiego*, red. R. Knapiński, Lublin 1997, 77-98.
Longosz S., *Zalążki dramatu chrześcijańskiego w literaturze patrystycznej*, RH 44 (1996) z. 3, 263-273.
Maas W., *Gott und Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Erlangen 1979.
MacCoull L.S.B., *Who was Eusebius of Alexandria?*, „Byzantinoslavica" 60 (1999) 9-18.
Mai J.A., *Spicilegium Romanum*, vol. 9, Roma 1843.
McCulloch J.A., *The Harrowing of Hell. A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*, Edinburgh 1930.
Mejzner M., *„Zstąpienie do piekieł" w starożytności chrześcijańskiej*, „Communio" 31 (2011) z. 2, 90-108
Montfaucon B. De, *Sancti Patris nostri Johannis Chrysostomici... opera omnia quae exstant*, vol. 11, Paris 1734.
Moricca U., *Un nuovo testo dell'Evangelio di Bartolomeo*, RB 30 (1921) 481-516.
Nersessian S. Der, *An Armenian Version of the Homilies on the Harrowing of Hell*, DOP 8 (1954) 203-224.
Nosol A., *„Zstąpił do piekieł"*, AK 98 (1982) 170-178.
Okoń J., *Dramat liturgiczny*, EK IV, Lublin 1983, 183-188.
Peradze G., *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, III, OC 5 (1930) 80-98.
Peretto E., *Discesa agli inferi*, DPAC I 989-991.
Perkins P., *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, New York 1980.
Perrone L., *„The Bride at the Crossroads". Origen's Dramatic Interpretation of the Song of Songs*, EThL 82 (2006) 69-102.
Pietras H., *Kerygmatyczna treść formuły „Zstąpił do piekieł" u pierwszych Ojców*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, 103-123.
Piotrowski S., *Teologiczne treści formuły „Zstąpił do piekieł"*, „Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku" 18 (1992) 71-77.
Rand E.K., *Sermo de confusione Diaboli*, „Modern Philology" 2 (1904) 261-278.
Rubinkiewicz R., *„Duchy zamknięte w więzieniu". Interpretacje 1P 3, 41 9-20 w świetle Hen 10, 4, 2*, RTK 28 (1981) z. 1, 77-86.
Sauget J.M., *Deux Homéliaires Syriaques de la Bibliothèque Vaticane. Syriaque 569 n. 37*, OCP 27 (1961) 387-421.
Sauget J.M., *L'Homéliaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X. 198 Sup.) et ses membra disiecta*, AnBol 88 (1970) 459-460.
Sauget J.M., *La version arabe de l'homélie „Sur la trahison de Judas" d'Eusébe d'Alexandrie*, „Le Muséon" 92 (1979) 5-23.
Savilius H., *S. Joannis Chrysostomici opera graece*, vol. VII, Paris 1612.
Schulz H.J., *Die „Höllenfahrt" als Anastasis*, ZKTh 81 (1959) 1-66.

Sheerin D., *St. John the Baptist in the Lower World*, VigCh 30 (1976) 1-22.
Simonetti M., *Praecursor ad inferos. Una nota sull'interpretazione patristica di Matteo 11, 3*, „Augustinianum" 20 (1980) 369-371.
Skrzyniarz S., *Hades. Recepcja, sens ideowy i przemiany obrazu pogańskiego boga w sztuce bizantyńskiej*, Kraków 2002.
Starowieyski M., *Wprowadzenie*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I 2, Kraków 2003, 634.
Starowieyski M., *Zapytania Bartłomieja. Wprowadzenie*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, I 2, Kraków 2003, 755-757.
Teixidor J., *La descente aux Enfers chez saint Éphrem*, „L'Orient Syrien" 6 (1961) 25-40.
Thilo T.C., *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa*, Halle 1832.
Vaillant A., *L'homélie d'Epiphane sur l'ensevelissement du Christ. Texte vieux-slave, texte grec et traduction francaise*, Zagreb 1958.
Vis H. De, *Homélie cathédrale de Marc patriarche d'Alexandrie*, „Le Muséon" 34 (1921) 179-216 ; 35 (1922) 17-48.
Wilmart A.– Tisserant E., *Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélémy*, RB 10 (1913) 161-190, 321-368.
Zając R.– Dola T., *Zstąpienie Chrystusa do otchłani*, EK XX 1485-1488.
Zellinger J., *Studien zu Severian von Gabala*, Münsterische Beiträge zur Theologie 8, Münster 1926, 142-146.

Barbara MILEWSKA-WAŹBIŃSKA*

POEZJA RELIGIJNA W KRĘGU MNICHÓW ZAKONU GROBU BOŻEGO W POLSCE – *GEMMAE SACROSANCTAE CRUCIS* JAKUBA PAWŁA RADLIŃSKIEGO

W 1. poł. XVIII wieku w Zakonie Bożogrobców w Miechowie rozpoczął się czas reform i starań o przywrócenie Zgromadzeniu dawnej, a w mijającym stuleciu nieco przyćmionej, świetności[1]. W latach 1744-1765 prepozytem generalnym Zakonu był Jakub Paweł Radliński (ca 1684-1762), który w młodości uczył się w kolegium jezuickim, potem studiował w Krakowie filozofię i teologię, a swą naukę zakończył stopniem doktora teologii[2]. Radliński był również historykiem Zakonu i płodnym pisarzem. Pisał zarówno poetyckie utwory okolicznościowe i religijne, jak i dzieła z zakresu teologii. Był autorem kilku pism o Grobie Bożym. Radliński przez wiele lat prowadził też kronikę parafii, a potem kronikę klasztoru miechowskiego. O jego erudycji, a zarazem silnych związkach z klasztorem, świadczy opracowanie łacińskich sentencji, które funkcjonowały jako inskrypcje zdobiące bibliotekę miechowską. Upodobanie do łączenia słowa z formą architektoniczną czy plastyczną znajduje wyraz także w dziełach literackich Radlińskiego. Jedną z jego obszerniejszych, bo liczących ponad 200 stron, książek było wydane w 1748 r. w Krakowie w liczbie 800 egzemplarzy dzieło *Corona urbis et orbis*, zawierające inskrypcje i wiersze poświęcone warszawskiej Bibliotece Załuskich[3]. Podobną epizodyczną strukturę mają też inne zbiory autorstwa Radlińskiego. Poniżej zostanie omówiony jeden z nich.

Dzieło zatytułowane *Gemmae Sacrosanctae Crucis Domini Nostri Jesu Christi* (Klejnoty Najświętszego Krzyża Pana Naszego Jezusa Chrystusa) jest

* Prof. dr hab. Barbara Milewska-Waźbińska – profesor zwyczajny w Zakładzie Studiów nad Renesansem w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego; e-mail: wazbinska@uw.edu.pl.

[1] Por. Z. Pęckowski, *Bożogrobcy w Polsce*, EK II 879-881.

[2] Por. R. Skrzyniarz, *Radliński Jakub Paweł*, EK XVI 1092-1093; J. Kozłowski, *Radliński Jakub Paweł*, PSB XXIX 708.

[3] Por. B. Milewska-Waźbińska, „*Corona urbis et orbis" Jakuba Pawła Radlińskiego. Uwagi o poetyckim pomniku wystawionym Bibliotece Załuskich*, „Rocznik Biblioteki Narodowej" 33-34 (2001) 57-66.

mało znane i do tej pory nieopracowane[4]. Książka wydana została w 1755 r. w Krakowie w oficynie typografa królewskiego Michała Dyaszewskiego. Na odwrocie strony tytułowej w ozdobny fryz roślinny wpisano epigramat. Dyaszewski ozdabiał w ten sposób także inne wydawane przez siebie książki – ten sam fryz pojawia się np. na stronie tytułowej dzieła Radlińskiego zatytułowanego *Fundamenta scientiarum, seu principia et axiomata, partim philosophica, partim theologica* wydanego w 1753 roku.

Wspomniany epigramat rozpoczynający *Gemmae Sacrosanctae Crucis* zawiera trzy dystychy elegijne i poprzedzony jest mottem zaczerpniętym z listu św. Pawła do Galatów (Ga 6, 14): „Mihi autem absit gloriari, nisi in Cruce Domini Nostri IESV[5] Christi, per quem mihi mundus Crucifixus est et ego mundo”[6]. Epigramat stanowi wierszowany komentarz do tego listu:

„Quod Crucis ignitus dicebat PAULUS amator,
Haec ego cum PAULO profero, corde sono:
Absit ab ore meo vesani gloria mundi!
Crux JESU Christi, gloria tota mei!
Perque Crucem mundus, mihi Crucifxus in aevum!
Et per Eam mundo, sim Crucifixus ego”[7].

Cały tekst zamieszczony na odwrocie strony tytułowej, składający się z cytatu biblijnego i z epigramatu pełniącego funkcję wierszowanego komentarza, stanowi rozbudowane motto do dzieła, w którym autor będzie oddawać cześć Świętemu Krzyżowi. Temat ten bez wątpienia bliski był Radlińskiemu, gdyż sam jako członek Zgromadzenia nosił oznakę religijną w formie krzyża. Warto dodać, że wspomniana rozbudowana postać motta, na którą składa się cytat i epigramat, przypomina konstrukcję stemmatyczną, często w tym właśnie miejscu umieszczaną w ramie wydawniczej druków staropolskich[8]. Stemmat, czyli wiersz na herb, zawierał wprawdzie zazwyczaj rysunek godła, ale istniały też kompozycje heraldyczne ryciny pozbawione. Wiersz nawiązujący do

[4] Por. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 26, Kraków 1915, 32-33.

[5] W cytatach łacińskich zachowano pisownię starodruku.

[6] Ze względu na czas powstania dzieła, cytaty biblijne podano w przekładzie staropolskim, a nie współczesnym. W tłumaczeniu Jakuba Wujka wers ten brzmi: „A ja, nie daj Boże, abym się chlubić miał, jedno w krzyżu Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego mnie świat jest mi ukrzyżowan, a ja światu”. Tekst za: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Warszawa 1999, 2284-2285.

[7] „Co Paweł gorliwie miłujący Krzyż mówił,
To ja z Pawłem z serca głoszę:
Niech na ustach moich nie będzie chluby szalonego świata!
Krzyż Jezusa Chrystusa całą mą chlubą!
Przez Krzyż świat niech zostanie ukrzyżowany dla mnie na wieki!
I przez Ten niech ja będę dla świata ukrzyżowany”, tłum. własne.

[8] Por. najnowsze opracowanie na ten temat: B. Czarski, *Stemmaty w staropolskich książkach, czyli rzecz o poezji heraldycznej*, Warszawa 2012.

wizerunku herbowego opiewanej osoby, miasta, czy instytucji, był czasami wzbogacany o motto, czyli sentencję właściwą emblematom[9]. W książce Radlińskiego nie ma, jak wyżej wspomniano, spodziewanej ryciny, ale mowa jest o znaku Chrystusa, czyli o Krzyżu, który jest godłem Bożogrobców. Omawiany epigramat przybiera zatem postać stemmatu na znak Krzyża.

Rozważania na temat domyślnych motywów ikonograficznych w kontekście omawianego utworu mają o tyle sens, że w pełnym tytule dzieła[10] i w dalszej treści pojawia się słowo „figura", które kieruje czytelnika w stronę symbolicznej interpretacji materii biblijnej opisywanej przez autora.

Na karcie A2 książki Radlińskiego znajduje się wiersz dedykacyjny (*carmen dedicatorium*) pisany w dystychach elegijnych, który nie jest jednak skierowany do żyjącego dostojnika, jak to ma miejsce w dawnych publikacjach, ale do Chrystusa. Autor nawiązuje w swym utworze najpierw do pism św. Tomasza, stwierdzając, że nagrodą dla Akwinaty był sam Jezus. Radliński, zgodnie z toposem afektowanej skromności mówi, że jego dzieło nie jest godne chwały Chrystusa, że nie ma w nim wielu mądrości i błyskotliwych sformułowań, ale że z całego serca dedykowane jest Panu. Oświadczając dalej, że nie oczekuje żadnej wymiernej nagrody poza samym Chrystusem, pisze (k. A2): „Tu mea sis merces, meta, Corona, Salus"[11]. Warto zwrócić uwagę na te słowa, gdyż zwyczajowo celem utworów dedykacyjnych, którymi dawni autorzy poprzedzali główny tekst, było oczekiwane wsparcie ze strony osób, do których kierowano wstępy.

Drugi utwór dedykacyjny znajdujący się na kartach A2v-A4 omawianej książki, autor przypisuje Matce Boskiej – Królowej zarówno Nieba, Ziemi, jak i Polski. Wiersz składa się z trzech części. Pierwszy fragment poświęcony jest arcybiskupowi Maciejowi Łubieńskiemu herbu Pomian, który zanim został prymasem, był w latach 1617-1627 generałem miechowskich Bożogrobców, a także autorem *Constitutiones Capitulorum generalium Miechoviensium ordinis canonicorum Regularium*. Radliński wspomina zasługi generała Łubieńskiego dla klasztoru miechowskiego, mówi między innymi o powiększeniu przez niego biblioteki. Pamięta też o zasługach prymasa dla klasztoru Jasnogórskiego, na przykład o fundacji kaplicy Matki Boskiej. Radliński stwierdza, że on sam nie jest w stanie wznieść podobnej świątyni, ale chciałby zadedykować Maryi swój utwór o Świętym Krzyżu, czyli tytułowe klejnoty (*Gemmae*). W tej części dedykacji autor wspomina opłakiwanego przez Matkę Syna ukrzyżowanego i stwierdza, że skoro Krzyż był miłością Maryi, to on powierza Jej swoją książeczkę o Krzyżu.

---

[9] Por. tenże, *Lemmata w staropolskich konstrukcjach stemmatycznych jako przejaw hybrydyzacji gatunkowej*, „Terminus" 14 (2012) 157-178.

[10] Pełny tytuł dzieła Radlińskiego brzmi: *Gemmae Sacrosanctae Crucis, Domini Nostri Jesu Christi, ex amplissimo Sacrae Scripturae mari collectae, seu Figurae, et Prophetiae, de Eadem S. Cruce, et Innocentissima Passione ex Libris Veteris et Novi Testamenti, desumptae, sermone ligato descriptae*.

[11] „Ty jesteś moją nagrodą, celem, Uwieńczeniem, Zbawieniem", tłum. własne.

Drugi wiersz w tej części utworu dedykacyjnego poświęcony jest Obrazowi Matki Boskiej, który czci nie tylko Częstochowa, lecz także cała Polska i inne królestwa. Trzeci utwór już w swym tytule odnosi się do Niepokalanego Poczęcia (*Pro Immaculata Conceptione Beatissimae Virginis Mariae*). Tekst ten opatrzony został mottem z psalmu 88 według numeracji Wulgaty w wersji: „Quis est homo, qui vivet et non videbit mortem, eruet animam suam de manu inferi?”[12] (Ps 88[89], 49). W pierwszych słowach wiersza zawarta jest refleksja o marności życia ziemskiego i słabości ciała człowieka. Autor odnosi się następnie do postaci Maryi, która, choć obdarzona śmiertelnym ciałem, miała niepodległą śmierci duszę. Nieskalana grzechem pierworodnym tak, jak inni śmiertelnicy, lśni czystym blaskiem. Utwór kończy następujący dystych:

„Hanc animae mortem, quae nescis tota MARIA,
Et mea mens, labis nesciat arte mori”[13].

W słowach tych dostrzec można aluzję do pradawnej modlitwy rozpoczynającej się od słów:

„Tota pulchra es, Maria.
Et macula originalis non est in te”.

Fragment nawiązuje jednocześnie do Pieśni nad pieśniami, gdzie w rozdziale 4,7 czytamy: „Tota pulchra es, sponsa mea, et macula non est in te”[14].

Kolejnym elementem należącym do ramy wydawniczej książki Radlińskiego, wprowadzonym zaraz po wyrażeniu zgody na druk („approbatio ordinaria”), jest umieszczona na kartach B-B2v przedmowa do łaskawego czytelnika („Praefatio ad benevolum Lectorem”). Autor wyjaśnia w niej genezę swego dzieła, wspominając dwa symbole zakonu Bożogrobców. Pierwszym z nich jest Święty Krzyż, drugim Grób Pański. Radliński dochodzi do wniosku, że skoro o tym drugim opublikował już cztery dzieła, to swą nową książkę pragnie poświęcić Krzyżowi. W dalszych partiach przedmowy uzasadnia podjęcie tej tematyki. Po pierwsze przypomina, że to jego Zakon jako pierwszy zaczął nosić na płaszczu znak Krzyża, opowiada dalej, że Bożogrobcy opiekowali się grobem Chrystusa i drzewem Krzyża Świętego, czyli największymi relikwiami chrześcijan. Drzewo Krzyża towarzyszyło krzyżowcom podczas wypraw do Ziemi Świętej w obronie Grobu Pańskiego. Mówi, że zakonnicy przez 900 lat strzegli Krzyża Chrystusowego. Przypomina następnie, że zakon ustanowił święta ku czci Krzyża. Stwierdza dalej, że to św. Helena matka zarówno Konstantyna Wielkiego, jak i Zakonu, powierzyła Bożogrobcom opiekę nad

[12] W przekładzie Jakuba Wujka: „Któryż jest człowiek, który żyć będzie, a nie ogląda śmierci, wyrwie duszę swą z ręki piekielnej?”, por. *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka*, s. 1130.

[13] „Tej śmierci duszy, jak cała nie znasz Maryjo,
I moja myśl, niech nie zazna klęski śmierci”, tłum. własne.

[14] W przekładzie Jakuba Wujka: „Wszytka jesteś piękna, przyjaciółko moja, a nie masz w tobie zmazy”. Tekst za: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka*, s. 1294.

Krzyżem. Przypomina też, że Zakonowi podlegają liczne kościoły pod wezwaniem św. Krzyża. Zaznacza, że w kościele w Miechowie przechowywane są dwa fragmenty drzewa św. Krzyża. Skoro istnieje aż tyle powodów – konkluduje Radliński – aby uczcić Krzyż, to wydaje się oczywiste, że i on postanowił napisać dzieło na ten temat. Autor tłumaczy, że dla wyrażenia większej chwały Krzyża opracował wybrane cytaty z Pisma Świętego, dzieł patrystycznych i teologicznych w mowie wiązanej. Na zakończenie Radliński przedstawia strukturę swej pracy i wyróżnia jej dwie części. W pierwszej opracował tematy i symbole zaczerpnięte z Pisma, najpierw ze Starego, potem z Nowego Testamentu, w drugiej zajmuje się przepowiedniami na temat św. Krzyża.

W pierwszej części książki zawarto w sumie 84 epigramaty napisane w dystychach elegijnych, przy czym 77 wierszy dotyczy Starego Testamentu, a 7 Nowego. Każdy wiersz nazwany „figurą" poprzedza tytuł odnoszący się do symbolu biblijnego, np. „Lignum Vitae et Scientiae", „Flammeus gladius atque versatilis" czy „Baculus Jacob." Po tytule następują cytaty z Biblii oraz przywoływani są autorzy, którzy wypowiadali się na temat danego symbolu. Zamykający kompozycję epigramat, liczący od kilku do kilkunastu dystychów, stanowi odautorski komentarz.

W drugiej części książki znajduje się 49 utworów nazwanych „Prophetiae". Autor nie opatrzył tym razem epigramatów tytułowym mottem, ale jedynie obszernymi cytatami i komentarzami. Całość dzieła wieńczy osobny utwór, zawierający dwa epigramaty i zatytułowany *Carmen pro Immaculata Conceptione*. Obydwa wiersze zawierają po cztery dystychy i opatrzone są mottem. Pierwsze motto zaczerpnięto z psalmu 131, drugie z Księgi Mądrości. Na zakończenie czytelnik ma możliwość zapoznania się z wyrażoną przez autora deklaracją wiary („Protestatio authoris") i z epigramatem zatytułowanym *Finis*:

"In folio finis Crucis est, vel meta loquendi,
Finis at in nullis cordibus, esto Crucis!"[15]

Na końcu jako kolejny element zamykający ramę wydawniczą wydawca dodał jeszcze cykl epigramatów chwalących samo dzieło i jego autora. Twórcą tego cyklu był Mateusz Bujdecki. Ciekawe są zawarte na stronach 167-168 refleksje metaliterackie zakończone epigramatyczną pointą:

"Omnia iura Crucis scribit sermone ligato,
Author et eximio carmine quaeque notat.
Cur oratorum verbis linguaque soluta
Non usus? Fluido rhetoricoque stylo?
Crux Christo Christusque Cruci fuit ante ligatus,
De cruce nonne decet verba ligata loqui?"[16]

[15] „Na karcie jest zakończenie Krzyża, czyli koniec wypowiedzi,
ale w żadnym sercu niech Krzyż nie zazna kresu", tłum. własne.

[16] „O wszystkich zasadach Krzyża autor pisze mową wiązaną
i ukazuje je we wspaniałej pieśni.

Ostatni epigramat z tego cyklu nosi tytuł *Votum Authori*. Pojawia się w nim życzenie skierowane do autora, aby klejnot Krzyża („gemma Crucis") zawsze go zdobił, a w chwili śmierci był pomocą i poprowadził do gwiazd przez bramy Jeruzalem Niebieskiej. Książka *Gemmae Sacrosanctae Crucis* zaopatrzona jest na końcu w spis treści oraz w erratę.

Omawiane dzieło wyrasta z obowiązującej w pierwszej połowie XVIII wieku praktyki literackiej. Należy przypomnieć, że w epoce, w której żył i tworzył jego autor, teksty łacińskie często opatrywano uczonymi komentarzami, w których zawierano cytaty z dzieł teologicznych. Czerpano je często nie bezpośrednio ze źródeł, ale z wszelkiego rodzaju kompendiów i antologii. Jednym z popularniejszych łacińskich dzieł o charakterze encyklopedycznym w czasach Radlińskiego była *Polyanthea Sacra,* autorstwa Andreasa Spannera, księga zbierająca pod różnymi nagłówkami cytaty z Biblii i komentatorów Pisma Świętego. Okazuje się, że również autor *Gemmae Sacrosanctae Crucis* uległ ówczesnej praktyce literackiej i sięgnął do tej encyklopedii. Otóż jedną z części swego dzieła Spanner poświęcił Krzyżowi („Titulus XLIII. Crux"). Znajdujemy w niej podtytuł „Baculus Jacob.", a poniżej cytat z Księgi Rodzaju oraz fragment z oracji *De Exaltatione Sanctae Crucis* św. Andrzeja z Krety. Zapis w *Polyanthea Sacra* przybiera następującą formę: „In baculo meo transivis Jordanem. Gen. 32,10. Crucis typus fuit Patriarchae Jacob virga, cum transivit Jordanem. Andreas Cret. Or. I de exalt. S. Cruc."[17] Jeśli porównamy ten ustęp z komentarzem Radlińskiego znajdującym się na stronie 14 *Gemmae Sancti Crucis*, to okaże się, że zapis jest niemal identyczny, a tym samym staje się oczywiste, że Radliński korzystał z dzieła Spannera.

Do inwencji Radlińskiego należy natomiast umiejętne połączenie znanych symboli religijnych z własnym komentarzem poetyckim. Łatwość tworzenia łacińskich dystychów oraz umiejętność celnego pointowania myśli, zgodnie z konwencją gatunku epigramatycznego, dowodzą niejakiego talentu. Wspomniany epigramat poprzedzony lemmą „Baculus Jacob." i umieszczony na stronie 15 Radliński kończy następującą pointą:

"Et nos si volumus barathri superare furores,
In baculo Sanctae bella gerenda Crucis"[18].

Gemmae Sacrosanctae Crucis Jakuba Pawła Radlińskiego to utwór o wymowie religijnej, dostosowanej w swej formie do upodobań ówczesnego odbiorcy. Całość wraz z cyklem Bujdeckiego składa się z bez mała 150 krótkich

Dlaczego nie posłużył się słowami mówców i mową niewiązaną?
Luźnym stylem retorycznym?
Krzyż był kiedyś związany z Chrystusem, a Chrystus z Krzyżem.
Czyż nie należy mówić o krzyżu mową wiązaną?", tłum. własne.

[17] A. Spanner, *Polyanthea Sacra: Ex universae Sacrae Scripturae Utriusque Testamenti figuris, symbolis, testimoniis… collecta*, I, Venetiis 1741, 408.

[18] „I my jeśli chcemy pokonać szał piekielny,
musimy toczyć wojny w imię łaski Świętego Krzyża", tłum. własne.

wierszy należących do niezwykle popularnego w dobie nowożytnej gatunku epigramatycznego. Epigramat często stanowił część kompozycji emblematycznej, na którą oprócz wiersza składało się motto (lemma) oraz obraz (pictura). Podobieństwo utworów Radlińskiego, zwłaszcza tych zamieszczonych w części pierwszej i nazwanych *figurae*, do kompozycji słowno-obrazowych, nie wydaje się przypadkowe. Nawiązując do tradycyjnej symboliki związanej ze świętym Krzyżem, autor celowo odwołuje się do dobrze znanych źródeł ikonograficznych, w których wykorzystywane były wspominane przez niego symbole. Podobny charakter mają utwory zawarte w wymienionym na początku innym zbiorze tego samego autora, a mianowicie w książce *Corona urbis et orbis*. Znajdują się tam wiersze nawiązujące do popularnych motywów ikonograficznych takich, jak planety, żywioły, pory dnia, kamienie szlachetne, kwiaty. Natomiast zawarte w *Gemmae Sacrosanctae Crucis* epigramaty związane są nie z naturą, ale z symbolami biblijnymi. Tym samym udało się Jakubowi Pawłowi Radlińskiemu w dziele o Świętym Krzyżu pokazać, jak ważną rolę w pośrednictwie między Bogiem a człowiekiem odgrywa symbol.

RELIGIOUS POETRY IN THE MONASTIC CIRCLE OF THE ORDER OF THE HOLY SEPULCHRE IN POLAND – *GEMMAE SACROSANCTAE CRUCIS* BY JAKUB PAWEŁ RADLIŃSKI

(Summary)

Jakub Paweł Radliński was a General of the Order of the Holy Sepulchre in Miechow between 1744-1765. In 1755 he published in Krakow a religious book *Gemmae Sacrosanctae Crucis Nostri Domini Jesu Christi* (Jewels of the Sacred Cross of Our Lord Jesus Christ). It is a collection of nearly 150 Latin epigrams preceded by lemmas. The work consists of two parts. In the first section the author develops themes and symbols (figurae) drawn from Scripture, both from the Old, and from the New Testament. The second part contains predictions (prophetiae) on St. Cross. The poems are related to emblems, which were popular in the first half of the eighteenth century. Radliński's Latin book is worth reminding because of its religious and literary values.

Key words: The Order of the Holy Sepulchre, Jakub Radliński, Latin religious poetry.

Słowa kluczowe: Bożogrobcy, Jakub Radliński, łacińska poezja religijna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 roku. Transkrypcja typu „B" oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Warszawa 1999.

Fundamenta Scientiarum, Seu Principia et Axiomata, partim Philosophica, partim Theologica / suis explicationibus a M. Jacobo Paulo Radlinski [...] illustrata, Cracoviae 1753, Typis Michaelis Dyaszewski.

Gemmae Sacrosanctae Crucis Domini Nostri Jesu Christi ex [...] Sacrae Scripturae mari collectae. Seu figurae et prophetiae [...] ex libris Veteris et Novi Testamenti desumptae. Sermone ligato descriptae per [...] Jacobum Paulum Radliński [...] ordinis Canonicorum Regularium [...], Cracoviae 1755,Typis Michaelis Dyaszewski.

Polyanthea sacra: ex universae Sacrae Scripturae utriusque Testamenti figuris, symbolis, testimoniis necnon e selectis Patrum, aliorumque authorum ... collecta / labore et studio R.P. Andreae Spanner, Tomus primus, Venetiis 1741, ex Typographia Balleoniana.

Opracowania

Czarski B., *Lemmata w staropolskich konstrukcjach stemmatycznych jako przejaw hybrydyzacji gatunkowej*, „Terminus" 14 (2012) 157-178.

Czarski B., *Stemmaty w staropolskich książkach, czyli rzecz o poezji heraldycznej*, Warszawa 2012.

Estreicher K., *Bibliografia polska*, t. 26, Kraków 1915, 32-33

Kozłowski J., *Radliński Jakub Paweł*, PSB XXIX 708.

Milewska-Waźbińska B., *„Corona urbis et orbis" Jakuba Pawła Radlińskiego. Uwagi o poetyckim pomniku wystawionym Bibliotece Załuskich*, „Rocznik Biblioteki Narodowej" 33-34 (2001) 57-66.

Pęckowski Z., *Bożogrobcy w Polsce*, EK II 879-881.

Skrzyniarz R., *Radliński Jakub Paweł*, EK XVI 1092-1093.

Ks. Leszek MISIARCZYK*

CZY EWAGRIUSZ Z PONTU ZOSTAŁ RZECZYWIŚCIE POTĘPIONY?

1. Wstęp. Nie ulega wątpliwości, że w XX w. jesteśmy świadkami wielkiego rozwoju badań nad pismami Ewagriusza z Pontu i jego nauczaniem. Spośród wielu wydarzeń, cztery, jak się wydaje, odegrały kluczową rolę i wprowadziły te badania na nowe tory. Pierwsze to krytyczne wydanie w języku greckim przez państwo Claire i Antoine Guillaumont i Paul'a Gehin'a w słynnej serii *Sources Chretiénnes* traktatów Mnicha z Pontu, takich jak *Practicus*[1], *Gnosticus*[2] i *De malignis cogitationibus*[3], a także *Scholia in Proverbia*[4] i *Scholia in Ecclesiasten*[5]. Inne pozostają nadal dostępne dla badaczy tylko w wersji Jacques'a P. Migne'a, która jak wiemy, pozostawia wiele do życzenia. Drugie, to nieznana w przeszłości duża liczba odkrytych dzieł Mnicha z Pontu lub ich fragmentów w tłumaczeniach orientalnych, na język syryjski i armeński. O wiele wcześniej niż edycja tekstów Ewagriusza w języku greckim, bo już w 1907 r., Sarghissean, mechitarysta z San Lazaro dei Armeni w Wenecji, opublikował tom jego tekstów w tłumaczeniu armeńskim. Wilhelm Frankenberg wydał już na początku XX w. wersję syryjską niektórych traktatów Ewagriusza, np. *Antirrheticus* wraz z ich retranslacją na język grecki[6]. Tłumaczenia na język syryjski i armeński okazały się bardzo ważne z dwojakiego powodu: umożliwiały dostęp do tekstów Ewagriusza, które zaginęły po grecku oraz pozwalały zidentyfikować jego teksty zachowane po grecku, ale pod imieniem innych autorów, np. Nila z Ancyry[7]. Po trzecie, Claire i Antoine Guillaumont

* 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. Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le Moine*, ed. C. Guillaumont – A. Guillaumont, t. 1-2, SCh 170-171, Paris 1971.

[2] Por. Évagre le Pontique, *Le Gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science*, ed. C. Guillaumont – A. Guillaumont, SCh 356, Paris 1989.

[3] Por. Évagre le Pontique, *Sur les pensées*, ed. P. Géhin – C. Guillaumont – A. Guillaumont, SCh 438, Paris 1998.

[4] Por. Évagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes*, ed. P. Géhin, SCh 340, Paris 1987.

[5] Por. Évagre le Pontique, *Scholies à l'Ecclésiaste*, ed. P. Géhin, SCh 397, Paris 1993.

[6] Por. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912.

[7] Por. bibliografia wydań wszystkich tekstów w językach oryginalnych i w tłumaczeniu na język polski w: L. Nieścior, *Bibliografia*, w: *Ewagriusz z Pontu. Pisma ascetyczne*, t. 1, ŹM 18,

odkryli, oprócz znanej dotychczas, drugą wersję syryjską *Kephalaia Gnostica*, wskazując, że to właśnie ona jest autentyczna[8]. Kilka lat później A. Guillaumont opublikował dwie wersje syryjskie *Kephalaia gnostica* w tomie *Patrologia Orientalis* pt. *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*, jedną znaną dotychczas jako wersja wspólna (S 1) i drugą, niedawno odkrytą, którą określił mianem integralnej (S 2)[9]. Gdy okazało się, że wersja syryjska S 2 traktatu zawiera elementy orygenizmu, który został potępiony w 553 r., Guillaumont doszedł do wniosku, że to właśnie ta wersja jest wersją integralną, a S 1, określona mianem wersji wspólnej, została oczyszczona z błędów orygenizmu. Po czwarte wreszcie, w 1962 r. ukazała się monografia A. Guillaumonta w której uznaje on Ewagriusza za postać centralną dla orygenizmu[10], a za nim powtarza to Francois Refoulé[11] i inni. I tak oto Ewagriusz, po potępieniu orygenizmu na II soborze w Konstantynopolu w 553 r., a także przywołaniu imiennym na Soborze Konstantynopolitańskim III w 680-681 r. i Nicejskim II w 787 r., przez całe stulecia był postrzegany jako jeden z głównych przedstawicieli orygenizmu. Opinia ta, oparta wcześniej tylko na orzeczeniach soborowych, w XX w. została dodatkowo wzmocniona argumentami naukowymi wybitnego badacza pism Ewagriusza A. Guillaumonta.

2. Czy Mnich z Pontu rzeczywiście był centralną postacią orygenizmu? Autorytet naukowy Guillaumonta na całe lata zaważył na opinii o Mnichu z Pontu jako słusznie potępionym przedstawicielu orygenizmu i takie poglądy były powtarzane bezkrytycznie przez następne pokolenia badaczy. Nawet jeśli niektórzy dziwili się temu, że Ewagriusz – wytrawny mistrz życia duchowego – padł sam ofiarą błędu, to jednak brak znajomości języka syryjskiego nie pozwalał na dyskusję z argumentami Guillaumonta. Punktem zwrotnym

---

Kraków – Tyniec 1998, 47-73; L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków – Tyniec 2007, 387-390.

[8] Por. A. Guillaumont – C. Guillaumont, *Le texte veritable des „Gnostica" d'Évagre le Pontique*, RHR 142 (1952) 156-205.

[9] Zachowane fragmenty greckie opublikował J. Muyldermans, *Evagriana. Extrait de la revue „Muséon", vol. 42, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits*, Paris 1931, 52-59; tenże, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur le manuscrits grecs conservés à la Bibliotheque Nationale de Paris*, Louvain 1932, 73. 74. 85. 89. 93; a także I. Hausherr, *Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique*, OCP 5 (1939) 229-233; P. Géhin, *Evagriana d'un manuscrit basilien*, „Muséon" 109 (1966) 59-85, spec. s. 64-66, a wersje syryjskie S 1 i S 2 właśnie A. Guillaumont, *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*, Patrologia Orientalis 28/1, Paris 1958.

[10] Por. A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs at chez les Syriens*, Paris 1962.

[11] Por. F. Refoulé, *Évagre fut-il Origéniste*, RSPT 47 (1963) 398-402.

w badaniach nad pismami Ewagriusza okazało się studium Gabriela Bunge na temat relacji pomiędzy gnostycyzmem i orygenizmem[12]. Wykazał on bowiem, że żadne ze znanych i zachowanych do naszych czasów pierwszorzędnych źródeł nie wspomina w ogóle Ewagriusza w okresie tzw. pierwszego sporu orygenistycznego. Co prawda, Elisabeth Clark w swoim studium z 1992 r. powtórzyła jeszcze stare tezy Guillaumonta i Refoulé, że Ewagriusz jest postacią centralną dla orygenizmu, zarzucając Bunge, iż traktuje brak wzmianki o Ewagriuszu w źródłach z V w. i nawet na II Soborze Konstantynopolitańskim (553) jako dowód jego ortodoksyjności, a nie jako bodziec do dalszych poszukiwań innego możliwego wyjaśnienia tego milczenia, ale nie przedstawiła przekonujących argumentów przeciwko jego tezie[13]. Nikt również później w przekonujący sposób nie podważył głównej tezy Bunge, że żadne ze znanych nam pierwszorzędnych źródeł nie wspomina w ogóle Ewagriusza w okresie tzw. pierwszego sporu orygenistycznego. Clark wyraźnie rozwija i radykalizuje myśl A. Guillaumonta na temat wersji S 2 *Kephalaia Gnostica* jako wiarygodnego źródła orygenizmu Ewagriusza, choć sam Guillaumont był zdecydowanie bardziej ostrożny pisząc: „Pisma Ewagriusza są świadectwem i w pewnym sensie prawdopodobnie produktem orygenizmu, który został potępiony w 400 r.; ale nie jesteśmy w stanie ocenić czy rzeczywiście odegrał on ważną rolę w formowaniu się tego orygenizmu, który został potępiony”[14]. Bunge uświadomił wszystkim badaczom pism Ewagriusza bardzo ważną rzecz, mianowicie że przyjęcie w punkcie wyjścia złożenia, iż Mnich z Pontu jest heretykiem-orygenistą i interpretowanie z tej perspektywy jego tekstów jest metodologicznie błędne. Powróciło więc zasadnicze pytanie: jaka była rzeczywista rola Ewagriusza w propagowaniu idei orygenistycznych? Czy taka, jak mu się to od lat przypisuje czy może inna? A może potępienie Ewagriusza jest efektem sfałszowania jego pism w VI wieku? Nie ulega wątpliwości, że Mnich z Pontu nie był postacią centralną podczas tzw. pierwszego sporu orygenistycznego, natomiast w czasie tzw. drugiego sporu był on postrzegany jako jedna z postaci centralnych razem z Orygenesem i Dydymem. Jeśli rzeczywiście Bunge ma rację, a wydaje się, że tak, to co się stało, że choć przez cały V w. imię Ewagriusza nie pojawiało się zupełnie w tzw. pierwszym sporze, to w tekstach od połowy VI w. było systematycznie wyklinane w orzeczeniach soborów i tekstach autorów chrześcijańskich właśnie razem z Orygenesem i Dydymem?

[12] Por. G. Bunge, *Origenismus – Gnosticismus. Zum geistgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos*, VigChr 40 (1986) 24-45.

[13] Por. E. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construcation of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, 44: „Bunge uses the absence of explicit mention as a support for Evagrius's basic orthodoxy, rather than as a stimulus for inquiry about other possible interpretation of this silence”.

[14] Guillaumont, *Les „Kephalaia gnostica” d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, s. 123: „L'oeuvre d'Évagre est donc in témoin et dans une certain mesure sans doute un produit de l'origénisme qui fuit condamné en 400; mais elle est venue trop tard pour qu'on puisse estimer qu'elle ait joué un rôle importante dans la formation de cet origénisme tel qu'il fut condamné”, tłum. własne.

Bunge przełamał w ten sposób monopol Guillaumonta na interpretację pism Ewagriusza z perspektywy orygenizmu szóstowiecznego i późniejszych potępień. Zaczęto podkreślać konieczność całkowitego odwrócenia perspektywy badawczej: najpierw należy zrekonstruować kontekst historyczny życia i dzieł Ewagriusza, a potem w tym kontekście osadzić jego pisma, aby je właściwie rozumieć i interpretować. Poza kontekstem monastycznym niektóre fragmenty jego pism lub całe dzieła mogły rzeczywiście brzmieć heretycko. Taką metodologię – najpierw rekonstrukcja kontekstu historycznego życia i pism Ewagriusza, potem rekonstrukcja jego teologii – przyjęła w swoim studium Julia Konstantinovsky[15], a jej śladami poszedł Augustine Casiday rozpoczynając od rekonstrukcji *Sitz im Leben* życia i twórczości literackiej Ewagriusza, by potem z tej perspektywy analizować sporne elementy jego teologii[16]. W ten sposób uczyniono pierwszy, bardzo poważny i przekonujący krok w kierunku rehabilitacji Ewagriusza i wypada mieć nadzieje, że kolejne opracowania potwierdzą te wstępne wnioski.

Analizując pisma Ewagriusza musimy ciągle pamiętać, że mamy do czynienia z autorem zajmującym się tematami bliskimi mnichom i życiu ascetycznemu, czego zdawali się nie dostrzegać niektórzy badacze, ekstrapolując fragmenty jego dzieł albo interpretując je tak, jakby były traktatami na temat kosmologii, antropologii, chrystologii czy eschatologii. Widać to doskonale na przykładzie *Kephalaia Gnostica*, które dla Ewagriusza są tak naprawdę sentencjami dotyczącymi życia monastycznego popularnymi później w Bizancjum i upowszechnionymi zwłaszcza przez Maksyma Wyznawcę czy Szymona Teologa. Stąd też często w dotychczasowych badaniach nad pismami Ewagriusza popełniano błąd, oddzielając *Kephalaia* czy *Epistula ad Melaniam* od reszty jego dzieł zachowanych w języku greckim i traktowano je jako najbardziej wiarygodne źródło jego teologii. Dzieła te są ściśle związane z życiem monastycznym, a nie z ezoteryczną teologią czy teoretycznymi dywagacjami o charakterze kosmologicznym i eschatologicznym. Wyrwane zaś z monastycznego kontekstu życia i działalności pisarskiej Mnicha z Pontu nie mogą stanowić wiarygodnego źródła do rekonstrukcji jego teologii. Tym bardziej wersja S 2 *Kephalaia*, która jak zobaczymy, została najprawdopodobniej sfałszowana przez orygenistów. Podobnie należy interpretować *Practicus* i *Gnosticus*, które są również tekstami spisanymi w formie rozdziałów. Tak więc to monastyczny kontekst historyczny czasu i miejsca życia Ewagriusza jest kluczem do interpretacji teologicznej jego tekstów, a nie przyjęcie późniejszych potępień jako założeń wstępnych i projektowanie ich potem na jego życie i teksty[17].

---

[15] Por. J. Konstantinovsky, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham 2009.

[16] Taką metodę odczytania na nowo Ewagriusza zaproponował A. Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy*, Cambridge 2013.

[17] Por. Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus*, s. 41-42.

W każdym razie wstępne wnioski, do jakich prowadzą najnowsze badania Casiday'ego w tym obszarze, są następujące[18]:

a) W żadnym z tekstów źródłowych z końca IV i początku V w. dotyczących pierwszego sporu origenistycznego nie pojawia się w ogóle imię Ewagriusza. Można oczywiście argumentować, że jego pisma w sposób milczący sprowokowały ten pierwszy spór, ale trudno będzie to wykazać, gdyż argument z milczenia sam z siebie nie wystarczy do uzasadnienia jakiejkolwiek hipotezy. Tym bardziej, że wzmiankowani są Orygenes, a także Ammonios, Dioskur, Euzebiusz, Eutymiusz i Wielcy Bracia. Gdyby więc były jakiekolwiek podejrzenia wobec Ewagriusza, z pewnością zostałyby zachowane do naszych czasów, a nie widać powodów dlaczego miałby on zostać oszczędzony od potępienia. Ewagriusz oczywiście był jednym z monastycznych spadkobierców Orygenesa, ale brakuje dowodów na to, by określić go jako intelektualnego twórcę, którego dzieła zostałyby zaatakowane w 400 r. z powodu origenizmu. Wszelkie próby uczynienia z Ewagriusza centralnej postaci pierwszego sporu origenistycznego nie są oparte na bezpośrednich dowodach źródłowych. Widzimy wyraźnie kontrast z drugim sporem origenistycznym, podczas którego Mnich z Pontu był wzmiankowany imiennie przez liczne źródła, a kilka z nich wprost odnosi się do *Kephalaia Gnostica* jako najbardziej problematycznego dzieła. W połowie więc VI w. Ewagriusz i jego *Kephalaia Gnostica* są w centrum debat o origenizmie, natomiast w pierwszym sporze – nie.

b) Jeśli brakuje jakichkolwiek dowodów na to, że Ewagriusz był podejrzewany o origenizm przed początkiem VI w., to oznacza, że brakuje również dowodów na jakiekolwiek przeszkody w rozpowszechnianiu się jego dzieł w języku greckim i w tłumaczeniu ich na inne języki w latach 400-500. To ma zaś konsekwencje w spojrzeniu na rozpowszechnianie się dwóch wersji syryjskich *Kephalaia Gnostica*. Ponieważ brakuje przekonujących i solidnych dowodów na to, że dzieła Ewagriusza łączono z pierwszym sporem origenistycznym, nie ma też powodu, aby zakładać, że w tym okresie ktokolwiek podejmował jakiekolwiek kroki w celu „oczyszczenia" *Kephalaia Gnostica* z jakichkolwiek błędów doktrynalnych, ponieważ nie budziły one w tym okresie znaczących wątpliwości. W konsekwencji więc nie ma 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 origenizmu, jak chciał Guillaumont. Nikt jeszcze nie przedstawił pewnych argumentów za większą spójnością pomiędzy niekwestionowanymi dziełami Ewagriusza w języku greckim i wersją *Kephalaia Gnostica* S 2 niż wersją S 1. Przyjęto bezkrytycznie założenia Guillaumonta, że pisma Mnicha z Pontu należy interpretować z perspektywy S 2 a nie S 1, ale nikt nie udzielił odpowiedzi na pytanie dlaczego właśnie to założenie jest właściwe. Jak to często bywa w nauce, autorytet Guillaumonta zaważył na tym, że jego założenia przyjęto bezkrytycznie, na wiarę – skoro on tak twierdzi, to znaczy, że rzeczywiście

[18] Opieram je na wnioskach Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus*, s. 64-71.

tak jest. Założenie Guillaumonta mogłoby mieć sens, gdyby udało się ustalić, że związek Ewagriusza z orygenizmem potępionym w 543 i 553 r. istnieje pomimo S 2, ale takiego związku nie ma. W każdym razie nie ma żadnych dowodów źródłowych, które potwierdzałyby konieczność oczyszczenia na przełomie IV i V w. traktatu Ewagriusza *Kephalaia Gnostica*.

W tym kontekście pojawia się oczywiście pytanie o greckie *Vorlage* dla *Kephalaia Gnostica*. Joseph Muyldermans i Irénée Hausherr zidentyfikowali i opublikowali niewielkie fragmenty *Kephalaia Gnostica* zachowane w j. greckim. A. i C. Guillaumont uznali, że są one podobne do wersji syryjskiej S 2. Pytanie jednak zasadnicze, jakie się jawi, jest następujące: czy te niewielkie fragmenty rzeczywiście dowodzą, że S 2 jest tekstem prawdziwym *Kephalaia Gnostica*? Porównanie i zbieżność greckich fragmentów z S 2 nic nie wnosi do dyskusji poza tym, że pokazuje, iż S 2 bazowała na jakimś tekście greckim, którego te fragmenty są świadkami. Jedynie czego dowodzą, to tego, że już wersja grecka traktatu była zainfekowana błędami orygenizmu. Najważniejszy jest jednak argument chronologiczny: żaden z zachowanych fragmentów greckich *Kephalaia Gnostica* nie pochodzi z okresu sprzed drugiego sporu orygenistycznego. Nie wnoszą one więc nic nowego do obecnej dyskusji – teksty z okresu drugiego sporu orygenistycznego wzajemnie się potwierdzają, co jest zrozumiałe, ale to jeszcze niczego nie dowodzi.

c) Ważną rolę w określeniu pierwszeństwa jednej z dwóch wersji syryjskich *Kephalaia Gnostica* mają tłumaczenia antyczne na inne języki. Hieronim w *Liście* 133. wspomina, że istniało tłumaczenie łacińskie wykonane przez Rufina[19], a w *De viris illustribus* potwierdza tłumaczenie Genadiusza[20], ale nie zachowały się one do naszych czasów. Bardzo ciekawe jest natomiast świadectwo tłumaczenia armeńskiego *Kephalaia Gnostica*, ale jak dotychczas istnieje niestety niewiele studiów na jego temat i pozostaje ono jeszcze do przebadania. Hausherr już w latach 30 XX w. ustalił, że tłumaczenie armeńskie zostało dokonane na bazie wersji syryjskiej a nie greckiej, a tłumacz dosyć słabo musiał znać język syryjski[21]. W bliższych nam czasach Robin Darling Young analizuje wersje armeńskie tekstów Ewagriusza, ale koncentruje się bardziej na badaniu technik translatorskich[22]. Idąc za mechitarystą Sarkisseanem, który wydał wersję armeńską *Kephalaia Gnostica*, Hausherr datuje ją na ok. rok 450, ale jego studium powstało przed odkryciem przez Guillaumonta wersji S 2, więc nie zastanawiał się, na której wersji syryjskiej oparte jest tłumaczenie armeńskie, gdyż wtedy była znana tylko jedna. Guillaumont z kolei doszedł do wniosku, że wersja armeńska oparta jest na S 1, czyli tej już

[19] Por. Hieronymus, *Epistula* 133, 3.

[20] Por. tenże, *De viris illustribus* 11.

[21] Por. I. Hausherr, *Les versions syriaque et armenienne d'Evagre le Pontique: leur valeur, leur relation, leur utilization*, OCP 22 (1931) 69-118.

[22] Por. R.D. Young, *The Armenian adaptation of Evagrius' Kephalaia Gnostica* w: *Origeniana Quinta*, ed. R.J. Daly, Leuven 1992, 535-541.

oczyszczonej przez orygenistów. Hipoteza Guillaumonta budzi poważne zastrzeżenia jeszcze z innego powodu: dlaczego orygeniści mieliby oczyszczać wersję S 1 z rzekomych poglądów Ewagriusza, skoro to oni sami zmienili ją, aby go ukazać właśnie jako zwolennika Orygenesa? Kwestia datacji i pochodzenia wersji armeńskiej jest nadal szeroko dyskutowana, m.in. Guillaumont kwestionuje datację Sarkisseana jako zbyt wczesną. Wypada mieć nadzieję, że prowadzone obecnie w Armenii badania nad wersją armeńską *Kephalaia Gnostica* doprowadzą do bardziej przełomowych wniosków. W każdym razie, jeśli nawet wersja armeńska jest oparta na S 1, to daje nam ona argument chronologiczny za powstaniem S 1 ok. 450 r., czyli 50 lat po śmierci Ewagriusza. Jeśli zaś pamiętamy, że wersja armeńska oparta jest na tłumaczeniu syryjskim, a ta z kolei na tekście greckim, to wersja grecka *Kephalaia Gnostica* musiała być w obiegu już na początku V w., a syryjska i armeńska ok. 450 roku.

d) Jak wiemy oskarżenia Ewagriusza o to, że w jego pismach pojawia się heretycki orygenizm intensyfikujący się w 1. poł. VI w., a S 1 zostaje przetłumaczone w połowie V, więc ta wspólna wersja *Kephalaia Gnostica* była znana już ok. 50 lat po śmierci Mnicha z Pontu i ta wersja S 1 pojawia się w rękopisach syryjskich aż po XI w. Nie mamy natomiast, co jest bardzo ciekawe, żadnych źródeł, który potwierdzałyby, że *Kephalaia Gnostica* budziły jakieś wątpliwości poza wspomnianymi *Listami* Barsanufiusza i Jana z Gazy, które zostały napisane ok. 540 r. Odpowiadając na list jakiegoś mnicha, Barsanufiusz i Jan dostarczają nam dowodu, że w tym czasie w Palestynie istniały wątpliwości wobec *Kephalaia Gnostica*. A jeśli tak, to te listy potwierdzają, że połowa VI w. jest właściwszym kontekstem dla S 2, owej rzekomo autentycznej orygenistycznej wersji *Kephalaia Gnostica*. Pamiętajmy ciągle również o tym, że Guillaumont odkrył wersję S 2 z manuskryptu bardzo późnego, bo z XIV wieku.

Są więc poważne i dosyć mocne argumenty za tym, że S 1 jest wcześniejsza od S 2. Pierwsza byłaby już w obiegu ok. 450 r., natomiast druga lepiej odpowiada kontekstowi historycznemu połowy VI w. i drugiego sporu orygenistycznego. Hieronim w swoim *Liście do Ktezyfona* krytykuje przekonanie, że chrześcijanin może osiągnąć bezgrzeszność, dyskutując relację pomiędzy λογισμοί a grzechami i podkreślając konieczność łaski, ale choć wspomina Ewagriusza, to nie postrzega go jako heretyka[23]. Prawdopodobnie pisma Ewagriusza zostały potraktowane bardzo wybiórczo, przepisywano z nich tylko te fragmenty, które były przydatne do formacji monastycznej, tworząc kolekcje lektur dla mnichów, dodawano je lub skracano i wyrywano z pierwotnego kontekstu. Nie wykluczone, że S 2 padła ofiarą owych admiratorów Ewagriusza, jak Stefan bar Sudaili, którzy podpierali się nimi w głoszeniu swoich orygenistycznych poglądów i dlatego został on potępiony. W ten sposób wersja S 2 jest świadkiem wplątania Ewagriusza w drugi spór orygenistyczny, które stało się przyczyną jego potępienia. Potępiono jednak nie Ewagriusza, a raczej

[23] Por. Hieronymus, *Epistula* 133.

„ewagrianizm" VI wieku. Musimy oczywiście pamiętać, że są to pierwsze wstępne wnioski badań z ostatnich lat i duże zasługi położył tutaj A. Casiday. Potrzeba dalszych badań, które miejmy nadzieję będą prowadzone, ale to, co najważniejsze, już się dokonało, czyli próba uwolnienia badań na tekstami Ewagriusza z metodologicznego klinczu interpretowania ich z perspektywy jego późniejszego oskarżenia o orygenizm i potępienia. W takim nowym kontekście, spróbujmy spojrzeć jeszcze raz na potępienia nauki Mnicha z Pontu na soborach kościelnych.

3. Soborowe potępienia Ewagriusza. Kiedy badacze piszą o potępieniu Ewagriusza, zazwyczaj odnoszą się do dokumentów Soboru Konstantynopolitańskiego II (553)[24]. Paradoks polega jednak na tym, że dokładniejsze analiza tekstów zarówno Soboru Konstantynopolitańskiego II, jak też *Canones Concilii adversus Origenem*, pokazuje, że Mnich z Pontu nie jest w nich w ogóle wzmiankowany imiennie[25]. Kanon 11. Soboru Konstantynopolitańskiego II (553) wspomina Ariusza, Eunomiusza, Macedoniusza, Apolinarego, Nestoriusza, Eutychesa i Orygenesa, ale brakuje jakiejkolwiek wzmianki o Ewagriuszu:

> „Kto nie odrzuca Ariusza, Eunomiusza, Macedoniusza, Apolinarego, Nestoriusza, Eutychesa i Orygenesa wraz z ich bezbożnymi pismami i wszystkich innych heretyków, którzy zostali potępieni i odrzuceni przez święty, katolicki i apostolski Kościół i przez cztery wymienione wyżej święte sobory oraz tych, którzy podzielali lub podzielają poglądy podobne do poglądów wspomnianych heretyków i trwają aż do śmierci w swojej bezbożności – niech będzie wyklęty"[26].

W kanonie 12. tego samego soboru jest ostrzeżenie dla każdego, kto „broni bezbożnego Teodora z Mopsuestii", a potem jest on jeszcze wspominany trzy razy: jako „bezbożny Teodor", drugi raz bez określenia „bezbożny", a trzeci jako „arcybezbożny Teodor i jego bezbożne pisma"[27]. W kanonie 13. jest natomiast wzmianka o „bezbożnych pismach Teodoreta", a w kanonie 14. o Ibasie, który zaprzeczał Bożemu Macierzyństwu Maryi oraz o „bezbożnym Apolinarym"[28]. Jak widać, imię Ewagriusza zupełnie się tutaj nie pojawia i brak

---

[24] Por. Concilium Constantinopolitanum II (553), *Sententia adversus „Tria Capitula" et Anathematismi adversus „Tria Capitula",* ŹMT 24 [tekst grecko-polski, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001 = DSP 1], 262-303.

[25] Słusznie piszą o Ewagriuszu i Synodzie Konstantynopolitańskim (543) A. Baron i H. Pietras (DSP 1, 311 nota 11), wyjaśniając: „Ewagriusz z Pontu (345-399), mnich potępiony imiennie przez Justyniana w 553 r. (por. Mansi IX, 396-400 i 403C) za orygenizm oraz przez jeden z synodów w Konstantynopolu".

[26] Concilium Constantinopolitanum II (553), *Anathematismi adversus „Tria capitula"* XI, DSP 1, 294-297.

[27] Por. tamże XII, DSP 1, 297-299.

[28] Por. tamże XIII-XIV, DSP 1, 300-301.

wzmianki o nim dobrze koresponduje z innymi źródłami z V w. w których, jak wykazał Casiday, nie pojawiają się oskarżenia go o orygenizm.

Pierwszym historycznie dokumentem, w którym Mnich z Pontu pojawia się imiennie jako heretyk, są orzeczenia Synodu Laterańskiego (649). Zwołany przez papieża Marcina I w celu zwalczenia monoteletyzmu w kanonie 18. nakazuje wiernym:

> „Jeśli ktoś według wiary świętych Ojców zgodnie z nami i jednakowo nie odrzuci i nie wyklnie duszą i ustami wszystkich […] – to jest Sabeliusza, Ariusza, Eunomiusza, Macedoniusza, Apolinarego, Polemona, Eutychesa, Dioskura, Tymoteusza Elurusa, Sewera, Teodozjusza, Kollutusa, Temistusza, Pawła z Samosat, Diodora, Teodora, Nestoriusza, Teodulusa z Persji, Orygenesa, Dydyma i Ewagriusza i wszystkich pozostałych heretyków”[29].

Synod przytacza te wyklęcia powołując się, co prawda, na wcześniejszą wiarę świętych Ojców, ale, jak widzieliśmy, tylu imion nie ma w orzeczeniach z 553 r. Mamy tam Ariusza, Eunomiusza, Macedoniusza, Apolinarego, Nestoriusza, Eutychesa, Orygenesa, Teodora z Mopsuestii i Ibasa. Zauważmy, że początek listy, z wyjątkiem dodanego Sabeliusza, jest taki sam: Ariusz, Eunomiusz, Macedoniusz, Apolinary, potem dodany jest Polemon, a Nestoriusz przesunięty jest dalej i wraca Eutyches. Dalej, dodani są Dioskur, Elurus, Sewer, Kollutus, Temistusz, Paweł z Samosat, Diodor, Teodor i Nestoriusz, a na końcu, po Orygenesie, dodany został Dydym Ślepy i właśnie Ewagriusz (Εὐάγριον/*Evagrium*). Kanon 18. Synodu Laterańskiego nie precyzuje jednak, jakie wcześniejsze synody lub sobory potępiły wspomnianych wyżej heretyków, ale możemy się domyślać, że chodzi o sobór z 553 r., którego kanony wymieniają kilku z nich imiennie: Ariusza, Eunomiusza, Macedoniusza, Apolinarego, Nestoriusza, Eutychesa, Orygenesa, Teodora z Mopsuestii i Ibasa. W przypadku zarówno Dydyma, jak też Ewagriusza, nie znamy żadnych wcześniejszych orzeczeń soborów, które wymieniałyby ich imiennie jako heretyków. Niektórzy badacze podkreślają, że nie wykluczone jest, iż akta Soboru Konstantynopolitańskiego II (553) nie są kompletne, a w przeszłości mogła istnieć taka ich wersja, w której imię Mnicha z Pontu mogło być zawarte[30]. Takiego zdania był zresztą już wcześniej A. Guillaumont, który opierając się na świadectwie Cyryla ze Scytopolis i Ewagriusza Scholastyka, sądził, że, choć nie byli oni uczestnikami soboru, to jednak mieli dostęp do tej pierwotnej wersji akt

[29] Concilium Lateranense (649) 18, w: *Sanctorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Mansi X 863: „Si quis sec. s. Patres consonanter nobis pariterque fide non respuit et anathematizat anima et ore omnes […] – id est, Sabellium, Arium, Eunomium, Macedonium, Apollinarem. Polemonem, Eutychen, Dioscurum, Timotheum Aelurum, Severum, Theodosium, Colluthum, Themistium, Paulum Samosatenum, Diodorum, Theodorum, Nestorium,Theodulum Persam, Origenem, Didymum, Evagrium, et compendiose omnes reliquos haereticos”.

[30] Por. L. Dysinger, *The Condemnation of Evagrius Reconsidered*, Paper read at the Oxford Patristic Conference, August 22, 2003, https://www.academia.edu/10129054/The_Condemnation_of_Evagrius_Reconsidered [dostęp: 04.03.2016].

soborowych, w których Ewagriusz był wymieniany imiennie[31]. Nic nam jednak nie wiadomo, aby jakaś pierwotna wersja tekstów soborowych zaginęła. Zobaczmy jednak teksty Cyryla i Ewagriusza Scholastyka.

W *Żywocie św. Cyriaka* Cyryla ze Scytopolis[32], kiedy mnisi zastanawiają się czy nauki o preegzystencji i apokatastazie są obojętne i bezpieczne, przytaczając za tym argument z *Mowy* Grzegorza z Nazjanzu[33], starzec (Cyriak) odpowiada, że nauki o preegzystencji nie są obojętne, ale szkodliwe i bluźniercze. A mianowicie głoszą oni (orygeniści), że nie ma jednego Chrystusa w Trójcy; ciała po zmartwychwstaniu pójdą na całkowitą zatratę, a ciało Chrystusa jako pierwsze; Trójca Święta nie stworzyła świata; a w czasie apokatastazy wszystkie byty, także demony, będą w stanie tworzyć eony; nasze ciała powstaną eteryczne i sferyczne tak jak ciało Chrystusa, a w czasie apokatastazy będziemy równi Chrystusowi[34]. I w takim kontekście pojawia się interesujący nas fragment:

> „Jakie piekło wypluło takie nauki? Nie od Boga nauczyli się tego! Nie od Boga, który mówił przez proroków i apostołów, ale od Pitagorasa i Platona, Orygenesa (Ὠριγένους) i Ewagriusza (Εὐαγρίου), od Dydyma (Διδύμου) przejęli te ohydne i bezbożne nauki”[35].

Cyriak wyraźnie więc łączy Orygensa, Ewagriusza i Dydyma z poglądami orygenistów. Z kolei w *Żywocie świętego Saby* Cyryl wspomina o tym, że gdy Agapetos został nowym przełożonym w Nowej Laurze po Pawle, który uciekł, czterech mnichów przyjętych przez niego wcześniej rozprawiało o Orygenesie. Jednym z nich był niejaki Nonnos, który „podając się za chrześcijanina i udając bogobojność, wyznawał poglądy bezbożnych pogan, Judejczyków i manichejczyków oraz bajki Orygenesa, Ewagriusza i Dydyma o preegzystencji”[36]. Cyryl odnosi się także do orzeczeń II Soboru Konstantynopolitańskiego (553):

> „Kiedy więc święty i powszechny sobór zebrał się w Konstantynopolu w obecności czterech patriarchów, którzy się na to zgodzili, rzucono wspólną

[31] Por. A. Guillaumont, *Évagre et les anathématisme antiorigénistes de 553*, StPatr 12 (1961) 219-226; tenże, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs at chez les Syriens*, Paris 1962, 136nn.

[32] Por. Cyrillus Scytopolitanus, *Vita S. Cyriaci* 12-13. Zob. R. Kosiński, *Wstęp. Cyryl ze Scytopolis i jego dzieła*, w: Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty mnichów palestyńskich*, ŹM 60, Kraków – Tyniec 2011, 11-92.

[33] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 27, 10.

[34] Por. Cyrillus Scytopolitanus, *Vita S. Cyriaci* 12.

[35] Tamże 13, ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, TU 9/2, Leipzig 1939, 230, tłum. E. Dąbrowska: Cyryl ze Scytopolis, *Żywot abba Cyriaka za laury Souka*, w: Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty mnichów palestyńskich*, ŹM 60, Kraków – Tyniec 2011, 463.

[36] Tenże, *Vita S. Sabae* 30, ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, TU 9/2, Leipzig 1939, 89, tłum. E. Dąbrowska, Cyryl ze Scytopolis, *Żywot świętego ojca naszego Saby*, w: Cyryl ze Scytopolis, w: *Żywoty mnichów palestyńskich*, ŹM 60, 304-305.

i powszechną anatemę na Orygenesa, Teodora z Mopsuestii oraz nauczanie Ewagriusza i Dydyma o preegzystencji i apokatastazie"[37].

Problem tylko w tym, że tych potępień nie ma w ogóle w aktach II Soboru Konstantynopolitańskiego. Diekamp słusznie od dawna już podkreślał, że potępienie Orygenesa dokonało się na wniosek Justyniana najprawdopodobniej jeszcze przed formalnym otwarciem obrad soboru i dlatego nie znalazło się ono w zbiorze akt, a Cyryl błędnie utożsamił wszystko z soborem[38]. Wiemy, że od połowy IV w. w Konstantynopolu działały tzw. synody endemiczne, czyli spotkania przypadkowo obecnych w mieście biskupów w celu rozstrzygnięcia jakichś kwestii ważnych dla cesarzy i Kościoła, a niecierpiących zwłoki[39]. W przypadku Orygenesa sytuacja jest prostsza, gdyż zachował się do naszych czasów list Justyniana – *Epistula ad Synodum de Origene* – w którym obwieszcza on ojcom soborowym potępienie Orygenesa. Natomiast w przypadku Ewagriusza takiego listu nie ma. Nie wykluczone więc, że zostałby on potępiony właśnie podczas takiego synodu endemicznego albo podczas jakiegoś spotkania biskupów przybyłych na sobór w 553 r., ale jeszcze przed jego oficjalnym rozpoczęciem. Powstaje jednak zasadnicze pytanie czy potępienie przed oficjalnym rozpoczęciem soboru ma jakąkolwiek wartość, jeśli nie zostało dokonane podczas jednej z oficjalnych sesji soboru. Cyryl wspomina o potępieniu Orygenesa, Teodora, Ewagriusza i Dydyma, ale jak widzieliśmy wcześniej, w aktach soboru jest tylko Orygenes i Teodor, a nie ma Ewagriusza i Dydyma. Badacze pism Cyryla podkreślają, że ponieważ był on zagorzałym przeciwnikiem orygenizmu, w swoich opisach był też bardzo stronniczy i nie wszystkim jego stwierdzeniom należy dawać wiarę[40]. Ponadto, jego *Żywoty* powstały w połowie VI w., a więc wtedy, gdy Ewagriusz był już wyraźnie „wplątany" w orygenizm i z tej perspektywy oceniał jego nauczanie. Z kolei Ewagriusz Scholastyk w swojej *Historii Kościoła* wspomina co prawda o tym, że Rufus, przełożony klasztoru Teodozjusza, i Konon z klasztoru Saby przybyli do Konstantynopola i „zaczęli poruszać sprawy związane z Orygenesem, a także Ewagriuszem i Dydymem", ale Teodor, biskup Kapadocji, skierował ich uwagę na osobę Teodora z Mopsuestii, Teodoreta i Ibasa[41]. Dalej, informuje, że opierając się na pismach skierowanych przeciwko naukom Orygenesa

[37] Tamże 90, ed. Schwartz, s. 199: „καὶ τὰ περὶ προυπάρξεως καὶ ἀποκαταστάσεως Εὐαγρίῳ καὶ Διδύμῳ εἰρημένα παρόντων τῶν τεσσάρων πατριαρχῶν καὶ τούτοις συναινούντων, ŹM 60, 414.

[38] Por. F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhunderte*, Münster 1899, 66nn.

[39] Por. R. Potz, *Patriarch und Synode in Konstantinopel*, Wien 1971; E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984, 94-100; A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, PS 29 (2011) 7.

[40] Por. D. Hombergen, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Roma 2001.

[41] Evagrius Scholasticus, HE IV 38, PG 86, 2780A, tłum. S. Kazikowski, w: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 213.

oraz naśladowcom jego bezbożności i błędu „Justynian zapytał w tej sprawie zebranych na soborze Ojców, załączając kopię skargi pisemnej, jak również list, który swego czasu nadesłał w tej sprawie Wigiliusz”[42]. Ewagriusz Scholastyk potwierdza więc, że to Justynian podjął inicjatywę w sprawie Orygenesa i jego uczniów, a Ojców soborowych jedynie zapytał w tej sprawie. Interwencja zaś cesarska została dokonana na wniosek jakiejś skargi pisemnej, choć nie wiemy czyjej, a także listu papieża Wigiliusza. Sobór, według Ewagriusza Scholastyka, wystąpił „przeciw Orygenesowi oraz przeciw tym, którzy pobłądzili tak jak on, przesłał na ręce Justyniana sprawozdanie z obrad”[43]. Następnie przytacza fragmenty tego sprawozdania, ale imiennie jest w nich wymieniony tylko Orygenes, natomiast po cytatach dodaje:

> „Ojcowie soborowi przytoczyli również wiele innych bluźnierczych wypowiedzi Dydyma, Ewagriusza i Teodora [Askidasa] (Διδύμου καὶ Εὐαγρίου καὶ Θεοδώρου ἕτεραι πολλαὶ βλασφεμίαι) dokonawszy bardzo starannego wyboru tekstów o tej właśnie tematyce”[44].

Nie wspomina więc nic o tym, że zostali oni potępieni przez sobór, ale że to potępienie miało znajdować się w dodatku do reskryptu przygotowanego dla cesarza Justyniana. Ten dokument mógł być podstawą do wydania późniejszych anatematyzmów, w których wspominani są mnisi palestyńscy rozprawiający o Orygenesie, Pitagorasie i Plotynie, ale nie ma w nich Ewagriusza. Wspomniane teksty potwierdzają kontrowersje w środowiskach mnichów palestyńskich, tzw. izochrystów, którzy pewnie powoływali się na Orygenesa, Dydyma i Ewagriusza, ale ich świadectwa na temat soboru z 553 r. są wątpliwe. Widzieliśmy bowiem, że imię Ewagriusza nie pojawia się w ogóle w tekstach Soboru Konstantynopolitańskiego II, ani w kanonach tego soboru przeciw Orygensowi. Guillumont przekonywał, że wyżej wspomniane świadectwa Cyryla i Ewagriusza Scholastyka o potępieniu Mnicha z Pontu w 553 r. potwierdza Synod Laterański (649), ale jak widzieliśmy, ta wzmianka jest bardzo ogólnikowa i nie odwołuje się do konkretnego synodu czy soboru, ani nie mówi za co mieliby oni być potępieni. Nie może więc być traktowana jako dowód, że w 553 r. Ewagriusz Pontyjski rzeczywiście został potępiony. Ewagriusz Scholastyk pisał ogólnie o „bluźnierstwach Dydyma, Ewagriusza i Teodora” nie precyzując, co im zarzucano, natomiast Cyryl raz wspomina o „bajkach Orygenesa, Ewagriusza i Dydyma o preegzystencji”, innym razem podkreśla, że największe dyskusje i wątpliwości budziła nauka orygenistów o preegzystencji i apokatastazie. Wcześniej jednak przytacza poglądy orygenistów: przyjmują jednego Chrystusa w Trójcy; ciała po zmartwychwstaniu pójdą na całkowitą zatratę, a jako pierwsze ciało Chrystusa; Trójca Święta nie stworzyła świata; w czasie apokatastazy wszystkie byty, także demony,

[42] Tamże IV 38, PG 86, 2782, tłum. Kazikowski, s. 215.
[43] Tamże, PG 86, 2783, tłum. Kazikowski, s. 216.
[44] Tamże.

będą w stanie tworzyć eony; nasze ciała powstaną eteryczne i sferyczne tak jak ciało Chrystusa, a w czasie apokatastazy wszyscy będziemy równi Chrystusowi. Zachowane do naszych czasów teksty Ewagriusza i badania nad nimi nie potwierdzają, że preegzystencja i apokatastaza były dla niego ważnymi tematami. Oczywiście pojawiają się one w całym systemie Ewagriańskiej kosmologii i eschatologii, ale poza traktatem *Kephalaia Gnostica* nie stanowią centrum jego nauki koncentrującej się wyraźnie na tematyce ascetycznej, ośmiu namiętnych myślach i duchowej gnozie. Guillaumont, a za nim Refoulé i Grillmeier, słusznie podkreślają, że najbardziej kontrowersyjnym tematem Ewagriusza jest chrystologia, a konkretnie sugerowanie jakoby nie odwieczny Logos stał się człowiekiem, ale preegzystujący νοῦς Chrystusa jako człowieka, co oczywiście podważałoby tajemnicę wcielenia. Temat wymaga głębszego potraktowania przy innej okazji, tutaj wracamy do potępień soborowych. Ponieważ Ewagriusz nie jest potępiony ani przez II Sobór Konstantynopolitański, ani w tzw. 14 anatematyzmach, z których w 11 wyraźnie został potępiony Orygenes, być może rację mają Arkadiusz Baron i Henryk Pietras pisząc, że Ewagriusz został potępiony przez jakiś synod w Konstantynopolu i Justyniana przed samym II Soborem Konstantynopolitańskim.

Od wielu już lat trwa dyskusja wśród badaczy na temat słynnych *15 anatematyzmów przeciw Orygenesowi*. Ich tekst został odkryty w XVII w. przez Paula Lambecka, bibliotekarza we Wiedniu, w rękopisie noszącym tytuł *Kanony 165 Ojców świętego V Synodu w Konstantynopolu*. Wielu jednak późniejszych uczonych wyrażało wątpliwości wobec takiej identyfikacji, gdyż nie znano tego typu dokumentu. Ewagriusz Scholastyk wspominał o potępieniu Orygenesa specjalnymi anatemami na II Soborze Konstantynopolitańskim, ale również powątpiewano w jego świadectwo. W tej kwestii badacze dzielą się na dwie grupy: jedni uznają, że te wyklęcia zostały włączone do dokumentów soboru z 553 r., a Orygenes byłby potępiony dwa razy: pierwszy raz sam przed ośmioma sesjami, a drugi raz po nich razem z Dydymem i Ewagriuszem[45], inni są odmiennego zdania i przypuszczają, że zostały one ogłoszone na lokalnym synodzie w Konstantynopolu w 543 r.[46], jeszcze inni proponują rozwiązanie pośrednie precyzując, iż nawet jeśli owe 15 anatematyzmów zostało ustalone na lokalnym synodzie z 543 r., przed oficjalnymi sesjami Soboru Konstantynopolitańskiego z 553 r., to i tak w 11. kanonie tegoż soboru Orygenes został potępiony, a więc w praktyce sobór z 553 r. ratyfikowałby akta synodu z 543 r. i nie ma o co kruszyć zbroi. O ile jednak w przypadku Orygenesa takie rozumowanie może być zaakceptowane, o tyle w przypadku Ewagriusza nie, gdyż jego imię nie pojawia się ani w aktach II Soboru Konstantynopolitańskiego ani w *15 Anatematyzmach przeciw Orygenesowi*, ani również w *Liście cesarza*

[45] Takiego zdania był H. Noris (*Dissertatio Historica de Synodo Quinta Oecumenica*, Viennae 1703), innego zdania zaś był J. Garnier (*De quinta synodo generali*, Lutetiae Parisiorum 1684).

[46] Por. Ch.J. Hefele, *The History of the Councils of the Church from the original Documents*, IV, Edinburgh 1895, 217nn.

Justyniana o Orygenesie. W tym ostatnim dokumencie w punkcie 10. czytamy, że cesarza wyklina „Orygenesa i każdego, kto naucza i zachowuje podobne doktryny”[47], ale określenie jest ogólnikowe i Ewagriusz nie pojawia się w nim imiennie. Charles-Joseph Héfélé przypuszcza, że akta synodu w Konstantynopolu z 543 r. to po prostu *List Justyniana do Menasa*, lecz w nich również nie pojawia się imię Ewagriusza. Nawet więc jeśli Mnich z Pontu zostałby potępiony przez Justyniana lub synod lokalny w Konstantynopolu z 543 r., lub jakiś inny synod endemiczny, orzeczenia te nie zostały włączone do oficjalnych akt II Soboru Konstantynopolitańskiego i wydaje się, iż nie mają one mocy prawnej.

Pierwszym tekstem w którym po raz pierwszy imiennie pojawia się Ewagriusz są akta III Soboru Konstantynopolitańskiego z lat 680-681. W wykładzie wiary ojcowie soborowi podkreślają zaraz na początku (pkt. 3), że sobór „idąc niewzruszenie prostą drogą wyznaczoną przez świętych i godnych zaufania Ojców, w duchu pobożności we wszystkim zgodnie rozbrzmiewa wraz z pięcioma świętymi i ekumenicznymi soborami”[48]. Dalej mowa jest o poszczególnych soborach zwołanych przeciwko różnym heretykom:

> „Dlatego nasz święty i ekumeniczny sobór całkowicie odrzuciwszy zakradający się już od jakiegoś czasu bezbożny błąd idąc niewzruszenie prostą drogą wyznaczoną przez świętych i godnych zaufania Ojców, w duchu pobożności we wszystkim zgodnie rozbrzmiewa wraz z pięcioma świętymi i ekumenicznymi soborami. Mówimy tu o trzystu tych Ojcach zebranych w Nicei przeciwko szaleństwu Ariusza, […] następnie o soborze w Konstantynopolu […] przeciwko osobie Macedoniusza pneumatomacha oraz bezbożnego Apolinarego; o pierwszym soborze w Efezie […] przeciwko Nestoriuszowi; a także o soborze w Chalcedonie i 630 natchnionych Ojcach, którzy odrzucili nienawidzących Boga: Eutychesa i Dioskora; jak również ostatnim z nich, piątym świętym soborze, który zebrał się w Konstantynopolu przeciwko Teodorowi z Mopsuestii, Orygenesowi, Didymowi, Ewagriuszowi, przeciwko pismom Teodoreta wymierzonym w dwanaście artykułów sławnego Cyryla oraz przeciwko listowi, o którym mówi się, że został napisany przez Ibasa do Persa Marina”[49].

Dla nas najważniejsza jest w tym fragmencie informacja o tym, że po Nicei, Konstantynopolu I, Efezie i Chalcedonie wspominane jest potępienie podczas II Soboru Konstantynopolitańskiego Teodora z Mopsuestii, Orygenesa, Dydyma, Ewagriusza i Teodoreta. Jeśli porównamy tę listę z imionami zawartymi w samym soborze z 553 r. – czyli Ariusz, Eunomiusz, Macedoniusz, Apolinary, Nestoriusz, Eutyches i Orygenes, a także Teodor i Teodoret – zauważymy, że w większości imiona powtarzają się z wyjątkiem właśnie Dydyma i Ewagriusza. Ci dwaj ostatni są nieobecni w aktach II Soboru

[47] Por. tamże, s. 220.

[48] Concilium Constantinopolitanum III (680-681), *Terminus* 3, DSP 1, 308-309.

[49] Tamże 3-4, DSP 1, 308-311.

Konstantynopolitańskiego, ale wzmiankuje o nich Cyryl ze Scytopolis, Ewagriusz Scholastyk i Synod Laterański (649). III Sobór Konstantynopolitański powtarzałby więc raczej, wbrew temu, co się twierdzi, opinię o potępieniu Dydyma i Ewagriusza nie za soborem z 553 r., ale za jakimś innym potępieniem. Pytanie zasadnicze, jakie narzuca się w tym momencie, jest następujące: na podstawie jakiego wcześniejszego potępienia III Sobór Konstantynopolitański przypisał potępienie Orygenesa, Dydyma i Ewagriusza dwom wcześniejszym soborom? Na to pytanie jak na razie nie ma odpowiedzi. Dalej, III Sobór Konstantynopolitański tak naprawdę jedynie powtarza wcześniejsze potępienia, a sam niczego w tej materii nie czyni. To samo potępienie powtórzy następny sobór powszechny zwołany do Nicei w 787 r.

Sobór Nicejski II praktycznie powtarza listę heretyków z Soboru Konstantynopolitańskiego III. W wyznaniu wiary czytamy:

> „Wstrętem przejmuje nas Ariusz, którego wyłączamy (ἀναθεματίζομεν) ze wspólnoty Kościoła, a wraz z nim jego zwolenników i współwyznawców jego szalonej i zgubnej doktryny, oraz Mecedoniusza i tych, którzy są przy nim, słusznie nazwanych pneumatomachami […]. Nasza nauka opiera się na tym, co po raz pierwszy ogłosił jako dogmat sobór w Efezie, który usunął z Kościoła bezbożnego Nestoriusza wraz z jego uczniami, ponieważ wprowadzał dwoistość osób w Chrystusie […] Uznajemy w Nim doskonałego Boga i doskonałego człowieka, jak to ogłosił sobór w Chalcedonie, wypędzając z Kościoła Eutychesa i Dioskora, którzy bluźnierczo mówili o „bożym zamieszkiwaniu". Dołączamy do tych heretyków Sewera, Piotra i innych, powiązanych ze sobą łańcuchem najrozmaitszych bluźnierstw. Wraz z nimi potępiamy i odrzucamy błędy Orygenesa i Ewagriusza oraz wymysły Didyma, tak jak uznał to za właściwe piąty sobór w Konstantynopolu (καί τὰ Ὠριγένου, Εὐαγρίου τε καὶ Διδύμου μυθεύματα ἀναθεματίζομεν ὡς καὶ ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει συγκροτηθεῖσα πέμπτη σύνοδος)"[50].

Sobór powtarza wcześniejsze potępienia Ariusza, Macedoniusza, Nestoriusza, Eutychesa, Dioskora, Sewera, Piotra, Orygensa, Ewagriusza i Dydyma. Gdybyśmy chcieli zebrać razem wszystkie potępienia związane z Ewagriuszem, to wyglądałyby one tak:

Sobór z 553 r.	***Żywot Cyriaka* 12-13**	***Żywot Saby* 30**	***Żywot Saby* 90**	**Synod laterański z 649 r.**	**Sobór z 680-681 r.**	**Sobór z 787 r.**
				Sabeliusz		
Ariusz				Ariusz	Ariusz	Ariusz
Eunomiusz				Eunomiusz		
Macedoniusz				Macedoniusz	Macedoniusz	Macedoniusz
Apolinary				Apolinary	Apolinary	

[50] Concilium Nicaenum II (787), *Terminus* 8-11, DSP 1, 334-335.

				Polemon		
Nestoriusz				Nestoriusz		Nestoriusz
Eutyches				Eutyches	Eutyches	Eutyches
Orygenes				Dioskur	Dioskur	Dioskur
				Tymoteusz Elurus		
				Sewer		Sewer
				Teodozjusz		
				Kollutus		
				Temistiusz		
				Paweł z Samosat		
				Diodor		
Teodor				Teodor	Teodor z Mopsuestii	Piotr
				Teodulus z Persji		
				Orygenes	Orygenes	Orygenes
				Dydym	Dydym	Ewagriusz
				Ewagriusz	Ewagriusz	Dydym
Teodoret					Teodoret	

To, co uderza w orzeczeniach zarówno III Soboru Konstantynopolitańskiego, jak też Nicejskiego II, to fakt, iż powtarzają one wyklęcia heretyków takich jak Ariusz, Eunomiusz czy Macedoniusz, którzy już od dawna nie zagrażali Kościołowi. Chodziło zapewne o pokazanie ciągłości potępiania kolejnych heretyków na wzór tamtych pierwszych soborów w Nicei (325) i Konstantynopolu (381), a także o podtrzymanie nauki wcześniejszych soborów. Tabelka, pokazuje, że na Synodzie Laterańskim (649), Konstantynopolitańskim III (680-681) i Nicejskim II (787) Ewagriusz jest potępiany razem z Orygenesem i Dydymem, rzekomo na podstawie wcześniejszych potępień na Soborze Konstantynopolitańskim II (553), ale tam takiego potępienia nie znajdujemy. Można oczywiście przyjąć założenie, że nawet jeśli Ewagriusz imiennie nie został potępiony na soborze w 553 r., ani w *Dekrecie Justyniana przeciw Orygenesowi* ani w *15 Anatematyzmach przeciw Orygensowi*, a dopiero na Soborze Konstantynopolitańskim III i Nicejskim II, to już wystarczy, by uznać go w Kościele za heretyka. Cała sprawa jest bardziej skomplikowana, gdyż Sobór Konstantynopolitański III (680-681) i Nicejski II (787) tak naprawdę nie potępiają go, a jedynie powtarzają wcześniejsze potępienia, które nie zachowały się do naszych czasów. Dzisiejszy stan badań nad tą kwestią dobrze podsumowują Jean Gribomont i Daniel Hombergen: „Potępienie z 553 r. zostało

dokonane prawdopodobnie przez jakiś synod (endemiczny) w Konstantynopolu, zwołany przez Justyniana krótko przed II Soborem Konstantynopolitańskim w 553 r., gdy uczestnicy byli już zgromadzeni w stolicy”[51]. Pozostaje otwarty problem rozumienia tych orzeczeń nieobecnych w oficjalnych dokumentach Kościoła. Tutaj poprzestanę na konkluzji: nie mamy oficjalnych dokumentów Kościoła potwierdzających imienne potępienie Ewagriusza w VI w., a imienne wzmianki o nim na Soborze Konstantynopolitańskim III z lat 680-681 i Nicejskim II z 787 r., powołujące się na Sobór Konstantynopolitański II z 553 r., zawieszone są w próżni.

WAS EVAGRIUS PONTICUS REALLY CONDEMNED?

(Summary)

The article in the first part tries to prove on the basis of the arguments raised in recent studies, especially of A. Casiday, that there are no serious reasons to consider the syriac version S 2 of *Kephalaia Gnostica* as authentic and the version S 1 as expurged from Origenism. It seems quite the contrary, the version S 1 would be authentic and S 2 would has been contaminated by Origenism of sixth century. So Evagrius would not be the central figure in the so-called first Origenist controversy in the fifth century.

In the second part author shows that the name of Evagrius does not appear in the Second Council of Constantinople in 553, in *Epistula Synodum de Origene* and in *Edictum contra Origenem* of Justinian. He was condemned probably only by some endemic synod before the official opening of the Council in 553. The question regarding the real validity of this condemnation still remains open. The III Council of Constantinople in 680-681, II Nican in 787 and patristic authors simply repeat the condemnation of the previus endemic synod without examining the case.

Key words: Evagrius Ponticus, origenism, ancient Councils of the Church.

Słowa kluczowe: Ewagriusz z Pontu, orygenizm, starożytne sobory Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Concilium Constantinopolitanum III, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, ed. J.D. Mansi, X, Florentiae 1763, 368-388; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. G. Alberigo et al., Colonia 1991, 107-122, tłum. A. Baron, w: DSP 1, red. A. Baron – H. Pietras, ŹMT 24, Kraków 2001, 262-303.

[51] J. Gribomont – D. Hombergen, *Evagrio Pontico*, NDPAC I 1880: „La condanna del 553 fu pronunciata probabilmente da un sinodo a Costantinopoli, convocato da Giustiniano poco prima del grande concilio ecumenico (Costantinopoli II), quando i pertecipanti furono già radunati nella capitale”, tłum. własne.

Concilium Lateranense (649), *Sanctorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, ed. J.D. Mansi, X, Florentiae 1763; *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, ed. R. Riedinger, Berlin 1984.

Cyrillus Scytopolitanus, *Vita S. Sabae*, w: *Kyrillos von Skythopolis*, ed. E. Schwartz, TU 9/2, Leipzig 1939, tłum. E. Dąbrowska: Cyryl ze Scytopolis, *Żywot świętego Saby*, w: Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty mnichów palestyńskich*, red. M. Gronowski, ŹM 60, Kraków – Tyniec 2011, 419-450.

Cyrillus Scytopolitanus, *Vita S. Cyriaci*, w: *Kyrillos von Skythopolis*, ed. E. Schwartz, TU 9/2, Leipzig 1939, tłum. E. Dąbrowska: Cyryl ze Scytopolis, *Żywot świętego Cyriaka*, w: Cyryl ze Scytopolis, *Żywoty mnichów palestyńskich*, red. M. Gronowski, ŹM 60, Kraków – Tyniec 2011, 451-470.

Evagrius Ponticus, *Practicus*, ed. C. Guillaumont – A. Guillaumont, *Évagre le Pontique. „Traité pratique ou le Moine"*, I-II, 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.

Evagrius Ponticus, *Gnosticus*, w: *Évagre le Pontique. „Le Gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science"*, ed. C. Guillaumont – A. Guillaumont, SCh 356, Paris 1989, tłum. K. Bielawski: Ewagriusz z Pontu, *O poznaniu*, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, I, ŻM 18, Kraków – Tyniec 1998, 231-245.

Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus*, w: *Évagre le Pontique. Sur les pensées*, ed. P. Géhin – C. Guillaumont – A. Guillaumont, SCh 438, Paris 1998, tłum. L. Nieścior: Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli*, BOK 26, Kraków 2006, 15-53.

Evagrius Ponticus, *Kephalaia Gnostica*, w: *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 francaise*, ed. A. Guillaumont, Patrologia Orientalis 28/1, Paris 1958, 15-257.

Evagrius Ponticus, *Scholia in Proverbia*, w: *Évagre le Pontique. „Scholies aux Proverbes"*, ed. P. Géhin, SCh 340, Paris 1987, 90-475.

Evagrius Ponticus, *Scholia in Ecclesiasten*; w: *Évagre le Pontique. „Scholies à l'Ecclésiaste"*, ed. P. Géhin, SCh 397, Paris 1993, 58-177.

Evagrius Ponticus, *Antirheticus*, w: *Evagrius Ponticus*, ed. W. Frankenberg, Berlin 1912, 472-545.

Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, PG 86, 2415-2886, tłum. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990.

Opracowania

Baron A., *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, PS 29 (2011) 5-36.

Bunge G., *Origenismus – Gnosticismus. Zum geistgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos*, VigChr 40 (1986) 24-45.

Casiday A., *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy*, Cambridge 2013.

Clark E., *The Origenist Controversy: The Cultural Construcation of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.

Diekamp F., *Die origenistischen Stretigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 1899.

Dysinger L., *The Condemnation of Evagrius Recondsidered*, Paper read at the Oxford Patristic Conference, August 22, 2003, w: https://www.academia.edu/10129054/The_Condemnation_of_Evagrius_Reconsidered, [dostęp 04.03.2016].

Garnier J., *De quinta synodo generali*, Lutetia Parisiorum 1684.
Géhin P., *Evagriana d'un manuscrit basilien*, „Muséon" 109 (1966) 59-85.
Grimbont J. – Hombergen D., *Evagrio Pontico*, NDPAC I 1879-1881.
Guillaumont A., *Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553*, StPatr 12 (1961) 219-226.
Guillaumont A., *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962.
Guillaumont C. – Guillaumont A., *Le texte veritable des „Gnostica" d'Évagre le Pontique*, RHR 142 (1952) 156-205.
Hausherr I., *Les versions syriaque et armenienne d'Evagre le Pontique: leur valeur, leur relation, leur utilization*, OCP 22 (1931) 69-118.
Hausherr I., *Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique*, OCP 5 (1939) 229-233.
Hefele Ch.J., *The History of the Councils of the Church from the Original Documents*, IV, Edinburgh 1895.
Hombergen D., *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Roma 2001.
Konstantinovsky J., *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*, Farnham 2009.
Misiarczyk L., *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków – Tyniec 2007.
Muyldermans J., *Evagriana. Extrait de la revue „Muséon", vol. 42, augmenté de nouveaux fragments grecs inédits*, Paris 1931, 52-59.
Muyldermans J., *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur le manuscrits grecs conservés à la Bibliotheque Nationale de Paris*, Louvain 1932.
Noris H., *Dissertatio Historica de Synodo Quinta Oecumenica*, Viennae 1703.
Potz R., *Patriarch und Synode in Konstantinopel*, Wien 1971.
Przekop E., *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984.
Refoulé F., *Évagre fut-il Origéniste*, RSPT 47 (1963) 398-402.
Young R.D., *The Armenian adaptation of Evagrius' Kephalaia Gnostica* w: *Origeniana Quinta*, red. R.J. Daly, Leuven 1992, 535-541.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Leon NIEŚCIOR OMI*

ZACHĘTA DO UCIECZKI PODCZAS PRZEŚLADOWAŃ (MT 10, 23A) W INTERPRETACJI PATRYSTYCZNEJ

Jezus dozwala ucieczkę podczas prześladowań. Tylko Mateusz Ewangelista przekazuje słowa Jezusa w kontekście Jego mowy misyjnej: „Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego" (Mt 10, 23a). Inaczej niż inni synoptycy przedstawia miejsce zalecanej ucieczki. Uczniowie mają uciekać z miasta do miasta, a nie, jak u pozostałych, w góry. Być może decydujący dla tej odmienności jest właśnie kontekst misyjny, obecny u Mateusza, a nieobecny u innych. Mateusz przytacza drugi raz Jezusowy nakaz ucieczki, ale w kontekście już podobnym jak pozostali synoptycy. W tym drugim przypadku tło jest niejako podwójne, mianowicie określone zapowiedzią zburzenia Jerozolimy oraz końca świata. Mateusz i Marek mówią o „ohydzie spustoszenia", ponadto Mateusz ujmuje tę drugą ucieczkę w perspektywie zbliżającego się końca: „I wtedy nadejdzie koniec. Gdy więc ujrzycie ohydę spustoszenia, […] zalegającą miejsce święte […], wtedy ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry" (Mt 24, 14-16); „A módlcie się, żeby ucieczka wasza nie wypadła w zimie albo w szabat" (Mt 24, 20); „A gdy ujrzycie ohydę spustoszenia, […] wtedy ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry" (Mk 13, 14). Łukasz jako jedyny nadaje sytuacji cechy wojny. Jerozolima wówczas będzie otoczona przez wojska. „Wtedy ci, którzy będą w Judei, niech uciekają w góry; ci, którzy są w mieście, niech z niego uchodzą, a ci, co po wsiach, niech do niego nie wchodzą" (Łk 21, 21).

Zajmiemy się interpretacją przez Ojców greckich i łacińskich zaleceń Jezusa w relacji Mt 10, 23a. Rozsyłając uczniów na posługę misyjną, Jezus każe im liczyć się z prześladowaniami i poucza, jak mają postępować. W stosunku do *Vetus Latina* łacińska wersja *logionu* Jezusa w Hieronimowej *Wulgacie* nie uległa zmianie, tak iż można mówić o wczesnym i trwałym zakorzenieniu się następującego sformułowania: „Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam". Staraliśmy się odnaleźć, według możliwości, wszystkie dostępne w elektronicznej kwerendzie aluzje Ojców do tego miejsca o charakterze formalnym.

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

Wykorzystaliśmy te odniesienia, w których zalecenie Jezusa zostało zacytowane w całości bądź w istotnej części. *Logion* Jezusa nie doczekał się jak dotąd studium z zakresu patrystycznej teologii biblijnej[1].

W przeważającej mierze refleksja Ojców nad Mt 10, 23a dotyczy racji ucieczki w czasie prześladowań. Oddalający się z miejsca represji chrześcijanin mógł łatwo być posądzony o tchórzostwo i dezercję. Wobec masowego zjawiska apostazji i chwiejnej wiary interpretatorzy Ewangelii musieli dokładniej określić kryterium, na podstawie którego ucieczka przed prześladowcą nie była zaparciem się wiary, ale pójściem za radą Jezusa. Czym wolno kierować się uczniowi Chrystusa uciekającemu przed prześladowcami?

1. Posłuszeństwo Słowu. Nasi komentatorzy często podkreślają, że taka ucieczka jest po prostu owocem posłuszeństwa Jezusowi. Chrystus „nakazuje świętym uciekać od prześladowców gotowych ich zabić, ponieważ ten, kto w swojej lekkomyślności nie ucieka nie słuchając głosu Pana, zasługuje na naganę"[2]. W pewnych sytuacjach unikanie represji staje się obowiązkiem. W związku z tym, to nie ucieczka, ale pozostanie staje się naganne.

Literatura martyrologiczna i hagiograficzna opisuje wiele przypadków, w których ucieczkę tłumaczy się posłuszeństwem Słowu Bożemu. Dzisiaj jest wprost niemożliwe ustalić, na ile święci „uciekinierzy" byli motywowani wprost słowami Ewangelii, a na ile taką formalną motywację przypisali im hagiografowie. Podajemy tylko niektóre przykłady. Biskup Syscji w Panonii, Kwiryn, został pochwycony podczas ucieczki. Gdy go zapytano, dokąd uciekał, odpowiedział, że nie uciekał, ale był posłuszny Panu nakazującemu udać się do innego miasta[3]. Męczenniczki – św. Agapa, Irena i Chionia – według ich *Passio*, ukrywały się przed represjami zgodnie z zaleceniem Pana, udając się w wysokie góry[4]. Bez zarzutu postąpiły męczennice św. Berenika i Prosdokia, które podczas prześladowań za Dioklecjana uciekły z Antiochii do Edessy. Nie uczyniły tego z kobiecej słabości, ale z posłuszeństwa słowu Jezusa w Mt 10, 23a[5]. Z rady Jezusa skorzystał św. Jan Jałmużnik, który w 611 r. został biskupem Aleksandrii i zasłynął z dzieł miłosierdzia. Podczas inwazji Persów na Egipt w 616 r. opuścił Aleksandrię. Podczas podróży morskiej zachorował i – według Leoncjusza z Neapolu – zatrzymał się na Cyprze, swojej ojczystej wyspie, gdzie też zmarł[6].

---

[1] Od strony biblijnej zob. J.M. McDermott, *Matth 10:23 in context*, „Biblische Zeitschrift" 28 (1984) fasc. 2, 230-240.

[2] Clemens Alexandrinus, *Fragmenta varia* 56, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 17, Berlin 1970², 226, tłum. własne.

[3] Por. *Passio Quirini* 2, *Acta Martyrum*, ed. Th. Ruinart, Ratisbonae 1859, 522.

[4] Por. *Passio Agapes et Eirenes et Chiones* 2, ed. H. Musurillo, w: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, 280.

[5] Por. Joannes Chrysostomus, *De sanctis Bernice et Prosdoce* 5, PG 50, 636.

[6] Por. Leontius Neapolitanus, *Vita Joannis Eleemosynarii episcopi Alexandrini*, *Léontios de*

Posłuszeństwem wobec nakazów Ewangelii tłumaczy się również św. Atanazy Aleksandryjski. Powołuje się na Mt 10, 23a jako rację swojej ucieczki do innych miejsc, gdy był prześladowany przez fanatycznych zwolenników arianizmu[7]. *Apologię do Konstancjusza* napisał po trzecim wygnaniu z Aleksandrii, w 2. poł. 357 r. Stwierdza tam, że nie tylko Ewangelia, ale w ogóle Pismo Święte, dozwala ucieczkę. Zalecenie Jezusa poprzedza praktyka stosowania azylu w Starym Testamencie (por. Wj 21, 13; Lb 35, 12)[8]. Biskup Aleksandrii usprawiedliwia ucieczkę i prosi cesarza o wstrzymanie dalszego prześladowania zwolenników wiary nicejskiej. Zresztą, to ścigający powinien się tłumaczyć, a nie ścigany, bo ten pierwszy ma zamiar zabicia, a drugi chce po prostu uniknąć śmierci[9].

Jak widać, nasi komentatorzy nie widzą przeszkód, żeby uznać za prześladowców heretyków dyskryminujących katolicką wiarę i radę Jezusa w Mt 10, 23a odnieść do uciekających przed nimi. Dezaprobata dla fałszywej wiary nie pozwala im symetrycznie uznać za prześladowanych także innowierców, którzy ponoszą cierpienie za swoje przekonania. Ich zdaniem heretyk nie może być męczennikiem, ponieważ nie wierzy w prawdziwego Chrystusa. Skoro nie jest Mu posłuszny, to i nie może w sposób właściwy wypełnić nakazu ucieczki przed prześladowcami. Duchowny ariański Demofil, zobowiązany przez cesarza do opuszczenia Konstantynopola, zaczął odprawiać nabożeństwa tuż za murami miasta, powołując się na Mt 10, 23a. Opisujący to zdarzenie Sokrates Scholastyk zaznacza, że „opacznie pojmował sens wypowiedzi ewangelicznej, nakazującej apostołom uciekać przed światowym zgiełkiem, a szukać niebieskiej Jeruzalem”[10].

W polemice z donatystami Augustyn zwraca uwagę na fakt, że zalecenie Jezusa, aby uciekać z miasta do miasta, zostało dane Apostołom jako prawdziwym głosicielom Ewangelii, a nie heretykom czy schizmatykom. Zresztą, tych nikt nie prześladuje. Brak prześladowań pokazuje, że nie są owcami posłanymi między wilki. Nie są prawdziwą owczarnią Chrystusa[11]. Biskup Hippony wyciąga z Mt 10, 23a wniosek, że nie zabraknie aż do końca świata miejsc schronienia dla uczniów Jezusa. Gdyby zabrakło, Jezus nie zalecałby uciekać z miasta do miasta. Jeśli brakuje, to tylko dlatego, że ci, którym brakuje, nie są

Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre, ed. A.J. Festugière – L. Rydén, Paris 1974, 402.

[7] Por. Athanasius Alexandrinus, *Epistula encyclica* 5, ed. H.G. Optiz, w: *Athanasius Werke* 2/1, Berlin – Leipzig 1935, 174.

[8] Por. tenże, *Apologia de fuga sua* 11, ed. H.G. Optiz, w: *Athanasius Werke* 2/1, Berlin – Leipzig 1935, 76.

[9] Por. tamże 8, ed. Optiz 2/1, 73.

[10] Socrates Scholasticus, HE V 7, PG 67, 575A, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972, 349. Por. Sozomenus, HE VII 5, PG 67, 1425, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, 459-460.

[11] Por. Augustinus Hipponensis, *Contra litteras Petiliani* II 19, 43, ed. M. Petschenig, CSEL 52, Vindobonae 1909, 44.

naprawdę Jego uczniami. Ci, którzy ich rzekomo prześladują, katolicy, nie są ich osobistymi prześladowcami, ale ich błędów, a więc „prześladowcami ich prześladowców”[12]. Okolicznością takiej polemiki była radykalna postawa biskupa donatystów Gaudencjusza, który zamknął się w kościele w Thamugadi i groził spaleniem się razem ze świątynią i swoimi zwolennikami. Egzekwujący bowiem dekrety cesarskie trybun Dulcycjusz żądał powrotu donatystów do jedności z katolikami[13].

Tak więc w przekonaniu Ojców słowa Jezusa w Mt 10, 23a nie odnoszą się do innowierców. Sprawcy represji nie są faktycznie prześladowcami w rozumieniu Ewangelii. Tak oceniają zwłaszcza ci, którzy występują przeciwko donatystom chętnie uznającym się za prześladowanych. Represje nie są faktycznie prześladowaniem, bo jeśli nawet istnieją, to z powodu fałszywej, a nie prawdziwej wiary. Natomiast represjonowani nie są prawdziwymi uczniami Chrystusa. Posłuszeństwo słowom Jezusa o ucieczce ma sens, jeśli słucha się także innych Jego słów.

2. Zrządzenie Boga. Polecając ucieczkę, Bóg zapewnia środki ją umożliwiające. Zrządzenie Boga, który w swojej Opatrzności chroni człowieka przed przedwczesną śmiercią, uprzedza jego odpowiedź na zamysł Boży. Orozjusz opisuje dewastację Hiszpanii przez germańskich najeźdźców, którymi wspomagał się syn Konstantyna Wielkiego, Konstancjusz. Ofiarą tych najazdów padali także chrześcijanie. Interpretując teologicznie wydarzenia historyk podkreśla, że to Miłosierny Bóg, powodowany tą samą łaskawością, przez którą wskazał w słowach Jezusa na możliwość ucieczki, tak zrządził, że wśród samych barbarzyńców znaleźli się życzliwi ludzie, obrońcy chrześcijan, kupcy, którzy umożliwili ucieczkę wraz z dobytkiem[14]. Z jednej więc strony chrześcijanin słucha Ewangelii, z drugiej strony Bóg planuje losy ludzkie i im towarzyszy.

Na zrządzenie Boże i opatrznościowy zbieg okoliczności powołuje się Dionizy, biskup Aleksandrii, który opuścił siedzibę biskupią podczas represji za cesarza Decjusza w 251 r. Chciał pozostać na miejscu, oczekując nadejścia śledczych wysłanych przez prefekta Egiptu, ale po czterech dniach odszedł wraz ze swoją rodziną, kiedy sam „Bóg kazał uchodzić i gdy w cudowny sposób drogę […] otworzył”[15]. W drodze został zatrzymany przez grupę żołnierzy, ale powiadomieni przez wieśniaka, przypadkowego świadka zdarzenia, weselnicy z pobliskiej miejscowości przepędzili żołnierzy i nakazali swemu biskupowi uciekać[16]. Dionizy Wielki został później skazany na banicję w pustynne regiony Libii.

---

[12] Tenże, *Contra Gaudentium* I 18, 19, ed. M. Petschenig, CSEL 53, Vindobonae 1910, 214, tłum. własne.

[13] Por. tamże I 1, 1, CSEL 53, 201-202.

[14] Por. Orosius, *Historiarum adversum paganos lib.* VII 41, 1-6, PL 31, 1167-1168.

[15] Eusebius Caesariensis, HE VI 40, 2, ed. E. Schwartz, GCS 9/2, Leipzig 1908, 596, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, POK 3, Poznań 1924, 292.

[16] Por. tamże VI 40, 4-9, GCS 9/2, 596, POK 3, 292-293.

Zamysły Boże są jednak nieraz trudne do odgadnięcia i mogą stać się przedmiotem dyskusyjnych spekulacji, czasem manipulacji. Tak oto Tertulian interpretuje losy pewnego chrześcijanina:

> „Rutilius, święty męczennik, kilkakrotnie uciekał przed prześladowaniem przenosząc się z miejsca na miejsce i tam, gdzie uważał to za właściwe, wykupywał się od niebezpieczeństwa pieniędzmi. Gdy uznał, że jest już całkowicie bezpieczny, znienacka schwycono go i postawiono przed namiestnikiem i torturowano – ja uważam, że była to kara za ucieczkę – następnie skazano na spalenie na stosie, a dzięki miłosierdziu Bożemu zniósł męki, których przedtem unikał. Cóż innego zechciał nam Pan ukarać w tym fakcie, jak nie to, że nie wolno uciekać przed prześladowaniem, ponieważ na nic się zda jakakolwiek ucieczka, o ile inna będzie wola Boża?”[17].

To samo miłosierdzie Boże, które według Orozjusza chroniło chrześcijan przed śmiercią, według Tertuliana obdarzyło chwiejnego Rutiliusa łaską męczeństwa. Szczególnie okrutna śmierć chrześcijanina jest dla Kartagińczyka przejawem kary za ucieczkę. Tertulian-montanista pozostawał przeciwnikiem ucieczki przed prześladowcami, o czym jeszcze będzie mowa. Uważał, że jeśli Pan przyzwolił na ucieczkę, to uczynił to jednostkowo w stosunku do Apostołów, ale w ogólności nie jest Jego wolą, aby uciekać podczas prześladowań[18]. Niemniej godna uwagi pozostaje próba godzenia represji doznawanych przez chrześcijan z Opatrznością i Miłosierdziem Boga.

3. Postawa Chrystusa. Typowym dla Augustyna argumentem za godziwością ucieczki podczas prześladowań jest przykład Jezusa. W nawiązaniu do wybiegu Abrahama, który roztropnie zataił przed Egipcjanami, że jest mężem Sary (por. Rdz 12, 11-13), Augustyn broni w dziele *Przeciw Faustusowi* praktyki ucieczki przed niebezpieczeństwem, odwołując się do przykładu Mistrza:

> „Mając bowiem moc oddania swojej duszy nie oddał jej kiedy indziej, ale kiedy zechciał i jako dziecko uciekł do Egiptu niesiony przez rodziców”[19].

Z rodzicami Jezus uciekł do Egiptu nie pod wpływem słabości, ale by dać przykład czujności. Odtąd żaden jego sługa nie powinien uważać ucieczki za rzecz haniebną, skoro jest ona rozwiązaniem zgodnym z Mt 10, 23a. Podobnie Jezus uczył uczniów roztropności, kiedy nie zdradził im do końca swoich zamiarów przybycia do Jerozolimy na Święto Namiotów. Gdy namawiali Go do tego,

[17] Tertullianus, *De fuga in persecutione* 5, ed. J.J. Thierry, CCL 2, Turnhout 1954, 1142, tłum. T. Kołosowski: Tertulian, *O ucieczce podczas prześladowań*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 161.

[18] Por. tamże VI 1, CCL 2, 1142-1143.

[19] Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum* XXII 36, ed. J. Zycha, CSEL 25, Vindobonae 1891, 630, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi. Księgi XXII-XXIII*, PSP 56, Warszawa 1991, 33. Wypowiedź Augustyna przytacza dosłownie Beda Czcigodny. Por. Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio* I in 4, 12, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, 97.

odpowiedział oględnie: „Mój czas jeszcze nie nadszedł” (J 7, 6). Dał przykład czujności względem nieprzyjacielskich zasadzek. On zawsze ma władzę, by uniknąć podstępu wroga, jeśli tylko chce, podczas gdy oni nie mają[20].

> „Również na święta nie poszedł jawnie, ale ukradkiem, choć kiedy indziej otwarcie przemawiał do Żydów rozwścieczonych z niezwykle wrogim nastawieniem umysłu słuchaczy, ale nie mogących na Niego podnieść ręki, ponieważ jeszcze nie nadeszła Jego godzina. Zresztą, nie dlatego, żeby nadejście tej godziny z konieczności zmusiło Go do tego, by poniósł śmierć, ale w niej, jako że nadeszła właściwa pora, pozwolił się zabić. On, który okazywał potęgę Bożą otwarcie nauczając i gromiąc, równocześnie nie pozwolił, żeby wściekłość jego wrogów cokolwiek mogła zrobić przeciwko Niemu”[21].

Biskup Hippony akcentuje pełną suwerenność Chrystusa, który mógł we wszechmocnym Bóstwie znaleźć wiele innych sposobów, by zapobiec niebezpieczeństwu i swojej przedwczesnej śmierci. Ze względów pedagogicznych wybrał sposób dostępny także Jego uczniom, aby oni też zdołali się uratować przed niepożądaną śmiercią.

Powyższą wypowiedź Augustyna przytacza formalnie Beda Czcigodny[22], a gdzie indziej dodaje własny komentarz szukając sensu eklezjalnego w ucieczce Świętej Rodziny do Egiptu. Zbiegnięcie to oznacza, że wybrani powinni częściej uciekać przed nieprawością ludzi złych, nawet za cenę skazania na wygnanie. Zdarzenie opowiedziane w Ewangelii pozostaje dla Bedy figurą przyszłych losów Kościoła. Herod prześladujący Dziecię jest obrazem wszelkich jego prześladowców. Pan i Bóg dał swoim wiernym przykład, aby nie wahali się co do ucieczki, jeśli nadarzy się sposobność. Sam tak postąpił, zanim zalecił takie postępowanie[23].

Również Piotr Chryzolog rozpatruje ucieczkę do Egiptu Maryi i Józefa z Jezusem. Gdyby Jezus nie znalazł tam schronienia, nie dokonałoby się odkupienie przez Jego późniejszą mękę i śmierć, bo zostałby przedwcześnie zabity przez Heroda. Człowiek nie otrzymałby wielu dóbr duchowych. Kaznodzieja podaje jeszcze inny argument. Chrystus przyjął nas w siebie, aby dać nam siebie; doznał naszych cierpień, aby je usunąć. Dlatego też ucieka, „aby dopuścić i nasze ucieczki podczas prześladowań”. Ucieka Pan, aby sługa nie uznawał ucieczki za rzecz niegodną. Ucieczka Jezusa z Judei do Egiptu jest też obrazem odrzucenia Go przez synagogę, a przyjęcia przez ludy pogańskie, z których powstanie Kościół[24]. Chryzolog wychodzi więc poza motyw nauki

---

[20] Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 133, 7, PL 38, 741-742.

[21] Tenże, *Contra Faustum* XXII 36, CSEL 25, 630, PSP 56, 33.

[22] Por. Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio* I in 4, 12, CCL 120, 97.

[23] Por. tenże, *Homeliarum evangelii lib.* I 10, ed. D. Hurst, CCL 122, Turnhout 1955, 69.

[24] Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 151, 4-8, ed. A. Olivar, CCL 24B, Turnhout 1975, 945-946, tłum. własne.

i przykładu obecny w ucieczce Chrystusa. Wskazuje na motyw odkupienia, zgodnie ze znaną zasadą: „co przyjął, to odkupił".

Tymczasem, zastanawiając się nad odejściem Jezusa „w miejsce bezludne" na wieść o śmierci Jana Chrzciciela (por. Mt 14, 13), Hieronim dostrzega kilka możliwych jego motywów, do których jeszcze nawiążemy. Wskazuje też na wzgląd ekonomii zbawienia, która każe wybrać odpowiedni moment dla każdego wydarzenia. Dlatego Chrystus odłożył

> „swój zgon na dzień Paschy, kiedy ze względu na obrzęd religijny ma być złożony na ofiarę baranek, a odrzwia wierzących mają być pomazane krwią (por. Wj 12, 6-7). […] Umiejętnie też ewangelista nie powiedział: «uciekł na miejsce bezludne», ale «oddalił się», tak że prześladowców raczej unikał niż się obawiał"[25].

Niezależność, posłuszeństwo Ojcu i godność, z jaką Jezus przyjmuje wszystko, każe dobrać właściwe słowo dla Jego decyzji odejścia na miejsce odosobnione.

4. Słabość ludzka. Opisane w Ewangelii „ucieczki" Jezusa przed niebezpieczeństwem są wyrazem Jego kenozy, przyjęcia wszystkiego co ludzkie, z wyjątkiem grzechu. Jeśli Jezus ukrywał się przez jakiś czas, to nie ze względu na siebie, ale ze względu na słabych uczniów[26]. On wziął na siebie ludzkie ucieczki wynikające ze słabości natury. Nasi komentatorzy odwołują się dość często do motywu ludzkiej słabości nakazującej uciekać przed niebezpieczeństwem, któremu nie da się zapobiec inaczej.

W jednej z aluzji do Mt 10, 23a Beda Czcigodny zwraca uwagę na dwa główne powody, dlaczego wierni ukrywają się podczas prześladowań. Postępują tak zgodnie z zaleceniem Jezusa: „czy to dlatego, że nie śmią, czy że nie mają zgody na to, by ujawniać się"[27]. Czynią to zatem albo z obawy przed zaparciem się wiary, albo z uległości Jego słowu, innymi słowy, z pokory i szacunku względem Niego albo posłuszeństwa. Drugi wymieniony przez Bedę powód omówiliśmy na początku, obecnie zajmujemy się pierwszym.

Asteriusz Sofista łączy chrześcijańską ucieczkę z przemijalnością obecnego świata. Kościół jest namiotem rozbitym przez Chrystusa. Zalecając ucieczkę z miasta do miasta, Chrystus nawiązuje do pielgrzymiego charakteru obecnej egzystencji Kościoła. Zmiana miejsca nie może jednak prowadzić do zmiany obyczajów. Podczas tej migracji należy strzec dotychczasowych obyczajów, aby nie była ona przejściem z pobożności do bezbożności[28].

---

[25] Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* II in 14, 13, ed. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969, 120, tłum. J. Korczak: Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 46, Kraków 2008, 95.

[26] Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 133, 7, PL 38, 741-742.

[27] Beda Venerabilis, *In proverbia Salomonis lib.* III in 28, 28, ed. D. Hurst, CCL 119B, Turnhout 1983, 138, tłum. własne.

[28] Por. Asterius Sophista, *Commentarii in Psalmos* 26, 7, ed. M. Richard, *Asterii sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt*, Oslo 1956, 240.

Rozpatrywaną rację ucieczki trafnie ukazał Orygenes:

> „Jeśli jednak poczujesz się słaby w czasie prześladowania, jeśli stwierdzisz, że ze względu na swą cielesną słabość nierówną walkę toczysz przeciwko okrucieństwu tyrana, wolno ci podczas wojskowej służby Chrystusowej udzielić miejsca gniewowi i uciekać z miejsca na miejsce; nie otrzymałeś tutaj rozkazu walki. To również zostało określone w prawach Chrystusa: «Jeśli was będą prześladować w tym mieście […]» (Mt 10, 23). Najważniejsza bowiem sprawą jest, abyś nie wyrzekł się Jezusa, którego raz wyznałeś. Nie ulega wszak wątpliwości, że wyznaje Go ten, kto ucieka dlatego właśnie, aby się Go nie wyrzec. Kto więc jest bojaźliwy i trwożliwy w sercu, niechaj odejdzie z obozu, niechaj wróci do swego domu, aby innym nie dawał przykładu swego strachu i bojaźni”[29].

Nie jest obowiązkiem chrześcijanina pozostawać na miejscu represji, natomiast jest obowiązkiem pozostać przy wierze. Roztropność każe wziąć pod uwagę dobro wyższe i nie trzymać się sztywno jednego rodzaju postawy. Próba zdobycia się na odwagę, której wewnątrz nie ma, może zakończyć się tragicznie: upadkiem własnym i zgorszeniem innych.

Doradzając ucieczkę, Jezus wychodzi naprzeciw ludzkiej słabości przejawiającej się w skłonności do lęku[30]. Dokonując realnej oceny natury, zaleca ucieczkę, aby ktoś pragnący chwały męczeństwa nie wystawiał się zbędnie na próbę. Może nie zdołałby przetrzymać ze względu na „wątłe ciało lub zbyt słabego ducha”. Mamy zabiegać o to, co szlachetne, ale na miarę naszych możliwości[31]. Uczniowie Jezusa mogą lękać się utraty życia podczas prześladowań. Słowa Jezusa w Mt 10, 23a są nie tylko wyrazem znajomości ludzkiej natury, ale i w jakiś sposób jej głosem. To pod jej wpływem Jezus doznawał trwogi w Ogrójcu i prosił swoich uczniów o wsparcie[32]. Również i męczennicy nie byli wolni od lęku przed śmiercią. Lękali się jej podobnie jak Jezus w Ogrójcu, jak bracia ich w wierze, ale przedłożyli „wolę Bożą nad swoją naturalną wolę pod wpływem pobożności i posłuszeństwa”[33].

Dostrzegamy u naszych komentatorów pewne rozdwojenie w uznawaniu słabości ludzkiej jako motywu ucieczki przed prześladowaniami. Wyrazem tej

---

[29] Origenes, *Homiliae in librum Iudicum* IX 1, ed. W.A. Baehrens, GCS 30, Leipzig 1921, 519, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb*, *Jozuego*, *Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 182. Por. Apponius, *In Canticum canticorum expositio* X 20 in 7, 3, ed. B. de Vregille – L. Neyrand, CCL 19, Turnhout 1986, 245.

[30] Por. Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* IV in 7, 13, ed. R. Weber, CCM 27, Turnhout 1975, 318.

[31] Ambrosius Mediolanensis, *De officiis ministrorum* I 37, 187, ed. M. Testard, CCL 15, Turnhout 2000, 70, tłum. K. Abgarowicz: Św. Ambroży, *O obowiązkach duchownych*, Warszawa 1967, 87.

[32] Por. tenże, *Explanatio psalmorum* XII in 39, 16, ed. M. Petschenig, CSEL 64, Vindobonae 1919, 220.

[33] Facundus Hermianensis, *Pro defensione trium capitum ad Iustinianum lib.* III 4, 23, ed. I.M. Clément – R. Vander Plaetse, CCL 90A, Turnhout 1974, 84, tłum. własne.

ambiwalencji jest wahanie, z jakim używają słowa „ucieczka" (łac. *fuga*). Na przykład Cyprian świadomie unika go na rzecz „odejścia" (*secessio*)[34]. Tym bardziej autorzy wstrzymują się przed użyciem słowa „ucieczka" w stosunku do Jezusa. Bardzo często, niemal jako topos, powtarza się zastrzeżenie, że chrześcijanin nie ucieka z lęku przed prześladowcami. Z drugiej strony, mówi się o jego podleganiu ludzkiej słabości, a więc i lękowi. Według naszej orientacji, żaden z Ojców nie wyjaśnił tego zagadnienia w kontekście Mt 10, 23a. W ich duchu możliwe jest takie wytłumaczenie, że chrześcijanin nie kieruje się lękiem jako decydującym motywem postępowania, natomiast liczy się z nim i unika sytuacji, w których lęk może wziąć górę.

5. Roztropność. Doświadczenie słabości, która każe chrześcijaninowi realnie oceniać własne siły i nie narażać się lekkomyślnie na zbyt wielkie niebezpieczeństwo, prowadzi do czujnej rozwagi. Słuszną racją ucieczki staje się roztropność.

Orygenes sprzeciwia się nierozważnemu narażaniu się na prześladowania:

> „O ile możemy, powinniśmy uchodzić przed prześladowcami i unikać zasadzek, które ze względu na Słowo nas czekają. […] Gdy przychodzi na nas próba, wobec której jesteśmy bezsilni, należy ją podjąć bardzo godnie i odważnie; gdy zaś można jej uniknąć, nie uczynić tego jest lekkomyślnością"[35].

Taką roztropność wykazywał sam Chrystus, gdyż nie tylko tak nauczał, ale i sam starał się nie narażać nierozważnie, nierozsądnie i nie w porę na niebezpieczeństwa[36].Ta sama roztropność może podpowiadać różne rozwiązania:

> „Nie zawsze należy unikać niebezpieczeństw i nie zawsze im się przeciwstawiać; trzeba jednak mądrości w Chrystusie, aby osądzić, jaki czas wymaga wycofania się, a jaki gotowości do walki bez usuwania się, a tym bardziej bez ucieczki"[37].

Dodajmy, że szkołę roztropności otrzymał Orygenes od swojej matki, kiedy jego gorącemu pragnieniu męczeństwa po uwięzieniu ojca z powodu wiary, przeszkodziła w ten sposób, że „schowała wszystkie jego ubrania, i tak zmusiła do pozostania w domu"[38].

Do wzoru Chrystusa roztropnie unikającego zagrożeń nawiązuje również Hieronim. Odnosząc się do Jego odejścia po śmierci Jana Chrzciciela „na miejsce bezludne" (por. Mt 14, 13), pisze:

---

[34] Por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 20, 1, PL 4, 262, tłum. W. Szołdrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, 73.

[35] Origenes, *Commentarii in Matthaeum* X 23, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 40, Leipzig 1935, 31, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 10, Kraków 1998, 72.

[36] Por. tenże, *Contra Celsum* I 65, ed. M. Borret, SCh 132, Paris 1967, 256, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986², 82.

[37] Tenże, *Commentarii in Matthaeum* XVI 1, GCS 40, 463, ŹMT 10, 276.

[38] Eusebius Caesariensis, HE VI 2, 5-6, GCS 9/2, 520, POK 3, 252.

„Albo też dlatego się oddalił, aby dać nam przykład unikania lekkomyślności, jaka jest udziałem dobrowolnie się wydających, ponieważ nie wszyscy z taką samą stałością trwają na mękach, z jaką narażają się na tortury”[39].

Strydończyk podaje też starotestamentalny przykład proroka Uriasza, prorokującego w zgodzie z Jeremiaszem. Uriasz uciekł do Egiptu, bo przeląkł się Jojakima, króla judzkiego, gdy ten chciał go zabić (por. Jr 26, 20-21). Powołując się na Mt 10, 23a, Strydończyk uznaje jego czyn za oznakę nie tyle słabości, co roztropności, która zabrania wystawiać się niepotrzebnie na niebezpieczeństwo[40]. Zdaniem Tertuliana, jak lepiej jest ożenić się „niż płonąć” (1Kor 7, 9), tak lepiej podczas prześladowań uciekać z miasta do miasta aniżeli zostać pojmanym i wyrzec się wiary pod wpływem tortur[41].

Dla odpowiedzi na pytanie, czy grzeszy ten, kto ucieka podczas prześladowań, Anastazy Synajski wprowadza rozróżnienie pomiędzy zagrożeniem dla duszy i dla ciała. Jeśli mamy do czynienia ze zgubą zagrażającą duszy, to wolno uciec ze względu na to, co wystawia nas na pokuszenie. Jeśli z kolei chodzi o szkodę zagrażającą ciału, to nie zachodzi potrzeba ucieczki, gdyż Chrystus wspomoże nas w wytrwałości[42]. Anastazy wydaje się sądzić podobnie jak inni. Groźba zaparcia się wiary z powodu lęku podpada pod kategorię zagrożenia dla duszy i zdaje się w jego przekonaniu usprawiedliwiać ucieczkę.

W mowie ku czci św. Genezjusza z Arles czytamy, że święty ten jako katechumen, pochwycony nad Rodanem podczas prześladowań za Dioklecjana, rzucił się do rzeki, przepłynął na drugi brzegi i tam się ukrywał. Chodził od miasta do miasta, trzymając się sąsiedztwa rzeki. Ponownie został schwycony i stracony. Strumienie krwi dopełniły sakramentu chrztu. Autor mowy wskazuje na nadprzyrodzoną celowość jego postępowania. Mianowicie uciekał nie dlatego, by uniknąć chwalebnej śmierci, ale po to, by dopełnić wszystkiego, czego wymaga „stan męczeński” (*ordo martyrii*)[43]. Powołując się w tym kontekście na Mt 10, 23a, kaznodzieja zdaje się wskazywać na rozwagę jako warunek prawdziwego męczeństwa. Świadek Chrystusa nie szuka w nim swojej woli, nie poddaje się pochopnie prześladowcom, lecz daje sobie i losowi pewien czas, by spełniły się wyroki boskie. Nie mając pewności, czego chce Bóg, kieruje się ludzką roztropnością.

6. Ufność względem Boga. Tłumacząc racje chrześcijańskiej ucieczki, Augustyn powołuje się kilkakrotnie na postępowanie Pawła. Apostoł sam wspomina

[39] Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* II in 14, 13, CCL 77, 120, ŹMT 46, 95.

[40] Por. tenże, *In Hieremiam prophetam lib.* V in 26, 20n., ed. S. Reiter, CSEL 59, Vindobonae 1913, 330.

[41] Por. Tertullianus, *Ad uxorem* I 3, 4, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 375-376.

[42] Por. Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 75, ed. J.A. Munitiz – M. Richard, CCG 59, Turnhout 2006, 126-127.

[43] Por. Eusebius Gallicanus, *Collectio homiliarum* LVI 6, ed. F. Glorie, CCL 101A, Turnhout 1971, 653.

o pewnym zdarzeniu. Mianowicie namiestnik króla Aretasa w Damaszku kazał strzec miasta, aby go pojmać. Wtedy Paweł został spuszczony w koszu przez okno za mur miejski (por. 2Kor 11, 32-33). W *Dziejach Apostolskich* mówi się, że to Żydzi chcieli zabić Pawła i strzegli bramy miasta w dzień i w nocy. Uczniowie pomogli Pawłowi uciec w powyższy sposób (por. Dz 9, 23-25).

Dłuższy wywód Augustyna na temat ucieczki Pawła znajdujemy w piśmie *O pracy mnichów*. W świetle słów Jezusa o Opatrzności Bożej (por. Mt 6, 26-28) biskup Hippony zajmuje się „ucieczką od życia" mnichów unikających pracy fizycznej. Wcześniej jednak podejmuje problem ucieczki przed prześladowaniem. Czy Apostoł nie powinien raczej „oczekiwać schwytania, żeby go Bóg wyzwolił, jak trzech młodzieńców ze środka ognia (por. Dn 3, 21-24. 46-50)"? Można by postawić

> „uczniom Pana uciekającym przed prześladowaniami tego rodzaju pytanie, dlaczego raczej nie pozostali na miejscu i, wezwawszy Boga, nie zostali przez niego wybawieni w cudowny sposób tak jak Daniel od lwów".

Augustyn odpowiada:

> „że nie powinni wystawiać Boga na próbę, lecz On, jeśli chciałby, cudownie ich uratuje wtedy, gdy oni sami będą już zupełnie bezsilni. Skoro zaś dał im możliwość ucieczki, chociażby nawet przez nią zostali uwolnieni, stało się to tylko dzięki Niemu samemu"[44].

W dziele *Przeciw Faustusowi* pogłębia temat ucieczki Pawłowej:

> „Jest natomiast doktryną pewną, że kiedy człowiek ma jakieś wyjście, nie powinien kusić Pana, Boga swego".

Uciekając Paweł nie zwątpił w pomoc i opiekę Boga, nie stracił ufności względem Niego. Nie chciał jednak kusić Boga, skoro istniała możliwość ucieczki:

> „Onże sam uciekając i ukrywając się uczył, jak powinna się zachować ludzka słabość, żeby nie ośmieliła się kusić Boga, kiedy znajduje wyjście, by uniknąć tego, przed czym powinna się strzec"[45].

Człowiek nie sięga po środki nadprzyrodzone i nie szuka interwencji Boga, jeśli ma pod ręką środki naturalne do rozwiązania problemu. Inne postępowanie będzie kuszeniem Boga. Jeśli uzna się, że najlepszym rozwiązaniem pozostaje uniknąć śmierci, naturalnym sposobem jej uniknięcia jest ucieczka przed prześladowcą. Ucieczka ta nie koliduje z postawą ufności wobec Boga, wprost przeciwnie, stanowi jej wyraz. Uciekający chrześcijanin dostrzega w nadarzającej się sposobności do ucieczki znak Opatrzności Bożej.

---

[44] Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* 27, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 593, tłum. R. Szaszka: Św. Augustyn, *O pracy mnichów*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŹM 27, Kraków 2002, 250-251.

[45] Tenże, *Contra Faustum* XXII 36, CSEL 25, 630, PSP 56, 32-33.

Uciekinier może przejawiać zaufanie Bogu w różny sposób. Ucieczka wymaga rezygnacji z walki przeciwko krzywdzicielowi. Według Bazylego Wielkiego uciec do innego miasta w czasie prześladowań oznacza: pozostawić Bogu sprawę pomsty, nie stawiać „oporu złemu" (Rz 12, 19), jakby nadstawić drugi policzek (por. Mt 5, 39)[46]. Uciekający pozostawia na przykład swoje mienie, narażając je na konfiskatę. Nie odpłacając złem za złe pozwala, by nieprzyjaciel nadal mógł go krzywdzić. Tymczasem uciekając, wydłuża niejako czas i miejsce działania Bożego. Daje Bogu więcej możliwości, aby wziął w swoje ręce dzieło sprawiedliwości.

7. Posługa apostolska. Orygenes zwraca uwagę na kontekst misyjny przyzwolenia na ucieczkę. W mowie misyjnej Jezusa każde zalecenie jest jakoś związane z głównym nakazem głoszenia królestwa Bożego. Zdaniem Aleksandryjczyka, jeżeli jakiś chrześcijanin ucieka przed prześladowaniami, to postępuje tak nie ze strachu, lecz na polecenie Mistrza; troszczy się o swe ocalenie, ażeby wspomagać innych[47]. Najpierw ucieczka jest usprawiedliwiona unikaniem zgorszenia: „Taki bojaźliwy chrześcijanin niechaj odejdzie z obozu, niechaj wróci do domu, aby innym nie dawał przykładu swego strachu i bojaźni"[48]. Następnie ucieczka tłumaczy się pozytywną racją służby. Pozostający przy życiu człowiek może uczynić wiele dobra innym. Największym dobrem jest wiara, którą da się krzewić pozostając na wolności. W Mt 10, 23a ucieczka nabiera motywu misyjnego. Apostołowie mają przenieść się z wrogiego miasta do innego, aby za ich pośrednictwem Chrystus mógł „przywieść narody do siebie i oświecić światłem poznania"[49].

Również i inni autorzy nawiązują do misyjnego motywu ucieczki. Każąc uciekać z miasta do miasta, Jezus – jak tłumaczy Cyryl Aleksandryjski – „nie uczy ich lękliwości, ale nie chce, aby narażali się niepotrzebnie na niebezpieczeństwa, bez powodu ginęli i szkodzili tym, którzy mieli odnieść pożytek z ich przepowiadania"[50]. Po ustaniu represji tym znakomitsza chwała stanie się udziałem wiernych, którzy ukryli się przed prześladowcami. Gdy niewiara zostanie potępiona, wielu niewierzących przyjmie łaskę wiary[51].

Wygnani chrześcijanie budują nowy lud. Apostołowie odłączyli się od Izraela, jak niegdyś Jakub odłączył swój dobytek od dobytku teścia Labana (por. Rdz 30-31). Zmieniając miejsce swego pobytu, wędrując od miasta do miasta, od okolic do okolic, roztropnie unikali gniewu prześladujących ich rodaków.

[46] Por. Basilius Caesariensis, *Asceticon magnum* II 244, PG 31, 1245, tłum. J. Naumowicz: Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, w: Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŹM 6, Kraków 1995, 384; 244; tenże, *Asceticon parvum* 158, 2, ed. K. Zelzer, CSEL 86, Vindobonae 1986, 183.

[47] Por. Origenes*, Contra Celsum* VIII 44, SCh 150, 270, tłum. Kalinkowski, s. 407.

[48] Tenże, *Homiliae in librum Iudicum* IX 1, GCS 30, 519, PSP 34/2, 182.

[49] Tenże, *Commentarii in Matthaeum (fragmenta)* 71, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 41/1, Leipzig 1941, 44, tłum. własne.

[50] Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Matthaeum* in 10, 23, PG 72, 395C, tłum. własne.

[51] Por. Beda Venerabilis, *In proverbia Salomonis lib.* III in 28, 28, CCL 119B, 138.

Zwracając się do pogan, dali początek nowemu w wierze ludowi[52]. Niektórzy uważają, że Chrystus w Mt 10, 23a zapowiada swoje nadejście, ostrzegając Żydów i zachęcając do tego, aby się nawrócili. Możliwa jest jednak inna interpretacja, w której przyjścia nie rozumie się w sensie eschatologicznej paruzji, ale Jego obecnego nawiedzenia i troski względem swoich wybranych. Będzie gromadził ich duchowo, gdy rozproszą się pośród różnych ludów i poznają ich języki. Co więcej, zgromadzi całe narody w jedną społeczność[53].

Historyk Orozjusz snuje refleksję nad sensem prześladowań w Hiszpanii w IV w. ze strony plemion germańskich. Jedni chrześcijanie uciekli, inni pozostali. Sytuacja ta doprowadziła do zmieszania się etnicznego ludów. Tak oto chrześcijanie iberyjscy znaleźli się pośród barbarzyńców, takich jak Hunowie, Suewowie, Wandalowie czy Burgundowie. Jeśli nawet ta fuzja wiązała się z pewnym osłabieniem szeregów chrześcijan, to na dłuższą metę miała charakter opatrznościowy, bo stanowiła początek ich chrystianizacji i budowy nowego społeczeństwa[54].

Motyw apostolski ucieczki staje się tak istotny, że jednemu z komentatorów narzuca duchową interpretację słów Jezusa. Jak Izraelici nieśli Arkę z miasta do miasta, tak głosiciele Słowa przepowiadają je innym. Ponieważ nie rzuca się „pereł przed świnie" (Mt 7, 6), więc nie należy rzeczy duchowych wyjawić ludziom z góry je odrzucającym (*contemptoribus*), aby nie zostać ukaranym przez nieroztropność (*ex indiscretione*). Uciekać z miasta do miasta, to pozostawiać ludzi źle usposobionych, a szukać otwartych na Ewangelię[55].

Wspomniany wcześniej przykład Pawła Apostoła uciekającego z Damaszku przed prześladowcami, na który powołuje się Augustyn, ma także swoje uzasadnienie misyjne. Jak zaznacza autor, Paweł uciekł, ale

> „modlitwami polecał je Pasterzowi zasiadającemu w niebie, siebie zaś, uciekając, zachował dla ich pożytku, jak to powiedział w innym miejscu: «Pozostać w ciele ze względu, iż jest to konieczne dla was» (Flp 1, 25)"[56].

Na apostolski motyw ucieczki zwraca uwagę Beda Czcigodny, zależny od Augustyna. Św. Paweł wymyka się w Damaszku z zasadzki ludzi nieprawych i udaje się dokąd indziej, gdzie spotyka licznych ludzi gotowych naśladować jego wiarę. Zresztą sam Mistrz uniknął pierwszych represji ze strony Żydów z podobnych powodów. Wobec narastającej nienawiści Żydów Jezus oddalił się „w stronę jeziora" (Mk 3, 7). Uniknął ich podstępu, będąc też świadom, że to nie był właściwy czas i miejsce dla Jego Męki. „Odszedł uciekając od złości

[52] Por. Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum* in Genesim IV 2, PG 69, 184.

[53] Por. Procopius Gazaeus, *Catena in Esaiam* 66, 5-14, PG 87/2, 2717A-B.

[54] Por. Orosius, *Historiarum adversum paganos lib.* VII 41, 8, PL 31, 1168.

[55] Por. Gregorius Magnus (?), *In librum primum Regum expositionum lib.* III 85 in 5, 11, ed. P. Verbraken, CCL 144, Turnhout 1963, 245.

[56] Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* XLVI 7, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, 402, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977, 550.

swoich prześladowców, a udał się tam, gdzie znalazł wielu gotowych iść za Nim z miłością”[57]. Roztropna troska o własne życia otwiera pewne możliwości misyjne. Taki jej sens wiąże się z samą istotą przesłania mowy misyjnej Jezusa.

Tertulian, z pozycji montanistycznego rygoryzmu, nie pozwala na ucieczkę w czasie prześladowań. Robi jednak wyjątek dla Apostołów, właśnie z rozpatrywanego względu misyjnego. Twierdzi, że nakaz ucieczki w razie prześladowań:

> „dotyczył właściwie apostołów, odnosił się tylko do ich czasów […]. Od Izraelitów należało rozpocząć dzieło głoszenia ewangelii, najpierw obdzielić chlebem synów, a potem dopiero dawać go psom (por. Mt 15, 26). Dlatego wówczas przez pewien czas Pan polecił im uciekać i to wcale nie po to, by uchronić ich przed prześladowaniem […]. W nakazie ucieczki chodziło Panu o zapewnienie postępu w dziele ewangelizacji, aby na skutek prześladowania już na początku nie zabito tych, którzy rozkrzewiają ewangelię. W myśl owego polecenia Pana nie należało także, niejako potajemnie przedzierać się z miasta do miasta, lecz w każdym z nich, pomimo prześladowania otwarcie głosić ewangelię, aż do czasu przepełnienia tego miasta jej nauką. W końcu Pan mówi: «Nie zdążycie obejść wszystkich miast izraelskich» (Mt 10, 23). Wynika z tego, że polecenie ucieczki dotyczyło tylko granic Judei. Nasze zaś przepowiadanie nie ogranicza się tylko do judejskich granic, ponieważ Duch Święty zstąpił już na każdego człowieka (por. Dz 2, 17). […] Jeżeli zaś przestało już ich obowiązywać zastrzeżenie, by nie wstępowali na drogę pogan i do miast Samarii, to dlaczego jednocześnie nie miałoby przestać obowiązywać polecenie ucieczki? Po spełnieniu misji wśród Żydów i przystąpieniu do ewangelizacji pogan, apostołowie nie uciekali już z miasta do miasta i nie uchylali się przed cierpieniem. […] Skoro więc polecenie ucieczki miało charakter tymczasowy i wydano je samym tylko apostołom, tak było zresztą i z pozostałymi poleceniami ucieczki, nie może odnosić się do nas polecenie, które przestało obowiązywać naszych nauczycieli”[58].

Zauważamy u Tertuliana apriorycznoś w odrzucaniu ucieczki chrześcijan przed represjami. W okresie przedmontanistycznym przyzwalał na taką ucieczkę: „jeśli trzeba uciekać, ciało pokonuje przykrości ucieczki”[59]. W interpretacji Kartagińczyka ta sama racja apostolskiego działania każe Apostołom raz uciekać przed prześladowaniami, a innym razem nie: unikać ich, gdy nawracają Żydów, a nie unikać, gdy nawracają pogan.

Podobnie jak Tertulian, także Hieronim w komentarzu do Mt 10, 23a wychodzi od kontekstu ścisłego tych słów. Zalecenie w sensie historycznym

---

[57] Beda Venerabilis, *In Marci evangelium expositio* I in 3, 7, ed. D. Hurst, CCL 120, 466, tłum. własne.

[58] Tertullianus, *De fuga in persecutione* 6, CCL 2, 1142-1143, PSP 65, 162.

[59] Tenże, *De patientia* XIII 6, ed. J.G. Borleffs, CCL 1, 314, tłum. E. Stanula: Tertulian, *O cierpliwości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 171.

odnosi się do pierwszej misyjnej posługi Apostołów, mianowicie wśród swoich rodaków:

> „Należy to odnieść do owego czasu, gdy apostołowie byli wysyłani na głoszenie [nauki], którym też szczególnie powiedziano: «Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do miast Samarytan» (Mt 10, 5). Według Jezusa nie powinni oni bać się represji ze strony Żydów, a w razie czego zmieniać miejsce swego pobytu".

Hieronim dokonuje przeskoku i zaraz przechodzi do innego momentu posługi apostolskiej, do przepowiadania Ewangelii po śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa:

> „To właśnie widzimy, że na początku uczynili wierzący, kiedy po rozpoczęciu prześladowań w Jerozolimie rozproszyli się po całej Judei, tak że ucisk stał się zasiewem Ewangelii"[60].

W tym momencie Hieronim, podobnie jak Tertulian, nie rozciąga waloru misyjnego ucieczki na czasy przyszłe. Pochwała za roztropność, jakiej udziela prorokowi uciekającemu przed prześladującym go królem Jojakimem[61], pozwala przypuszczać, że Hieronim, pewnie zależny w interpretacji Mt 10, 23a od Tertuliana, nie poszedł tak daleko jak poprzednik, by zalecenie ucieczki ograniczać jedynie do działalności Apostołów w Judei. Tymczasem będzie zataczać szerokie kręgi powyższa myśl Hieronimowa: „tribulationis occasio fieret Evangelii seminarium"[62].

Rozpatrując słowa Jezusa w Mt 10, 23a, Augustyn usiłuje je przełożyć na konkretną postawę duszpasterską. Zajęty ochroną aktualnych zdobyczy Kościoła, prześladowania postrzega nie tyle pod kątem misyjnym, co duszpasterskim. Afryka Północna stoi w obliczu najazdu Wandalów. Biskup Hippony myśli nie tyle, co da ucieczka, ale pozostanie na miejscu. Kiedy z kolei duszpasterz może zbiec z miejsca swojej posługi? W 429 r. biskup Thiabe, Honoriusz, zapytał go, jak mają postępować pasterze w sytuacji zagrożenia ich kościołów. Biskup Hippony zaleca wiernie trwać na swoim urzędzie. Czy narażanie swego życia nie stoi w sprzeczności ze słowami Jezusa w Mt 10, 23a? Augustyn udziela listownie obszernej odpowiedzi. Zamieszczając list w całej rozciągłości w biografii Augustyna, Possydiusz pewnie uznał to pismo za szczególnie cenne dziełko mistrza[63].

Biskup Hippony stwierdza, że, owszem, zachodzi nieraz potrzeba ucieczki, ale pod warunkiem, że nie utraci się większego dobra. Jezus został zabrany

---

[60] Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* I in 10, 23, CCL 77, 69, ŹMT 46, 57.

[61] Por. tenże, *In Hieremiam prophetam lib.* V in 26, 20, CSEL 59, 330.

[62] Por. np. Beda Venerabilis, *Expositio actuum apostolorum* in 8, 1, ed. M.L. Laistner, CCL 121, Turnhout 1983, 39.

[63] Por. Possidius, *Vita Augustini* 30, PL 32, 60-62, tłum. P. Nehring: Possydiusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, ŹM 26, Kraków 2002, 111-126.

jako niemowlę do Egiptu, ale nie porzucił wtedy żadnych Kościołów, ponieważ jeszcze ich nie założył. Paweł Apostoł ratował się ucieczką z Damaszku, ale Kościół w tym mieście nie został pozbawiony pasterzy, bo byli tam inni bracia, a to jego właśnie szukał prześladowca. Dzięki temu Paweł został zachowany dla całego Kościoła[64]. Tak postąpił też Atanazy Aleksandryjski, który opuścił Aleksandrię prześladowany przez Konstancjusza, podczas gdy inni duchowni mogli sprawować pieczę nad jego wiernymi[65]. Augustyn formułuje następującą zasadę dla szafarzy słowa i sakramentów:

> „niech uciekają z miasta do miasta wtedy, gdy prześladowcy szczególnie domagają się któregoś z nich, ale tak, żeby Kościół nie został pozbawiony innych, którzy nie są w ten sposób poszukiwani, aby oni dostarczali pokarmów swoim współsługom, o których wiedzą, że inaczej nie mogą żyć. Gdy zaś wspólne niebezpieczeństwo zagraża wszystkim, to jest biskupom, duchownym i świeckim, to niech ci, którzy potrzebują innych, nie zostaną opuszczeni przez tych, których potrzebują. Zatem niech wszyscy razem przeniosą się w bezpieczne miejsca, albo niech ci, którzy koniecznie muszą pozostać, nie będą opuszczeni przez tych, za sprawą których ma być zaspakajana ich kościelna potrzeba, żeby albo jednakowo żyli, albo jednakowo ścierpieli to, co Ojciec rodziny zechciał, ażeby mężnie znieśli"[66].

Pozostanie na miejscu zagrożenia ze względu na dobro innych jest wielkim świadectwem miłości[67], zwłaszcza że, jak dalej podkreśla Augustyn, ludzie bez posługi szafarzy „nie mogą ani stać się chrześcijanami, ani żyć jak chrześcijanie"[68]. W Mt 10, 23a Jezus dozwala, a nawet nakazuje ucieczkę, a innym razem ją odrzuca, ukazując obraz dobrego pasterza, który nie porzuca owiec podczas napaści wilka (por. J 10, 12. 18). Obie wypowiedzi Jezusa są prawdziwe, tylko należy je właściwie rozumieć i godzić ze sobą, co nie jest rzeczą trudną, jeśli uwzględnimy powyższe racje[69]. Tak więc motyw duszpasterski ma charakter względny: może kazać uciec przed represjami lub pozostać.

8. Dobro prześladowcy. „Wyobraźnia miłosierdzia" każe myśleć podczas ucieczki nie tylko o dobru opuszczanych wiernych, nieraz także narażonych na prześladowania, ale również o dobru prześladowców. Do racji tej Ojcowie odwołują się często, tak że odnosimy wrażenie, iż nie należała ona do ubocznej motywacji.

---

[64] Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 228, 2, PL 57, 485.

[65] Por. tamże 228, 6, PL 57, 488.

[66] Tamże 228, 2, PL 57, 485-486, tłum. P. Nehring: Possydiusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, ŹM 26, Kraków 2002, 113.

[67] Por. tamże 228, 3, PL 57, 486, ŹM 26, 115.

[68] Tamże 228, 4, PL 57, 487, ŹM 26, 115.

[69] Por. tamże 228, 6, PL 57, 488.

Klemens Aleksandryjski nie neguje wartości męczeństwa i zaleca gotowość na wszystko[70], jednak sytuacja nie zawsze domaga się świadectwa krwi. W Ewangelii Mateusza 10, 23 Jezus:

> „bynajmniej nie zachęca do ucieczki, jak gdyby znoszenie prześladowania miało być jakimś złem, ani nie poleca nam uchylać się przed śmiercią poprzez ucieczkę, jak gdybyśmy doznawali obawy przed śmiercią, lecz pragnie, abyśmy nigdy w stosunku do nikogo nie stali się winnymi ani współwinnymi jakiegokolwiek zła: ani w stosunku do siebie samych, ani w stosunku do naszego prześladowcy czy tego, który nas chce zgładzić; oto podaje nam pewien sposób, aby zejść mu z drogi. Kto natomiast puści przestrogę mimo uszu, ten jest nadmiernie zuchwały i awanturniczo lekkomyślny"[71].

Uniknięcie represji może służyć dobru uciekiniera, gdyż zapobiega apostazji człowieka nieczującego się na siłach, by stawić czoła prześladowcy. Może też obrócić się w pożytek prześladowcy, gdyż nie zostaje on sprowokowany do wrogich czynów.

Rzecz ujmuje pozytywniej Piotr Chryzolog. Prawdziwy świadek Chrystusa, pochwycony przez prześladowcę, zachowuje stałość, gotowy ponieść śmierć męczeńską; jeśli natomiast nie zostaje pochwycony, powinien uciekać przed prześladowcą. Czyni tak nie tylko ze względu na własne dobro, zapewniając sobie czas na modlitwę i błaganie do Boga, ale także ze względu na dobro prześladowcy, któremu tym samym daje czas do namysłu. Prowokując przeciwnika czyni go prześladowcą, unikając go daje mu okazję do poprawy[72]. Unikając represji nie tylko unika się pewnego zła, ale stwarza się szansę na dobro: własną przemianę wewnętrzną oraz nawrócenie prześladowcy.

Chrystus nie chce, aby prześladowani chrześcijanie, pozostając z uporem w jednym miejscu, stali się w jakiś sposób sprzymierzeńcami diabła. Daliby mu broń do ręki przez to, że swoim prześladowcom dostarczyliby okazji do zabijania, czyniąc ich jeszcze bardziej bezwzględnymi. Wprost przeciwnie, mają czuwać i modlić się, aby nie byli wystawieni na pokuszenie. Jeśli Apostołowie narażali się na śmierć, to z powodu wyższej konieczności, ze względu na braci. Gdyby ktoś jednak sam od siebie to czynił nie powodowany żadną koniecznością, może rozminąć się z wolą Bożą i dobrem bliźniego[73].

Na kartach Biblii i w dziejach odnajdujemy przykłady liczenia się z dobrem nieprzyjaciół. Według Hieronima taki przykład dał Chrystus. Na wieść

---

[70] Por. H. Ostrowski, *Wiara a męczeństwo w „Dywanach" Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 8 (1988) t. 15, 629-633; P. Szczur, Μαρτυρία *w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: SymKaz 4, 2004, 103-105.

[71] Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV 76, 1, ed. O. Stählin – L. Früchtel, GCS 52, Berlin 1960^3, 282, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, Warszawa 1994, 338-339.

[72] Por. Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 151, 6, CCL 24B, 945.

[73] Por. Petrus Alexandrinus, *Epistula canonica* 9, ed. M.J. Routh, *Reliquiae sacrae*, t. 4, Oxonii 1846^2, 33.

o śmierci Jana Chrzciciela oddalił się na odosobnienie (por. Mt 14, 13). „Nie, jak przypuszczają niektórzy, z obawy przed śmiercią, lecz przez wzgląd na nieprzyjaciół swoich, aby nie dodawali kolejnego zabójstwa”[74]. Istnieje obawa, że pozostaniem na miejscu będzie się prowokować prześladowcę, a sobie gotować upadek. Takiej prowokacji unikał Dawid, który ukrywając się przed prześladującym go synem Absalomem zdobywał sympatię ludności i jej gościnność. Żeby jednak nie narażać innych na podobne niebezpieczeństwo, szukał schronienia w miejscach odosobnionych (por. 2Sm 15-16)[75]. Podobnie pierwsi chrześcijanie kryli się przed prześladujących ich Szawłem. Zachowani przy życiu, mogli w przyszłości stać się jego nauczycielami: „Gdyby męczennicy nie unikali Szawła, nie uczyniliby Pawła męczennikiem”[76]. W końcu ponieśli też śmierć męczeńską.

Za panowania Konstantyna działał Marek z Aretuzy, który niszczył świątynie pogańskie i nawracał na chrześcijaństwo. Gdy sytuacja obróciła się na niekorzyść chrześcijan, stał się przedmiotem pogańskiego ataku.

> „Widząc więc poruszenie tłumu przeciwko sobie, […] najpierw pragnie uciekać, nie z tchórzostwa, ile raczej wykonując rozkaz, by uciekać z gminy do gminy i ustępować przed prześladowcami. Chrześcijanie bowiem powinni zważać nie tylko na swoje sprawy, […] ale i prześladowców swoich oszczędzać, aby na ile to od nich zależy, nie przyczynili się w czym do tym większego potępienia nieprzyjaciół”[77].

W końcu jednak widząc, jak jedni narażają się ukrywając go, a drudzy tracą ducha w obliczu represji, postanowił wrócić z ucieczki.

Atanazy Wielki usprawiedliwia przed cesarzem Konstancjuszem swoją decyzję opuszczenia stolicy biskupiej w Aleksandrii, podczas gdy władze popierające arianizm zesłały biskupów z Libii i Tebaidy w odległe i bezludne miejsca:

> „I nie dlatego uciekłem, żebym się bał śmierci. Nikt z nich nie może mnie posądzić o tchórzostwo. Jest jednak nakaz Zbawiciela, żebyśmy uciekali, gdy nas ścigają, byśmy nie narażali się na niebezpieczeństwa, które przewidujemy, zwłaszcza że zbytnim pokazywaniem się można łatwo rozbudzić nienawiść ścigających. Bo wydać się wrogom na śmierć to tyle samo, co popełnić samobójstwo, ucieczka natomiast nakazana przez Zbawiciela równa jest rozpoznaniu odpowiedniej chwili i trosce o prześladujących, żeby dążeniem do rozlewu krwi nie przekroczyli przykazania «Nie zabijaj!». A oskarżyciele moi tego właśnie najbardziej pragną”[78].

---

[74] Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* II in 14, 13, CCL 77, 119, ŹMT 46, 95.

[75] Por. Eusebius Caesariensis, *Commentarii in Psalmos* 56, 2, PG 23, 505.

[76] Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum* 151, 6, CCL 24B, 946, tłum. własne.

[77] Gregorius Nazianzenus, *Oratio* IV 88, ed. J. Bernardi, SCh 309, Paris 1983, 222, tłum. zbiorowe: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, 96.

[78] Athanasius Alexandrinus, *Apologia ad Constantium* 32, ed. J.M. Szymusiak, SCh 56bis, Paris

Obecność w czasie represji może prowokować prześladowców, jest działaniem przeciwko samemu sobie, a na korzyść wrogów, a ostatecznie na niekorzyść, bo prowadzi do ich zbrodniczego postępowania.

9. Świadectwo wyrzeczenia. Nasi autorzy są przekonani, że ucieczka przed prześladowcami może być pewnym rodzajem świadectwa wiary, analogicznym do męczeństwa. Uciekinier płaci cenę za czyn podjęty dla ochrony swojej wiary, którą na swój sposób wyznaje. Powiada Orygenes: „Kto ucieka, aby się nie wyrzec, w jakiś sposób Go właśnie wyznaje”[79].

Uciekający chrześcijanie są narażeni na wiele przykrości, jak głód, pragnienie czy zimno. O ich poniewierce pisał już autor *Listu do Hebrajczyków*: „tułali się w skórach owczych, kozich, w nędzy, w utrapieniu, w ucisku, […] błąkali się po pustyniach i górach, po jaskiniach i rozpadlinach ziemi” (Hbr 11, 38). To wszystko jest już stanem prześladowania, i to bardzo wielkiego (*maxima tribulatio*)[80]. Uciekając przed represjami, św. Berenika i Prosdokia nie tylko nie zasłużyły na naganę, ale nawet otrzymały wieniec razem z innymi. Uciekając wyrzekły się bliskich, majątku ojczyzny i wszystkiego, aby posiąść życie wieczne (por. Mt 19, 29)[81].

Exodus na pustynię, stojący u początków potężnego ruchu monastycznego w IV w., nastąpił z motywów ascetycznych. Na takie motywy wskazuje literatura monastyczna, opisująca wyjście na pustyni pionierów tego rodzaju życia. Wyrzeczenie się rodziny, majętności, walka z namiętnościami stanie się treścią ascezy monastycznej zwanej „białym męczeństwem”. Początki tego zjawiska objęte są mrokiem historii i wydaje się bardzo prawdopodobne pierwotne nakładanie się tych dwóch motywów anachorezy: zachowania życia dzięki ucieczce i wyrzeczenia się go przez ascezę. Pustynna asceza mogła być nieraz konsekwencją ucieczki przed prześladowaniami, ale też i naśladowania przez wyrzeczenie Mistrza. Znamienne, że pustelnicy nazwali swoją anachorezę tym samym słowem ἀναχωρεῖν, którym Ewangeliści nazywali oddalenie się Jezusa od ludzi (np. Mt 12, 15).

Beda opowiada żywot św. Feliksa z Noli, wyznawcy, bliskiego współpracownika świątobliwego biskupa Maksyma. Wobec groźby tortur, na które prześladowcy chcieli zaprowadzić Maksyma, biskup uciekł w góry, posłuszny

1987, 164, tłum. J. Ożóg, w: Św. Atanazy, *Apologie*, PSP 21, Warszawa 1979, 186. Tę apologię ucieczki streszcza Sokrates Scholastyk, HE III 8, PG 67, 396-404, Kazikowski, s. 288-292.

[79] Origenes, *Homiliae in librum Iudicum* IX 1, GCS 30, 519, PSP 34/2, 182.

[80] Por. Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin* IV in 7, 13, CCM 27, 318.

[81] Por. Joannes Chrysostomus, *De sanctis Bernice et Prosdoce* 5, PG 50, 636. Te antiocheńskie chrześcijanki żyjące w czasach Dioklecjana, w obawie przed zhańbieniem przez żołnierzy, rzuciły się do pobliskiej rzeki i potonęły. Idąc za innymi autorami, Augustyn (*De civitate Dei* I 26, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47, Turnhout 1955, 26-27, tłum. W. Kubicki: Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, 51) tłumaczy ich postawę posłuszeństwem natchnieniu Bożemu, lecz przestrzega przed niewolniczym ich naśladowaniem. Jeśli Kościół czci je jako męczenniczki, to może na podstawie jakiegoś wiarygodnego objawienia Bożego.

zaleceniu Jezusa, pozostawiając w Noli swego prezbitera. Tymczasem prześladowcy skierowali swoją złość przeciwko zastępcy biskupa, torturowali go i zamknęli do więzienia. Biskup w tym czasie cierpiał głód i zimno w swojej górskiej kryjówce. Anioł z nieba zlitował się i sprowadził Feliksa z więzienia do swego biskupa, aby go pokrzepić. Po śmierci Maksyma Feliks został wybrany przez lud na jego następcę, ale nie przyjął godności biskupiej. Umarł jako wyznawca[82].

Przeciwko tak zwanym joannitom, to jest duchownym nieuznającym depozycji Jana Chryzostoma, podjęto represje. Nowy biskup Konstantynopola, Attikus, wydał dekrety nakazujące wydalenie z Kościoła i konfiskatę mienia tych biskupów, którzy nie uznawali hierarchii kościelnej odpowiedzialnej za złożenie Złotoustego z urzędu. Niektórzy podporządkowali się rozporządzeniom, ale inni z kolei, nie zważając na „pochodzenie, majątek, ojczyznę, przemijającą chwałę czy fizyczne cierpienie", zachowali czyste sumienie. Zgodnie z radą Jezusa uratowali się ucieczką: jedni uciekli do Rzymu, drudzy w góry, inni na pustkowie[83].

Przykazanie Pana nakazujące ucieczkę dotyczy także tych, którzy przyjmują uciekających. Mają nie tylko ich ugościć, ale i podtrzymać na duchu oraz okazać swoją solidarność. W *Konstytucjach Apostolskich* znajdujemy taki apel:

> „Przyjmujcie tych, którzy są prześladowani za wiarę i zgodnie z poleceniem Pana z jednego miasta uciekają do innego; pomagajcie im, troszczcie się o nich i przyjmujcie ich jako męczenników, cieszcie się, że możecie razem z nimi znosić prześladowania, wiedząc, że Pan uznał ich za błogosławionych"[84].

Gościnność i szacunek okazane prześladowanym są chwalebnym udziałem w ich cierpieniu, a więc i jakimś świadectwem wiary.

10. Sens duchowy. Rozwinięta w starożytności szkoła alegorycznej egzegezy nie pominęła również i rozpatrywanego *logionu*. W odniesieniu między innym do Mt 10, 23a Hieronim wskazuje na dwie możliwe interpretacje:

> „Inne miejsca w Piśmie Świętym można łatwo, a nawet trzeba, tłumaczyć, zarówno historycznie (dosłownie), jak i alegorycznie (w przenośni), obydwa bowiem tłumaczenia dostarczają duszy życiodajnych soków"[85].

---

[82] Por. Beda Venerabilis, *Vita sancti Felicis*, PL 94, 789-790.

[83] Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 11, ed. P.R. Coleman-Norton, Cambridge 1928, 65, tłum. własne.

[84] *Constitutiones Apostolorum* V 3, 1, ŹMT 42 [tekst grecko-polski, opr. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], Kraków 2007 = SCL 2, 108. To samo w: *Didascalia Apostolorum* V 3, 1, ed. F.X. Funk, *Didascalia Apostolorum et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Padernbornae 1905, 241.

[85] Joannes Cassianus, *Collationes Patrum XXIV* 8, 3, ed. M. Petschenig, CSEL 13, Vindobonae 1886, 220, tłum. A. Nocoń, w: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. I. *Rozmowy I-X*, ŹM 28, Kraków 2002, 335.

Pojawia się pytanie, czy duchowe rozumienie słów Jezusa nie wskazuje jakiejś innej ucieczki dozwolonej chrześcijaninowi i nie odnajduje dla niej swoich racji. Zanim odpowiemy na pytanie, postaramy się przedstawić wszystkie dostępne nam interpretacje alegoryczne Mt 10, 23a. Jedną z nich ukazaliśmy już wcześniej[86].

W świetle przenośnie rozumianych słów z Mt 10, 23a Orygenes formułuje egzegetyczną zasadę: *Scriptura ex Scriptura explicanda est.* Jeśli w sporze o rozumienie Pisma Świętego nasi oponenci – sofiści czy jacyś inni dyskutanci skłonni do sporów – uchwycą się jednego fragmentu, należy „uciekać do innego miasta", to jest szukać wyjaśnienia prawdy za pomocą innych podobnych miejsc biblijnych, by po zbadaniu wszystkich wyjaśnić zagadnienie. Nie zdołamy przejść wszystkich takich miejsc, a Syn Człowieczy oświeci nas promieniami swojej prawdy. Aleksandryjczyk dostrzega jeszcze inne alegoryczne znaczenie „miast Izraela". Oznaczają one heretyków lub ludzi nieprawych[87]. Choć Apostołowie nie zdołają ich pozyskać ze względu na brak w nich dobrej woli, to jednak sami odniosą pożytek ze zgłębianego i przepowiadanego Słowa. Do alegorycznej interpretacji Orygenesa odwołuje się Hieronim:

> „Na sposób zaś duchowy możemy powiedzieć: gdy was prześladować będą w jednym mieście, to jest w oparciu o jedną księgę Pism czy jeden cytat, my uciekajmy do innych miast, to jest do innych ksiąg. Choćby był wojowniczy prześladowca, wcześniej nadejdzie pomoc Zbawiciela niż przeciwnikom będzie dane zwycięstwo"[88].

Starcia z błędnymi interpretatorami Pisma Świętego, jednostronnie trzymającymi się jednego świadectwa biblijnego, każą szukać wsparcia w całej Biblii. Chociaż Hieronim zwalcza miejscami alegoryzm Orygenesa, często go jednak naśladuje. Sens duchowy pociąga jego umysł.

Wyjaśniając alegorycznie Mt 10, 23a Ambroży odwołuje się do Pnp 2, 17 (LXX): „Uciekaj, bracie mój, i bądź podobny do gazeli lub do młodego jelenia na górach". Gdy Kościół-Oblubienica jest prześladowany ze względu na Chrystusa, Oblubieniec „ucieka w góry". To znaczy wobec słabości tych, którzy nie są w stanie znieść cięższej próby, w jakiś sposób oddala się od nich, a odwołuje się do swoich świętych, gotowych na męczeństwo, i na nich opiera zagrożony Kościół[89]. Ucieczka „z jednego miasta do drugiego" to pewien zwrot Chrystusa od swoich członków słabszych do mocniejszych.

Jak już wcześniej wskazaliśmy, Augustyn aplikuje Mt 10, 23a, w dosłownym sensie tych słów, do pasterzy, którym wolno uciec przed represjami

---

[86] Por. Gregorius Magnus (?), *In librum primum Regum expositionum lib.* III 85, CCL 144, 245.

[87] Por. Origenes (?), *Fragmenta e catenis in Psalmos* in Ps 137, 20, ed. J.B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 3, Venetiis 1883, 345-346.

[88] Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei* I in 10, 23, CCL 77, 70, ŹMT 46, 57.

[89] Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII* 22, 43, ed. M. Petschenig, CSEL 62, Vindobonae 1913, 509.

jedynie wtedy, gdy ucieczka nie zaszkodzi dobru ich wiernych. Autor dostrzega również duchowy wymiar ucieczki. Z powodu takiej „ucieczki" należy się pasterzowi nagana. Otóż pasterz odchodząc od owczarni źle postępuje wtedy, gdy „siebie samego szuka, a nie tego, co jest Jezusa Chrystusa; nie odważa się grzesznika otwarcie upominać"[90]. Przenośną ucieczką jest unikanie odpowiedzialności pasterskiej, jak na przykład trudnego karcenia, upominania. Idąc po linii interpretacji alegorycznej Augustyna, wolno więc zapytać, jaka ucieczka pasterza „z jednego miasta do drugiego" pasterza jest dobra. Odpowiedź narzuca się sama. Dobrą ucieczką jest zmiana odpowiedzialności, rodzaju troski pasterskiej, jeśli zachodzi potrzeba. Temat złej „ucieczki" w powyższym alegorycznym sensie nazywa Augustyn zagadnieniem „trudnym"[91], jednak, jak widzimy, go nie unika.

Gdzie indziej biskup Hippony uznaje za duchową ucieczką, dozwoloną przez Jezusa w Mt 10, 23a, odejście ciała z duszy na skutek śmierci męczeńskiej. Ktoś może zostać tak pochwycony, że nie ma możliwości fizycznej ucieczki. Ciało „ucieka", ale duch pozostaje przez mężne stawienie czoła prześladowcy i wyznanie wiary[92]. Ostatecznie męczennik odzyska także i ciało. Stwórca odtworzy je „w lepszym stanie niż było"[93]. Odwołując się do duchowej interpretacji, Augustyn stara się pokazać aktualność słowa Bożego w sytuacji, gdy nie da się je praktykować w sensie dosłownym. Tymczasem obca pozostaje chrześcijaninowi ucieczka z ciała w sensie samobójstwa. W aluzji do Mt 10, 23a Augustyn występuje przeciwko poglądom akceptującym samobójstwo. Pod wpływem lektury Platona filozof akademicki, Kleombrot z Ambracji, zabił się rzucając się z murów miasta w morze. Nawet zagrożonym przez prześladowców wyznawcom Chrystus zabrania takiego uczynku, dając możliwość ucieczki[94].

Wyżej przedstawione wykładnie naszych komentatorów Mt 10, 23a są spekulacją nad Słowem Bożym o charakterze zdawkowym i ubocznym, służącą okazyjnie do poparcia jakiejś tezy. Nie wniosły czegoś istotnego w egzegezę słów Jezusa czy praktykę życia chrześcijańskiego, a jedynie rozszerzyły perspektywę dla egzystencjalnej, duchowej lektury Słowa Bożego. Istnieje jednak jeszcze inny, metaforyczny sens zalecenia Jezusa, który mógł odegrać większą rolę w świadomości chrześcijan. Kiedy minęła epoka prześladowań, chrześcijanie pytali, co dla nich teraz oznacza zachęta Jezusa do ucieczki. Ktoś zapytał starca z Gazy: „«Dlaczego więc napisano: 'Gdy was wyrzucać będą z tego

[90] Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus* XLVI 8, CCL 36, 402-403, PSP 15/1, 550.

[91] Tamże.

[92] Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 141, 11, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 40, Turnhout 1956, 2053-2054, tłum. J. Sulowski: Augustyn z Hippony, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 42/1, Warszawa 1986, 243; Verecundus Iuncensis, *Commentarii super cantica ecclesiastica*. *In canticum Hieremiae* 5, ed. R. Demeulenaere, CCL 93, Turnhout 1976, 71.

[93] Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Ps.*139, 16, CCL 40, 2024, PSP 42/1, 210.

[94] Por. tenże, *De civitate Dei* I 22, CCL 47, 23-24, tłum. Kubicki, s. 47.

miasta, uciekajcie do innego'?» On zaś powiedział: «Ale nas nie wyrzucają»"[95]. Nie godząc się na spekulację nad radą Jezusa, starzec-rekluz zdawał się milcząco wskazywać na możliwy inny rodzaj ucieczki, który sam praktykował.

U Orygenesa spotykamy wyjaśnienie Mt 10, 23a, które mogło mieć duże znaczenie dla przyszłej wykładni tych słów. Być może dłuższy czas pokoju, którym cieszył się Kościół za życia Aleksandryjczyka, przerwany dopiero pod jego koniec, kazał szukać szerszego sensu rady Jezusowej, poza kontekstem prześladowań. Ucieczkę chrześcijanina łączy z uczynkiem Jozuego, będącego figurą Jezusa, który uciekł ze względów taktycznych przed wojskiem miasta Aj (por. Joz 8, 15). Uciec przed wrogami to uciec przed złem – rozpustą, gniewem, chciwością, zawiścią, zazdrością obmową czy oszczerstwem:

> „Chce więc [Jezus], abyśmy uciekali przed takimi wrogami […]. A jeśli zdołamy kiedyś dzięki ucieczce uniknąć zetknięcia się z tym złem, wówczas wszystkie święte potęgi […], widząc naszą pobożność i nastawienie naszego umysłu, […] że doznajemy napaści ze strony demonów, powstaną przeciwko naszym prześladowcom i uderzeniem od tyłu zabiją ich wszystkich. Jezus bowiem jest raczej z tymi, którzy cierpią prześladowanie, aniżeli z tymi, którzy atakują. I słusznie, bo Jezus znajduje radość w przebywaniu z tymi, którzy uciekają przed rozpustą, przed pychą, podstępem i kłamstwem"[96].

Poza prześladowcami zewnętrznymi, są prześladowcy wewnętrzni, przed których tyranią godzi się uciekać: zło oraz złe duchy. Najbezpieczniejsza jest ucieczka uprzedzająca wrogi atak. Taki rodzaj ucieczki wspiera sam Zbawiciel.

Na tę duchową ucieczkę wskazuje również Ambroży, pilny czytelnik pism Orygenesa:

> „Albowiem choć z powodu słabości ciała (Pan) zdaje się nam doradzać ucieczkę, jednakże lepiej ucieka ten, kto ucieka przed ponętą światową, aby go nie zatrzymywała troska o nabycie bogactw, przypatrywanie się swym skarbom, pożądanie dóbr tego życia"[97].

Autor nie wyjaśnia, dlaczego taka ucieczka jest lepsza. Z kontekstu wynika, że ten ascetyczny rodzaj ucieczki ma na celu uniknięcie grzechu. Ucieczka przed prześladowaniami jest ucieczką przed pewnymi zewnętrznymi okolicznościami i nie zawsze zachodzi jej potrzeba. Tymczasem przed grzechem chrześcijanin zawsze ucieka, ponieważ grzech jest zawsze czymś złym. Zdaniem

---

[95] Barsanuphius et Joannes, *Quaestiones et responsiones ad laicos et episcopos* 787, ed. P. Neyt – P. de Angelis-Noah – L. Regnault, SCh 468, Paris 2002, 244, tłum. E. Dąbrowska: Barsanufiusz i Jan, *Listy*, ŹM 69, Kraków 2014, 917.

[96] Origenes, *In Iesu Nave hom.* VIII 6, ed. W.A Baehrens, GCS 30, Leipzig 1921, 341, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 49.

[97] Ambrosius Mediolanensis, *De fuga saeculi* 4, 17, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Vindobonae 1897, 179, tłum. W. Szołdrski: Św. Ambroży, *O ucieczce od świata*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 7, Warszawa 1971, 102.

Augustyna, jeśli Pan nakazał swym uczniom uciekać przed prześladowaniami, które mogą przecież przynieść obfity owoc męczeństwa, to tym bardziej należy uciekać przed „jałowymi cierpieniami" (*steriles passiones*)[98].

W IV w. zrodzi się ruch monastyczny, który w założeniu będzie miał pewną ucieczkę od świata. Mnich udaje się na odosobnienie, aby odsunąć się od „ponęty światowej". Gdy Orygenes i Ambroży odnajdują w Mt 10, 23a zachętę do ucieczki duchowej, to pierwszy jest jakby prekursorem tego zjawiska, a drugi – jego naocznym świadkiem i rzecznikiem. Tak oto ta Ewangelia inspiruje w różnych okolicznościach życia, zarówno w pomyślności, jak i utrapieniu.

11. Przykład św. Cypriana. Zatrzymując się nad różnymi racjami unikania represji, wskazywaliśmy za Ojcami na przykład Chrystusa oraz świętych – Pawła Apostoła, Atanazego Aleksandryjskiego, Dionizego Wielkiego, Jana Jałmużnika, męczenników: Kwiryna, Agapy, Ireny, Chionii, Genezjusza, wyznawców: Bereniki, Prosdokii, Feliksa z Noli, Maksyma. Na zakończenie wspomnimy o postawie Cypriana z Kartaginy podczas prześladowań i jego uzasadnieniu ucieczki. Biskup dwukrotnie zdecydował się na ukrycie przed represjami: w 250 r. podczas prześladowań za cesarza Decjusza oraz w 258 r. za Waleriana. W końcu zginął jako męczennik 14 września 258 r. Kilkakrotnie wyjaśnia sens własnej decyzji. Poświęca osobny list tej kwestii. Jego biograf, Poncjusz, dokonuje obszernej apologii postawy biskupa[99].

W liście ósmym w zbiorze zachowanej korespondencji autor tłumaczy posłuszeństwem Chrystusowi swoje pierwsze odejście z zagrożonej siedziby biskupiej: „Zgodnie z przykazaniem Pana usunąłem się tymczasowo"[100]. Przez *mandata Domini* ma na myśli pewnie zalecenie Jezusa w Mt 10, 23a. Tę motywację przypisuje Cyprianowi jego biograf:

> „Istotnie zachodziła słusznie obawa, że raczej należało spełnić wolę Bożą, niż przed czasem otrzymać koronę męczeńską. Dusza bowiem, we wszystkim Bogu oddana, i kierowana wspomnieniami bożymi, wierzyła, że nawet męczeństwem zgrzeszy, jeżeli nie usłucha Pana, nakazującego ukrycie"[101].

Sam Cyprian powołuje się nie tylko na słowa Jezusa, ale i na Jego postępowanie: „to Pan polecił uchodzić i uciekać w czasie prześladowania, i by tak było, uczył i uczynił"[102]. W liście ósmym również podaje wzgląd roztropności:

---

[98] Augustinus Hipponensis, *Epistula* 228, 4, PL 57, 486, ŹM 26, 115.

[99] Por. Pontius Diaconus, *Vita Cypriani* 7, PL 3, 1488B-C, tłum. J. Czuj, w: Św. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 1937, 63. Na temat ucieczki Cypriana zob. H. Montgomery, *The Bishop who fled: Responsability and Honour in Saint Cyprian*, StPatr 21 (1989) 264-267.

[100] Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 20, 1, PL 4, 262, PSP 1, 73. Por. tamże 16, 4, PL 4, 253, PSP 1, 68.

[101] Pontius Diaconus, *Vita Cypriani* 7, PL 3, 1488, POK 19, 63.

[102] Cyprianus Carthaginensis, *De lapsis* 10, PL 4, 474A, tłum. J. Czuj: Św. Cyprian, *O upadłych*, w: Św. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 1937, 204.

„Postąpiłem w ten sposób nie dlatego, abym się chciał ratować, ale ze względu na pokój braci. Po prostu, by przez nieroztropną swą obecność wybuchłego rozruchu jeszcze bardziej nie powiększać”[103].

Roztropność znajduje u niego własny powód: nie chce prowokować prześladowców. Ta sama racja każe liczyć się z własną słabością i wziąć pod uwagę możliwość upadku: „kto zaś nie uchodząc upadł, został na to, by się zaprzeć”[104]. Zarówno pozostanie na miejscu prześladowań, jak i ucieczka, może pod pewnymi warunkami być dziełem cnoty: to pierwsze – męstwa, to drugie – roztropności. Pierwsza postawa jest wyznaniem publicznym wiary, druga – prywatnym. W przypadku *confessio privata* świadectwo wiary składa się nie tyle przed ludźmi, co przed Bogiem, strzegąc czystości sumienia. Rozstrzygającym motywem ucieczki nie jest lęk, bo jeśli ktoś ucieka w duchu Chrystusa, to zachowuje gotowość wyznania Go publicznie, gdyby zaszła taka konieczność[105]. Poncjusz wskazuje też na wiele dobra, które zdziałał Cyprian jako pasterz dzięki temu, że pozostał przy życiu aż do drugiego prześladowania w 258 r. Chroniąc swoje życie, biskup musiał brać pod uwagę rację duszpasterską: opiekę nad wiernymi, zagubionymi podczas represji i doświadczanymi przez grasujące w tym czasie epidemie, rozstrzyganie sporów związanych z powrotem upadłych do Kościoła, stawiania czoła schizmie spowodowanej przez nowacjan[106]. Za Waleriana w 257 r. Cyprian zostaje skazany na banicję. Po roku wraca i oczekuje przesłuchania, jednak znowu ukrywa się na jakiś czas, tym razem chwilowo. Prokonsul był wtedy nieobecny w Kartaginie i Cyprian, aresztowany, poniósłby śmierć w Uttyce. Czeka więc na powrót namiestnika, aby jeśli zajdzie konieczność śmierci męczeńskiej, ponieść ją w Kartaginie – na świadectwo dla swoich wiernych i ze względu na godność stolicy biskupiej[107].

Cyprian pozostaje szczególnym teologiem ucieczki chrześcijańskiej. Znamienne, że w jego myśli jest obecna większość argumentów za ucieczką, które uchwyciliśmy w wypowiedziach innych Ojców. Być może jego czyny i słowo – bo był czytany przez potomnych – miały duży wpływ na argumentację następujących po nim pisarzy.

***

Zalecenie ucieczki z jednej miejscowości do drugiej, udzielone przez Jezusa w Mt 10, 23a, skłaniało starożytnych komentatorów do głębszej refleksji. Ich myśl wyrastała z realiów życia codziennego, naznaczonych groźbą prześladowań. Zbyt łatwe opuszczenie miejsca represji mogło sprawiać wrażenie

[103] Tenże, *Epistula* 20, 1, PL 4, 262, PSP 1, 73.
[104] Tenże, *De lapsis* 10, PL 4, 474A, POK 19, 204.
[105] Por. tamże 3, PL 4, 467B, POK 19, 198.
[106] Por. Pontius Diaconus, *Vita Cypriani* 7, PL 3, 1488, POK 19, 63.
[107] Por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 81, 1, PL 4, 431-432, PSP 1, 307.

tchórzostwa, zbyt uparte trwanie w nim – lekkomyślności. Dyskusję nad tą kwestią prowokowały dodatkowo poglądy montanistów odrzucających możliwość ucieczki. Przedstawiliśmy powyżej poglądy Ojców greckich i łacińskich na temat rozpatrywanego zalecenia Jezusa. Refleksja Ojców jest przede wszystkim wskazywaniem racji, dla których wolno uciec.

Źródła pozwalają uchwycić następujące racje ucieczki przed prześladowaniami: 1) formalne posłuszeństwo zaleceniu Jezusa; 2) zrządzenie Opatrzności Bożej dyktujące i umożliwiające ucieczkę; 3) postawa Chrystusa, który sam korzystał z podobnej możliwości, 4) wzgląd słabości człowieka, który z różnych powodów może być niedysponowany do śmierci męczeńskiej; 5) roztropność nakazująca zbiec w przewidywaniu większych strat niż zysków poniesionych przez pozostanie; 6) zaufanie do Boga zapewniającego naturalny sposób ratunku, bez „zmuszania" Go do nadzwyczajnej pomocy; 7) pilna posługa misyjna i duszpasterska do wykonania; 8) nie prowokowanie przez swoją obecność prześladowcy do zła; 9) swoiste świadectwo wyrzeczenia i ofiary składane przez opuszczenie własnego domu i posiadłości; 10) odstąpienie od tego, co złe i nieczyste, dzięki ucieczce rozumianej duchowo.

Kilku autorów wyróżnia się w rozległości i dogłębności rozpatrywania problemu: Orygenes, Tertulian, Hieronim czy Augustyn. Na autorów IV w. i późniejszych duży wpływ mógł wywrzeć Cyprian z Kartaginy, który posądzany przez swoich oponentów, szczególnie nowacjan, uzasadnia teologicznie ucieczkę i uwiarygodnia ją późniejszą postawą: troskliwego pasterza i nieustraszonego męczennika. Jesteśmy świadkami zdumiewającej komplementarności starożytnej egzegezy, która w swojej całości tworzy bogatą tradycję interpretującą słowa Ewangelii.

THE INCENTIVE TO RUNNING AWAY FROM PERSECUTION (MT 10:23A) IN THE PATRISTIC INTERPRETATION

(Summary)

The recommendation of escape during the persecution, given by Jesus in Matth 10:23, impelled the ancient commentators to deeper reflection. Apart from the realities of the Christian life threatened by persecution, the views of the montanists rejecting the possibility of escape provoked discussion on this issue. The author of the paper has presented the thought of the Greek and Latin Fathers on this mentioned words of Jesus. The patristic reflection on Matth 10:23 points out, first of all, the reasons for fair act of fleeing. The sources allow us to enumerate the following reasons for fleeing a persecution: 1) a formal obedience to the recommendation of Jesus; 2) the decree of Divine Providence dictating and allowing escape; 3) the attitude of Christ who himself has taken similar opportunity; 4) a respect for human weaknesses that can make someone for various reasons indisposed to martyrdom; 5) a prudence ordering flee in expectation of higher losses

than profits incurred by the remaining at home; 6) the trust in God providing a natural way of rescue, without „forcing" Him to the extraordinary help; 7) an urgent missionary and pastoral ministry to perform; 8) to avoid provoking persecutor to evil by own presence; 9) a specific witness of renunciation and sacrifice by leaving own home and possession; 10) the escape understood in the spiritual sense is a secession from the evil and sin. Several authors stand out in the extent and the depth of reflexion about it: Origen, Tertullian, Jerome and Augustine. The authors of 4th Century and the later could be influenced by Cyprian of Carthage. Accused by his opponents, especially novatians, he justifies theologically the escape and validates it by the later attitude: as a carefull shepherd and fearless martyr.

Key words: Mt 10:23a, escape, persecution, apostasy, martyrdom, patristic exegesis, Origen, Tertullian, Cyprian of Carthage, Jerome, Augustine

Słowa kluczowe: Mt 10, 23a, ucieczka, prześladowania, apostazja, męczeństwo, egzegeza patrystyczna, Orygenes, Tertulian, Cyprian z Kartaginy, Hieronim, Augustyn

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ambrosius Autpertus, *Expositio in Apocalypsin*, ed. R. Weber, CCM 27-27A, Turnhout 1975.

Ambrosius Mediolanensis, *De fuga saeculi*, ed. C. Schenkl, CSEL 32/2, Vindobonae 1897, 501-638, tłum. W. Szołdrski: Św. Ambroży, *O ucieczce od świata*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 7, Warszawa 1971, 89-128.

Ambrosius Mediolanensis, *De officiis*, ed. M. Testard, CCL 15, Turnhout 2000, tłum. K. Abgarowicz: Św. Ambroży, *O obowiązkach duchownych*, Warszawa 1967.

Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio psalmorum XII*, ed. M. Petschenig, CSEL 64, Vindobonae 1919.

Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII*, ed. M. Petschenig, CSEL 62, Vindobonae 1913.

Anastasius Sinaita, *Quaestiones et responsiones*, ed. J.A. Munitiz – M. Richard, CCG 59, Turnhout 2006.

Apponius, *In Canticum canticorum expositio*, ed. B. de Vregille – L. Neyrand, CCL 19, Turnhout 1986, 1-311.

Asterius Sophista, *Commentarii in Psalmos*, ed. M. Richard, *Asterii sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt*, Oslo 1956.

Athanasius Alexandrinus, *Apologia ad Constantium*, ed. J.M. Szymusiak, SCh 56bis, Paris 1987, tłum. J. Ożóg: Św. Atanazy, *Apologia do Konstancjusza*, w: Św. Atanazy, *Apologie*, PSP 21, Warszawa 1979, 167-188.

Athanasius Alexandrinus, *Apologia de fuga sua*, ed. H.G. Optiz, w: *Athanasius Werke*, 2/1, Berlin-Leipzig 1935, 68-86.

Athanasius Alexandrinus, *Epistula encyclica*, ed. H.G. Optiz, w: *Athanasius Werke*, 2/1, Berlin-Leipzig 1935, 169-177.

Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum*, ed. J. Zycha, CSEL 25, Vindobonae 1891, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, PSP 55-56, Warszawa 1991.

Augustinus Hipponensis, *Contra Gaudentium,* ed. M. Petschenig, CSEL 53, Vindobonae 1910.

Augustinus Hipponensis, *Contra litteras Petiliani,* ed. M. Petschenig, CSEL 52, Vindobonae 1909, 3-227.

Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47, Turnhout 1955, tłum. W. Kubicki: Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998.

Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum*, ed. J. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 531-595, tłum. R. Szaszka: Św. Augustyn, *O pracy mnichów*, w: Św. Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŹM 27, Kraków 2002, 187-267.

Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos,* PL 36-37, 67-1966, CCL 38-40, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, Turnhout 1956, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.

Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, CSEL 34, 44, 57, 58, Vindobonae 1895, 1904, 1911, 1923.

Augustinus Hipponensis, *In Iohannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, PSP 15/1-2, Warszawa 1977.

Augustinus Hipponensis, *Sermones*, PL 38-39.

Barsanuphius et Joannes, *Quaestiones et responsiones ad laicos et episcopos*, ed. P. Neyt – P. de Angelis-Noah – L. Regnault, SCh 426, 427, 450, 451, 468, Paris 1997, 1998, 2000, 2000, 2002, tłum. E. Dąbrowska: Barsanufiusz i Jan, *Listy*, ŹM 69, Kraków 2014.

Basilius Caesariensis, *Asceticon magnum*, PG 31, 1052-1305, tłum. J. Naumowicz: Św. Bazyli Wielki, *Reguły dłuższe*, w: Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŹM 6, Kraków 1995, 41-181.

Basilius Caesariensis, *Asceticon parvum*, ed. K. Zelzer, CSEL 86, Vindobonae 1986, 5-221, tłum. J. Naumowicz: Św. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze*, w: Św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, ŹM 6, Kraków1995, 185-453.

Beda Venerabilis, *Expositio actuum apostolorum*, ed. M.L. Laistner, CCL 121, Turnhout 1983, 3-99.

Beda Venerabilis, *Homeliarum evangelii libri II*, ed. D. Hurst, CCL 122, Turnhout 1955, 1-378.

Beda Venerabilis, *In Lucae evangelium expositio*, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, 5-425.

Beda Venerabilis, *In Marci evangelium expositio*, ed. D. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, 431-648.

Beda Venerabilis, *In proverbia Salomonis libri III*, ed. D. Hurst, CCL 119B, Turnhout 1983, 23-163.

Beda Venerabilis, *Vita sancti Felicis*, PL 94, 789-798.

Clemens Alexandrinus, *Fragmenta varia*, ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 17, Berlin 1970^2, 224-230.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin – L. Früchtel, GCS 52 (I-VI), Berlin 1960^3, GCS 17 (VII-VIII), Berlin 1970^2, 3-102, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.

Constitutiones Apostolorum, w: *Konstytucje apostolskie*, opr. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 42 = SCL 2, Kraków 2007, 1-293.

Cyprianus Carthaginensis, *De lapsis*, PL 4, 465-478, tłum. J. Czuj: Św. Cyprian, *O upadłych*, w: Św. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 1937, 194-223.

Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae*, ed. F. Diercks, CCL 3B-C, Turnhout 1994-1996, tłum. W. Szołdrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.
Cyrillus Alexandrinus, *Commentarii in Matthaeum*, PG 72, 365-474.
Cyrillus Alexandrinus, *Glaphyra in Pentateuchum*, PG 69, 9-678.
Eusebius „Gallicanus", *Collectio homiliarum*, ed. F. Glorie, CCL 101A, Turnhout 1971.
Eusebius Caesariensis, *Commentarii in Psalmos*, PG 23, 441-1221.
Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, GCS 9/2, Leipzig 1908, tłum. A. Lisiecki: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, POK 3, Poznań 1924.
Facundus Hermianensis, *Pro defensione trium capitum libri XII ad Iustinianum*, ed. I.M. Clément – R. Vander Plaetse, CCL 90A, Vindobonae 1974, 3-398.
Gregorius Magnus (?), *In librum primum Regum expositionum libri VI*, ed. P. Verbraken, CCL 144, Turnhout 1963, 49-614.
Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, ed. J. Bernardi, SCh 309, Paris 1983, tłum. zbiorowe: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967.
Hieronymus, *Commentarii in evangelium Matthaei*, ed. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969, tłum. J. Korczak: Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 46, Kraków 2008.
Hieronymus, *In Hieremiam prophetam libri VI*, ed. S. Reiter, CSEL 59, Vindobonae 1913.
Joannes Cassianus, *Collationes XXIII*, ed. M. Petschenig, CSEL 13, Vindobonae 1886, tłum. A. Nocoń: Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. I. *Rozmowy I-X*, ŹM 28, Kraków 2002.
Joannes Chrysostomus, *De sanctis Bernice et Prosdoce*, PG 50, 629-640.
Leontius Neapolitanus, *Vita Joannis Eleemosynarii episcopi Alexandrini*, ed. A.J. Festugière – L. Rydén, *Léontios de Néapolis*, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974.
Origenes, *Commentarii in Matthaeum (fragmenta)*, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 41/1, Leipzig 1941, 13-235.
Origenes, *Commentarii in Matthaeum*, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 38, 40, Leipzig 1933, 1935, tłum. K. Augustyniak: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 10, Kraków 1998.
Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, 136, 147, 150, Paris 1967-1969, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986^2.
Origenes, *Homiliae in librum Iudicum*, ed. W.A. Baehrens, GCS 30, 464-522, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Sędziów*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb*, *Jozuego*, *Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 139-185.
Origenes, *In Iesu Nave homiliae*, ed. W.A Baehrens, GCS 30, Leipzig 1921, 286-463, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb*, *Jozuego*, *Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, 3-137.
Origenes (?), *Fragmenta e catenis in Psalmos*, ed. J.B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 3, Venetiis 1883, passim 4-364.
Orosius, *Historiarum adversum paganos libri VII*, PL 31, 635-1214.
Palladius, *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi*, ed. P.R. Coleman-Norton, Cambridge 1928.
Passio Agapes et Eirenes et Chiones, ed. H. Musurillo, w: *The acts of the Christian martyrs*, Oxford 1972, 280-292.
Passio Quirini, ed. Th. Ruinart, w: *Acta Martyrum*, Ratisbonae 1859, 522-524.
Petrus Alexandrinus, *Epistula canonica*, ed. M.J. Routh, *Reliquiae sacrae*, t. 4, Oxonii 1846^2, 23-45.
Petrus Chrysologus, *Collectio sermonum*, ed. A. Olivar, CCL 24B, Turnhout 1975.

Pontius Diaconus, *Vita Cypriani*, PL 3, 1481-1541, tłum. J. Czuj, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1. *Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, 56-75.

Possidius, *Vita Augustini*, 30, PL 32, 33-64, tłum. P. Nehring: Possydiusz, *Żywot św. Augustyna*, ŹM 26, Kraków 2002, 111-126.

Procopius Gazaeus, *Catena in Esaiam*, PG 87/2, 1817-2718.

Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 33-841, tłum. S. Kazikowski: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1972.

Sozomenos, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 844-1629, tłum. S. Kazikowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989.

Tertullianus, *Ad uxorem*, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 373-394, tłum. K. Obrycki: Tertulian, *Do żony*, w: Tertulian, *Wybór pism II*, PSP 29, Warszawa 1983, 147-164.

Tertullianus, *De fuga in persecutione*, ed. J.J. Thierry, CCL 2, Turnhout 1954, 1135-1155, tłum. T. Kołosowski: Tertulian, *O ucieczce podczas prześladowań*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP 65, Warszawa 2007, 153-174.

Tertullianus, *De patientia*, ed. J.G. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, 299-317, tłum. E. Stanula: Tertulian, *O cierpliwości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 155-174.

Verecundus Iuncensis, *Commentarii super cantica ecclesiastica*. *In canticum Hieremiae*, ed. R. Demeulenaere, CCL 93, Turnhout 1976, 3-203.

Opracowania

McDermott J.-M., *Matth 10: 23 in context*, „Biblische Zeitschrift" 28 (1984) fasc. 2, 230-240.

Montgomery H., *The Bishop who fled: Responsability and Honour in Saint Cyprian*, StPatr 21 (1989) 264-267.

Ostrowski H., *Wiara a męczeństwo w „Dywanach" Klemensa Aleksandryjskiego*, VoxP 8 (1988) t. 15, 629-633.

Szczur P., Μαρτυρία *w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: SymKaz 4, 2004, 97-109.

Włodzimierz OLSZANIEC*

BERNARD OF LUBLIN (BERNARDUS LUBLINIUS) AND HIS FICINIAN ANTHOLOGY: SOME OBSERVATIONS**

Perhaps the most significant trace of the *fortuna* of Marsilio Ficino in early Renaissance Poland is the philosophical anthology containing some of his Latin translations of hermetic and Platonic dialogues which was compiled by Bernard of Lublin (Bernardus Lublinius), a Polish humanist and writer who was active at the turn of the XV and XVI centuries. This anthology is transmitted in a unique manuscript, presently MS 1117, in the collections of the Library of the Polish Academy of Arts and Sciences in Cracow.

The manuscript, written most probably by the hand of Bernard himself, contains extensive excerpts from Latin translations of more than 40 works of ancient Greek philosophy: the hermetic writings that circulated in the XV century (*Asclepius* in the anonymous Latin version, and *Pimander* translated by Marsilio Ficino), Plato's dialogues (excerpted from Ficino's *Platonis Opera* – the second and most extensive part of the manuscript) and Aristotle's moral and natural works (in the Latin translation by Leonardo Bruni and Johannes Argyropoulos). Because of its author, who was an important writer and humanist that left us, among others, one of the first printed books to be written in Polish (*Raj duszny – Little Garden of the Soul*), and also on account of its content, the Cracow manuscript is considered to be a valuable source documenting a typically humanist interest in philosophy, especially the Platonic and Neoplatonic one, in Poland at the beginnings of the XVI century.

Bernard's anthology remained unnoticed by Polish scholars for a long time, i.e. until Paul Oskar Kristeller drew Juliusz Domański's attention to it. Consequently, Bernard's codex was introduced to scholarly circulation, and was soon studied by Domański and Janusz Gruchała[1]. Particularly the latter

* Prof. dr hab. Włodzimierz Olszaniec – director of the Institute of Classical Studies at the University of Warsaw; e-mail: w.olszaniec@uw.edu.pl.

** I was able to prepare this article for publication thanks to a grant from the National Science Centre (DEC-2011/01/B/HS2/02082).

[1] Cf. J. Domański, *La fortuna di Marsilio Ficino in Polonia nei secoli XV e XVI*, in: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1986, 565-586 (reprinted in Polish as: *Losy Marsilia Ficina w Polsce w XV i XVI wieku*, w: J. Domański, *Philosophica – Paraphilosophica – Metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Kraków

scholar has provided researchers with a thorough and detailed description of the codex in an article published in 1988 in which he made a number of penetrating observations concerning, among others, the sources of the anthology, its composition and possible importance.

Domański's and Gruchała's studies prepared the grounds for an edition of Bernard's work. Nevertheless, the anthology has not been published critically to date. It seems that this is due to two substantial reasons: the first is the huge amount of effort needed to prepare the edition. The manuscript, though inconscpicuous (its dimensions are only 16 x 11 cm), contains as many as 252 folios filled with very fine writing; in addition, its margins are covered with numerous notes which are often difficult to read, the total number of which considerably exceeds two thousand. The second reason is that the text transmitted by the manuscript is a collection of excerpts, and as such it can seem secondary and thus little interesting[2]. These are the factors that have most probably discouraged any would-be editors.

In this article I am going to present selected results of my studies on the first part of Bernard's anthology, mostly Ficinian[3]. These concern two problems. The first are the sources of Bernard's excerpts from the Latin versions of hermetic and Platonic writings – the printed editions which Bernard could have had at his disposal. I suggest slight corrections to Gruchała's otherwise accurate observations and I confirm some of his suppositions. The second question is the method of compilation. I argue that Bernard's work is not just a collection of loosely connected quotations, copied from their sources without any changes, but that these quotations have undergone various operations of the author-compiler, the aim of which was to arrange them into a coherent whole.

I. SOURCES OF THE COMPILATION

1. Hermetic dialogues. It has been pointed out that a combination of *Asclepius* and *Pimander* in the same printed edition was relatively rare[4]. Since Bernard wrote down his manuscript in 1505 – which is the *terminus ante quem* in this case – he could only have made use of the Paris edition printed by Henricus Stephanus in the same year[5]. This hypothesis, put forward by Gruchała, can be supported by the fact that a native of Cracow, Jan Schilling (Iohannes

2008, 369–389); J. Gruchała, *Biernata z Lublina antologia filozoficzna z początku XVI w. (Hermes Trismegistos – Platon – Arystoteles)*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej" 38 (1988) 63-77.

[2] J. Gruchała (*Biernata z Lublina antologia filozoficzna*, p. 66) considers Bernard's work to be "a dry extract that would be difficult to digest if it weren't for the carefully elaborated index" ("suchy ekstrakt, który trudno by było strawić, gdyby nie pracowicie sporządzony indeks").

[3] These results will also be presented in an introduction to the critical edition of Bernard's antology that I have in preparation.

[4] Cf. Gruchała, *Biernata z Lublina antologia filozoficzna*, p. 70.

[5] Parisiis in officina Henrici Stephani, recognitoribus mendasque ex officina eluentibus Ioanne Solido Cracouiensi et Volgacio Pratensi […] M.D.V.

Solidus), was involved in the preparation of this edition. A systematic comparison of the readings of Bernard's MS with Stephanus' edition, however, excludes such a possibility. Apart from slight and unimportant differences that could be explained as Bernard's conscious corrections, or errors in copying (for example Bernard (f. 21r): *actum eundem habent*, Ed. 1505: *eundem actum habent*; Bernard (f. 21r): *deficiens ac indignum est*; Ed. 1505: *deficiens at indignum est*; Bernard (f. 12v): *Quod tamen delinquunt*, Ed. 1505: *Quot tamen delinquunt*), one finds two more striking differences: Bernard (f. 1r): *Naturam per species imaginans*, Ed. 1505: *Naturam per species efficians*; Bernard (f. 15v): *Sermonem quidem singulis hominibus deus impertit*, Ed. 1505: *Sermonem quidem singulis hominibus deus impartivit*.

My research on the source of Bernard's excerpts from *Asclepius* and *Pimander* has not brought about any decisive results to date. The author probably relied on more than one source, but only further studies on the textual tradition of both hermetic dialogues will allow us to resolve the question.

2. Plato's dialogues in the Latin version of Marsilio Ficino. In this part of his MS, Bernard could have made use of one of the two printed editions of the *Platonis Opera Omnia* which were published before 1505, i.e. Florentiae, 1484, Laurentius Venetus (Lorenzo de Alopa) and Venetiis 1491, Bernardinus de Choris – Simon de Luere. The first of these editions contains a group of flaws that were noticed and corrected by the translator himself – Marislio Ficino. The most striking of these defects is a huge lacuna in the initial part of the *Meno*. On fol. 9, col. 4, after the last word – "si" – a long passage of the text is missing, while it is found in the Venetian edition where it occupies almost one and a half columns. Since excerps from this passage are quoted by Bernard in his anthology (f. 37r.: "An potest quisquam civitatem vel domum aut aliquid aliud recte disponere, nisi temperate sive prudenter ac iuste disponat? Utrisque igitur tam vir quam mulier indiget, si boni futuri sint, temperantia scilicet atque iusticia. Universi igitur homines eadem ratione boni sunt, nam eorundem participatione boni semper efficiuntur"), the Polish writer must have had the Choris-Luere edition at his disposal.

II. BERNARD'S COMPILATION METHOD

A close analysis of Bernard's method of compilation and a comparison of his collection with its sources allows us to state that the humanist not only carefully selected passages from these sources but also arranged them in such a way that they created a consistent entirety. The most frequent – and obvious – operation aiming to reach this consistency were the various syntactical transformations that enabled him to combine phrases excerpted from different places of the quoted source. I will now illustrate this method with selected examples.

Let us start with the following example:

Pseudo-Plato, *Hipparchus* 225a

Ficino: "So. Et qui sunt lucri cupidi? Hip. Mihi quidem videntur, qui lucrandum putant ex rebus nulla existimatione dignis".

Bernard (f. 36r): "Lucricupidi mihi quidem videntur, qui lucrandum putant ex rebus nulla existimatione dignis".

As it can be noticed, Bernard transformed Socrates' question and Hipparchus' answer into an indicative clause. One may object that by removing the dialogue – the distinctive feature of Plato's style – Bernard has, in a way, impoverished the quoted original. If we assume, however, that the author's goal was to produce a coherent collection of adages containing the wisdom of Greek philosophy, this kind of tranformation becomes obvious.

Omission of the names of the interlocutors is justified for the same reason:

Plato, *Meno* 100b

Ficino: "So. Ex hac itaque ratione, **o Menon**, divina sorte virtus adesse, cuicunque adsit, apparet".

Bernard (f. 38v): "Hac itaque ratione divina sorte virtus adesse, cuicunque adsit, apparet".

Innumerous cases of this procedure are found throughout the anthology.

Similar is the goal of the numerous syntactical transformations that Bernard resorts to on almost every page of the Platonic part of his collection, for example:

Pseudo-Plato, *Hipparchus* 228c

Ficino: "So. […] ratus minime oportere alicui sapientiam invidere, quippe qui honestus ac bonus existeret".

Bernard (f. 36r): "Minime opportere alicui sapientiam invidere, quippe qui honestus ac bonus existeret".

Bernard separates the needed adage from a longer phrase, ignoring the dependence of the perfective *ratus* and the tense of the subjunctive "existeret".

Interest in aphoristic expressions also justifies the shortenings of the quoted passages and omissions of content that the compiler considered as irrelevant for his purpose, for example:

Pseudo-Plato, *Minos* 314c

Ficino: "So. Nonne sapientes sapientia sapientes sunt? Min. Ita. Et iusti, iustitia iusti? Min. Prorsus". So. "Ergo et legitimi lege legitimi? Min. Nempe. So. Iniqui autem iniquitate iniqui? Min. Certe. So. Legitimi vero iusti? Min. Ita. So. Iniqui autem iniusti? Min. Iniusti".

Bernard (f. 42v): "Legittimi vero iusti, iniqui autem iniusti".

As we can see, the exchange of phrases between Socrates and Minos was transformed into a short adage containing the main thought of this conversation.

In order to avoid the impression that his text is a collection of separate excerpts, Bernard removes (or, less frequently, introduces) various conjunctions and particles, for example:

> Ficino, Argumentum in *Amatores*: "Est **autem** philosophi offitium divina nosse, gubernare humana".
>
> Bernard (f. 36r): "Philosophi est officium divina nosse, gubernare humana".

Thanks to this operation he obtains, again, a phrase that can function as an adage and not as a passage separated from a longer discourse.

All transformations illustrated above are frequent not only in the "Ficinian" part of Bernard's anthology but also in the last, Aristotelic part of the manuscript as well. They have, let us repeat, one principal goal. The author-compiler wishes to avoid the impression that his work is a harsh collection of chaotically excerpted and roughly connected quotations and he tries, instead, to produce an elegant anthology of Greek philosophical thought. While combining his excerpts, Bernard did not manage to avoid certain misunderstandings, syntactical errors and a number of minor flaws, but his text is virtually free from the ordinary errors of inattention. One might say that if Bernard of Lublin was a professional copyist, he would be an excellent one.

BIERNAT Z LUBLINA (BERNARDUS LUBLINIUS) I JEGO ANTOLOGIA FICINIAŃSKA: KILKA UWAG

(Streszczenie)

Niniejszy artykuł ma w zamierzeniu naświetlić grupę problemów zwiazanych z antologią tekstów filozoficznych przekazaną przez autograficzny rękopis Biernata (Bernarda) z Lublina. Autor artykułu skupia się na dwóch zagadnieniach: problemie źródeł wypisów Biernata z łacińskich przekładów dialogów hermetycznych i dzieł Platona (w tłumaczeniu Marsilia Ficina) oraz metodzie kompilacyjnej zastosowanej przez polskiego pisarza. W zamierzeniu autora spostrzeżenia zawarte w artykule mają być użyteczne w przyszłych badaniach nad antologią, w tym w przygotowywanej edycji krytycznej.

Key words: Bernard of Lublin, Marsilio Ficino, Renaissance Latin translations.

Słowa kluczowe: Biernat z Lublina, Marsilio Ficino, łacińskie przekłady w renesansie.

BIBLIOGRAPHY

Sources

Opera Platonis Marsilio Ficino interprete, impressum Florentiae per Leonardum Venetum, MCCCCLXXXIV.

Platonis opera Latina Marsilio Ficino interprete, impressum Venetiis per Bernardinum de Choris de Cremona et Simonem de Luero impensis Andreae Torresani de Asula, MCCCCLXXXXI.

Mercurii Trismegisti liber De sapientia et potestate Dei. Asclepius. Eiusdem Mercurii liber De voluntate diuina. Item Crater Hermetis, Parisiis in officina Henrici Stephani, recognitoribus mendasque ex officina eluentibus Ioanne Solido Cracouiensi et Volgacio Pratensi […] MDV.

Literature

Domański J., *La fortuna di Marsilio Ficino in Polonia nei secoli XV e XVI*, in: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 1986, 565-586.

Domański J., *Losy Marsilia Ficina w Polsce w XV i XVI wieku*, in: idem, *Philosophica – Paraphilosophica – Metaphilosophica. Studia i szkice z dziejów myśli dawnej*, Kraków 2008, 369–389.

Gruchała J., *Biernata z Lublina antologia filozoficzna z początku XVI w. (Hermes Trismegistos – Platon – Arystoteles)*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej" 38 (1988) 63-77.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Mieczysław C. PACZKOWSKI OFM*

ŚWIĘTOŚĆ W CZASACH PODBOJÓW ISLAMSKICH. MĘCZENNICY CHRZEŚCIJAŃSCY Z GAZY Z VII WIEKU

Pobożność chrześcijańska nieustannie przywoływała przykład nieustraszonych wyznawców wiary w Chrystusa. Świadectwo męczenników przyczyniało się do przypomnienia wspólnocie kościelnej konieczności wierności, ofiary i świadectwa prawdzie Ewangelii, czego niejednokrotnie wymagały okoliczności historyczne. W VII w., gdy Arabowie rozpoczęli falę podbojów, obejmujących swoim zasięgiem wschodnie i południowe wybrzeże Morza Śródziemnego, okazało się, że imperium bizantyjskie w tamtym regionie nie było w stanie oprzeć się nowym najeźdźcom. To, co początkowo mogło uchodzić wyłącznie za wyprawy rabunkowe, zamieniło się w wojnę zaborczą. W tym kontekście historycznym należy analizować męczeńską śmierć sześćdziesięciu żołnierzy chrześcijańskich z terytorium Gazy. Wydarzenia te opisują dwie wersje łacińskich tłumaczeń ich *Passio*. Pozbawiony upiększeń opis wskazuje na najwyższą formę wierności Chrystusowi ze strony zwykłych chrześcijan, pełniących służbę w oddziałach wojskowych. Historia męczenników z Gazy pokazuje, iż nie istniała wspólnota wiary z muzułmanami lub kompromisy wierzących szczerze w Chrystusa z nową władzą polityczno-religijną. Odstępstwo żołnierzy z pewnością podkopałoby morale mieszkańców podbijanej Palestyny i zaszkodziłoby powszechnie uznanemu autorytetowi Kościoła. Uważa się powszechnie, że wczesny islam cechował duch tolerancji i silne poczucie sprawiedliwości. Jeśli to prawda, to uzasadnienie można znaleźć w dążeniu Arabów do wykorzystania zdobyczy cywilizacyjnych i wyższej kultury podbitych ludów. Kto z chrześcijan chciał zachować swoją pozycję, musiał dostosować się do zasad islamu i przyjąć przesłanie Mahometa. Męczeństwo bizantyjskich żołnierzy stanowiło jeden z elementów ostatnich akordów chrześcijańskich dziejów Palestyny. Od zamysłu hagiografa daleka była idea głoszenia, że islam to religia pokoju. Przyświecała mu raczej myśl o męczennikach jako *milites Christi*[1]. Sam fakt zachowania się aż dwóch

* Dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestyn@umk.pl.

[1] Już dla Tertuliana (*De fuga mundi* 1, 5; *Ad martyras* 3, 3) męczennicy byli prawdziwymi żołnierzami Chrystusa, a ich wytrwałość Afrykańczyk opisywał jako walkę. Cyprian z Kartaginy nawiązał do tej idei ukazując życie chrześcijańskie jako nieustanne zmaganie się z prześladowania-

tłumaczeń łacińskich *Passio*, wskazuje na zainteresowanie chrześcijan z Italii losem wspólnot ich braci na Wschodzie.

1. Chrześcijańska Gaza i najazd islamski. Leżące na pograniczu egipsko – palestyńskim miasto Gaza[2] ustępowało znaczeniem innym miejscom związanym z historią biblijną Starego i Nowego Testamentu[3]. Jednakże miejscowość ta w epoce późnoantycznej miała wiele atutów. Była usytuowana w bardzo dogodnej pozycji geograficznej pomiędzy brzegiem Morza Śródziemnego, a krańcem Pustyni Negew[4], na szlaku łączącym kontynenty Azji i Afryki, wiodącym przede wszystkim do Aleksandrii w Egipcie. Należy odróżnić miasto Gazę[5] od jego portu, zwanego Maiuma (dzisiejsza El-Mine)[6]. W części portowej miasta chrześcijaństwo przyjęło się bardzo szybko, a Ewangelia Jezusa Chrystusa dotarła tam jeszcze w czasach apostolskich. W samej Gazie kulty pogańskie przez długi czas miały jednak mocną pozycję[7]. Dopiero na początku V w. za czasów Porfiriusza, najpierw biskupa Maiumy, a później Gazy (395-420), cesarz Arkadiusz zakazał w Gazie kultu pogańskiego[8].

---

mi i przeciwnościami. Wśród cech *miles Christi* biskup Kartaginy wymieniał niezwyciężoną siłę wiary, niezachwianą ufność w Bożą pomoc i przyjęcie ofiary przez Boga (por. Cyprianus, *Epistula* 10 i 58). *Moralia* Grzegorza Wielkiego obfitują w liczne porównania i terminologię odnoszącą się do duchowej walki i zmagań „Bożego żołnierza". Por. E. Herràn Alonso, *La configuración literaria del tópico del „miles Christi" entre l'Edad Media y el Renacimiento*, w: *Actes del X Congrés Internacional de l'Associación Hispànica de Literatura Medieval (Alacant, 16-20 setembre 2003)*, ed. R. Alemany – J.L. Martosi – J.M. Manzanaro, Alacant 2005, 880-881.

[2] Odnośnie do syntetycznej historii tego miasta por. M.A. Meyer, *History of the City of Gaza. From the Earliest Times to the Present Day*, Columbia University Oriental Studies 5, New York 1907.

[3] Z terenami Gazy związana jest biblijna historia Samsona (por. Sdz 16). Teksty prorockie wspominają o wrogiej względem Hebrajczyków postawie mieszkańców Gazy zamieszkałej przez Filistynów (por. Am 1, 6).

[4] Na temat położenia Gazy por. L. Di Segni, *The Territory of Gaza: Notes of Historical Geography*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Jerusalem Studies in Religion and Culture 3, Leiden 2004, 41-60.

[5] Gazę wzmiankują: Eusebius Caesarensis, *Onomasticon* 62, 22-26 (według tłumaczenia św. Hieronima: 63, 16-23); Anonimus Piacentinus, *Itinerarium* 33; Hierocles, *Synecdemos* 721, 1-11. Miasto to przedstawiają także mozaiki z terytorium Jordanii: Ma'in, kościół na akropolu (VIII w.) i Umm ar-Rasas – kościół św. Szczepana.

[6] Według wielu tekstów Maiuma to „targowisko Gazy". Św. Hieronim relacjonuje, że wielki inicjator monastycyzmu w Palestynie – Hilarion „uzbrojony w Chrystusa, wkroczył na pustynię, która rozciąga się wzdłuż wybrzeża o siedem mil od Maiumy, targowiska Gazy" (Hieronymus, *Vita S. Hilarionis* 3, 7, PL 23, 30C, tłum. B. Degórski: Św. Hieronim, *Żywot Hilariona*, w: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Malchusa i Hilariona*, ŹM 10, Kraków 1995, 120).

[7] Dominował kult pogański Marnasa, bożka deszczu, którego podobizna była bita na ówczesnych monetach. Ludność uczestniczyła w świętach pogańskich jeszcze długo po chrystianizacji tego terenu. Por. N. Belayhe, *Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza*, w: *Christian Gaza*, s. 5-22.

[8] W czasie zamieszek świątynia Marnasa została zburzona, a jej marmurami na znak pogardy wyłożono place i ulice miasta. Na miejscu zburzonej świątyni rzymskiej zbudowano kościół na planie krzyża.

Jedną z największych postaci z okolic Gazy był św. pustelnik Hilarion[9], którego ascetyczne życie znamy z wnikliwej i przeniknętej podziwem dla jego świętości biografii napisanej przez św. Hieronima[10]. Strydończyk tworzy swoisty paralelizm pomiędzy Hilarionem a jego mistrzem – Antonim Egipskim, inicjatorem życia monastycznego[11]. Należy zaznaczyć, że wiele z *Apoftegmatów* pochodzi z okolic Gazy. Do innych sławniejszych mnichów z pogranicza palestyńsko-egipskiego należeli: Barsanufiusz[12], Jan[13] i Doroteusz z Gazy, którzy pozostawili cenne pisma ascetyczne. Reprezentatywna jest również tajemnicza postać Izajasza z Gazy. Zbiór jego nauk to pierwszy produkt myśli monastycyzmu palestyńskiego, połączonego ściśle z duchowością Ojców egipskich[14]. Ruch monastyczny odcisnął swoje piętno także na hierarchii kościelnej, czego przykładem jest wspomniany Porfiriusz. W okresie soboru w Chalcedonie zjawisko dyskusji teologicznych prowadzonych w kręgach ascetycznych przybierało na sile[15]. Był to zresztą burzliwy okres dla Kościoła, a echa ówczesnych kontrowersji rozbrzmiewały jeszcze w VI wieku[16]. Dramat ówczesnej epoki odzwierciedla biografia Piotra Iberyjskiego[17], pióra

[9] Urodzony w pogańskiej rodzinie, w Tabatha, 13 km na południe od Gazy, w 291 r., jako młody chłopiec został wysłany na nauki do Aleksandrii w Egipcie, gdzie poznał chrześcijaństwo, przyjął chrzest i jakiś czas spędził w pustelni św. Antoniego. Z jego błogosławieństwem wrócił do swojej ojczystej ziemi i rozpoczął życie eremity na pustyni w pobliżu rodzinnego miasta. Prześladowania zmusiły go jednak do ucieczki na Cypr, gdzie kontynuował życie pustelnicze. Św. Hilarion jest uważany za pierwszego pustelnika Palestyny, którego wzór życia naśladowało wielu eremitów zamieszkujących górzystą pustynię judzką oraz tereny pustyni Negew. Zmarł w wieku 80 lat w 371 roku. Por. J. Gribomont, *Ilarione di Gaza*, NDPAC II 2528.

[10] Por. Hieronymus, *Vita S. Hilarionis* 30, 2, PL 23, 43C, ŹM 10, 149: „Spieszyli do niego biskupi, prezbiterzy, orszaki duchownych i mnichów, a nawet […] wytworne niewiasty chrześcijańskie, a także ze wszystkich stron z miast i wsi – prosty lud, oraz ludzie dzierżący władzę i sędziowie, aby otrzymać od niego poświęcony chleb lub oliwę".

[11] Por. tamże 14, 11, PL 23, 35A, ŹM 10, 129: „Pan Jezus miał w Egipcie starca; w Palestynie miał młodszego wiekiem Hilariona".

[12] Por. D. Hombergen, *Barsanuphius and John of Gaza and the Origenist Controversy*, w: *Christian Gaza*, s. 173-182.

[13] Por. L. Perrone, *The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza*, w: *Christian Gaza*, s. 131-150.

[14] Na temat tej postaci por. L. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980, 286-295.

[15] Por. J.E. Steppa, *Heresy and Orthodoxy: The Anti-Chalcedonian Hagiography of John Rufus*, w: *Christian Gaza*, s. 89-106; L. Regnault, *Moines et laïcs dans la région de Gaza au VI^e siècle*, w: *Christian Gaza*, s. 165-172; A. Kofsky, *What Happened to the Monophysite Monasticism of Gaza?*, w: *Christian Gaza*, s. 184-194.

[16] Por. G. Downey, *Gaza: In the Early Sixth Century*, Norman 1963; C.A.M. Glucker, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*, BAR International Series 325, Oxford 1987.

[17] Znany jako Nabarnugi. Wywieziony jako zakładnik do Konstantynopola, uciekł z niewoli do Jerozolimy, gdzie znalazł schronienie w klasztorze Melanii Młodszej i Geroncjusza. Sam także został mnichem i fundatorem klasztoru gruzińskiego w świętym mieście. Piotr przyjął godność biskupa w Maiumie czyli ośrodku o tendencji monofizyckiej. Por. P. Devos, *Pierre l'Ibère, quand*

Jana Rufusa. Napięcia i walki pomiędzy prawowiernymi chrześcijanami i monofizytami stanowiły mało budujący obraz dla postronnych obserwatorów. Był to być może powód długo utrzymującego się w Gazie pogaństwa[18]. Nie brak było pochwał i entuzjazmu dla „pobożnych cesarzy", do których należał Justynian. Jego dzieło w Palestynie opisał Prokopiusz z Gazy[19].

Na pograniczu palestyńsko-egipskim sytuacja uległa zmianie w 614 r., gdy po zwycięstwie nad wojskami bizantyjskimi Palestyna wraz z Jerozolimą zostały opanowane przez Persów pod wodzą Chosroesa. Rozpoczął się okres krwawych prześladowań i barbarzyńskiego palenia świątyń chrześcijańskich[20]. Inwazja sasanidzka spowodowała śmierć tysięcy chrześcijan palestyńskich i niewyobrażalne zniszczenia[21]. Hordy króla Chosroesa II dotarły nawet do najbardziej niedostępnych klasztorów i pustynnych ławr, niemal całkowicie je niszcząc. Wielu mnichów w obawie o swe życie uciekło z klasztorów[22].

Krótkotrwałe rządy perskie były zaledwie preludium kolejnych nieszczęść w postaci najazdów arabskich, coraz dokuczliwszych i groźniejszych. Muzułmańskie podboje były gwoździem do trumny dla cywilizacji chrześcijańskiej na Bliskim Wschodzie. Obszar od Cezarei Nadmorskiej po Gazę został zdobyty już w 634 roku. Podaje się szacunkową liczbę czterech tysięcy zabitych, przede wszystkim spośród chłopów broniących swojej własności. Unicestwione zostały ośrodki wiejskie w Negewie. Główne miasta Palestyny, jak Jerozolima, Gaza, Jaffa, Cezarea, Nablus czy Scytopolis (Bet Szean), zostały

---

vint-il à Jérusalem, AnBol 86 (1969) 337-350; M. Starowieyski, *Piotr Iberyjski*, SWPW 185-186; P. Szczur, *Piotr Iberyjczyk*, EK XV 677.

[18] Por. G. Downey, *Paganism and Christianity in Procopius*, ChH 18 (1949) 89-102; Y. Ashklanazi, *Paganism in Gaza in the Fifth and Sixth Centuries*, „Catedra" 60 (1991) 116-122; tenże, *Sophists and Priest in Late Antique Gaza According to Chloricius the Rhetor*, w: *Christian Gaza*, s. 195-208.

[19] Najwspanialszym dziełem Justyniana w świętym mieście było wzniesienie nowego kościoła ku czci Maryi, Matki Bożej (Θεοτόκος), znanego powszechnie jako „Nea". Prokopiusz z Gazy (*De aedificiis Justiniani* V 6) opisuje w szczegółach tę budowlę.

[20] Według *Lekcjonarza Gruzińskiego* z VIII w. chrześcijanie mieszkający w świętym mieście gromadzili się w bazylice Zmartwychwstania (Ἀνάστασις), aby wspominać *Incendium Hierosolymae* czyli zniszczenie miasta przez wojsko króla perskiego Chosroesa II w 614 roku.

[21] Według różnych relacji liczba ta miała wahać się od 66 509 do 33 877. Ormiański pisarz Sebeos mówi o 57 tysiącach zabitych i 30 tysiącach uprowadzonych. Relacja Ormianina wspomina także o grzebaniu zmarłych, które odbywało się za aprobatą Persów, którzy wspaniałomyślnie zachęcali do powrotu do normalnego życia, na ile to było możliwe. Por. D.J. Chitty, *A pustynia stała się miastem… Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, tłum. T. Lubowiecka, red. nauk. T.M. Gronowski – R. Kosiński, ŹM 45, Kraków – Tyniec 2008, 288.

[22] Tak było w przypadku przyszłego patriarchy z okresu najazdu arabskiego – Sofroniusza, zwanego Sofistą. Opuścił on Palestynę wraz z przyjacielem Janem Moschosem, autorem *Pratum spirituale*. Por. H. Chadwick, *John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist*, JTS 25 (1974) 41-74. W rzeczywistości Sofroniusz tylko to dziełko rozpowszechnił, por. *Sofroniusz z Jerozolimy*, SWP 358.

odizolowane i rozpoczęto ich oblężenie[23]. W tym okresie patriarcha Jerozolimy Sofroniusz (633-638)[24] w swoim kazaniu na Boże Narodzenie w 634 r. mówił o Arabach, którzy zaatakowali Jerozolimę, okupowali Betlejem i uniemożliwiali dostęp wiernych do kościoła Narodzenia Pańskiego. Dochodziło do rozlewu krwi, burzono kościoły i znieważano krzyże[25]. Katastrofa nastąpiła jednak, gdy wojska cesarza Herakliusza zostały rozgromione pod Jarmukiem (20 sierpnia 636). Jerozolima nie mogła liczyć na żadną pomoc. Wtedy patriarcha Sofroniusz postanowił poddać miasto. Warunki poddania Jerozolimy były jednak korzystne i honorowe. Żołnierzom cesarskim pozwolono odejść wolno, a chrześcijanie zachowali swoje kościoły, płacąc jedynie daninę[26].

Do Ziemi Świętej powrócił pokój. Był on jednak dany przez wyznawców nowej religii – islamu. Uważano często tę religię za herezję wyrosłą na gruncie chrześcijańskim. Opinię tę podzielali również Żydzi, mimo licznych wątków biblijnych w *Koranie*[27]. Faktem jest jednak, że zdobycze islamu wprowadziły cezurę w ówczesnym międzynarodowym układzie sił. Arabski podbój spowodował ukształtowanie specyficznej pozycji Kościołów Wschodnich[28], a także wspólnoty chrześcijan palestyńskich. Zdobywcy Bliskiego Wschodu siłą rzeczy skazani zostali na kulturę chrześcijańską. Od chrześcijan Arabowie przejmowali podwaliny filozofii, teologii, historii i sztuki. Arabowie zetknęli się z kulturą przewyższającą ich standardem życia, wiedzy, sztuki i form organizacyjnych religii[29]. Dla Arabów rozpoczął się proces asymilacji kultury

---

[23] Por. F.M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquète d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, t. 2, Études bibliques 1, Paris 1952, 397-399; M. Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, engl. trans. E. Broido, Cambridge – New York 1992, 20 i 169-170; D.J. Constantelos, *Christian Hellenism. Essays and Studies in Continuity and Change*, New Rochelle 1998, 125-127.

[24] Sofroniusz był znany jako homileta, hagiograf i poeta. Spod jego pióra wyszły hymny na święta kościelne. Przeszedł do historii jako patriarcha jerozolimski z okresu inwazji muzułmańskiej (637). W poetyckich wersach opisuje on wygląd miejsc świętych przed ich zniszczeniem przez Persów w 614 roku. O tym patriarsze wspomina Jan Damasceński w *De Imaginibus orationes* (I 328; II 344; III 352). Sofroniusz jako jeden z pierwszych dostrzegł niebezpieczeństwo monoteletyzmu, por. P. Verghese, *The Monothelite Controversy – A Historical Survey*, GOTR 13 (1968) 196-211.

[25] Por. Sophronius Hierosolymitanus, *In Christi natalitia*, ed. H. Usner, w: tenże, *Weihnachtspredigt des Sophronios*, „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 41 (1886) 506-507 i 513-515; J.C. Lamoreaux, *Early Eastern Christian Responses to Islam*, w: *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*, ed. J.V. Tolan, New York – London 1996, 15.

[26] Na mocy tego porozumienia „niewierni" byli zobowiązani do podporządkowania się tej władzy i płacenia danin (*haracz*). Danina tylko na początku miała charakter kolektywny i szybko przybrała formę pogłównego (*gizyah*). Por. A.O. Issa, *Les minorites chrétiennes de Palestine à travers les siècles*, Jerusalem 1976, 124-125; E. Alschech, *Islamic Law, Practice, and Legal Doctrine: Exempting the Poor from the Jizya under the Ayyubids* (*1171-1250*), „Islamic Law and Society" 10 (2003) 348-375; Ch.F. Robinson, *Neck-Sealing in Early Islam*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 48 (2005) 401-441.

[27] Por. E. Kopeć, *Koran a Biblia*, RBL 3 (1952) 263-272.

[28] Por. J.-P. Valognes, *Vie et mort des chrètiens d'Orient. Dés origines à nos jours*, Paris 1995, 59.

[29] Por. K. Samir, *Religion et culture en Proche-Orient arabe*, POC 39 (1989) 251-309.

greckiej i syryjskiej dzięki miejscowym chrześcijanom. To powód, dla którego w pierwszym okresie chrześcijanie cieszyli się względną wolnością, a ich miejsca kultu były szanowane[30]. Patriarcha Sofroniusz, patrząc na arabskich zdobywców, był zaskoczony przede wszystkim ubogim odzieniem i zachowaniem ich przywódcy – kalifa Omara[31].

2. Dokumentacja hagiograficzna. Okres przejściowy pomiędzy panowaniem bizantyjskim, a podbojem Palestyny przez muzułmanów nie był wolny od gwałtownych wydarzeń i epizodów nietolerancji. Z chwilą, gdy zaczęło panować prawo dyktowane przez islamskich zdobywców, nie zabrakło przypadków męczeństwa wśród chrześcijan. Głośnym wydarzeniem była męczeńska śmierć sześćdziesięciu żołnierzy chrześcijańskich w Gazie.

Przypuszcza się, że istniało zaginione dziś tłumaczenie łacińskie integralnej wersji greckiej *Passio* męczenników z Gazy z wieku VII[32]. Opowiadanie we wcześniejszej wersji zachowało się w złym pod względem stylistycznym tłumaczeniu łacińskim z oryginału greckiego[33]. W redakcji *Passio Sanctorum LX Martyrum* zwraca uwagę pełen barbaryzmów, toporny styl. Łacińscy mistrzowie pióra z pewnością ubolewaliby nad nieudolnością i brakiem obycia językowego u tłumacza. Słownictwo jest ubogie i niezbyt wyrafinowane. Tekst jest pełen „zapożyczeń i błędnych form", nie mówiąc o pomyłkach wynikających z winy samego autora. Dochodzą do tego błędy kopisty powodujące trudności w rozumieniu tekstu[34]. Dokument przekazuje niektóre ważne szczegóły techniczne i realia geograficzne, chociaż nie jest zharmonizowany pod względem chronologicznym. Początek dokumentu we wcześniejszej wersji, jak również dalsze jego części, nie wykazują cech konfabulacji w celu upiększenia narracji hagiograficznej. Trudno także szukać śladów skomplikowanych figur retorycznych czy rozwlekłych opisów. W relacji nie pojawia się żadne cudowne wydarzenie ani opisy cudów. *Passio* jest powściągliwą relacją, mocno osadzoną w realiach historycznych. Taki także był prawdopodobnie oryginał grecki.

Passio Sanctorum LX Martyrum znajduje się w manuskrypcie, przechowywanym w Rzymie[35]. To jeden z najstarszych woluminów zawierających

[30] Niektórzy myśliciele muzułmańscy uważają, że do wspólnoty wiernych należą także ci, którzy zatrzymują się na pierwszej części wyznania wiary – *shachady* (żydzi i chrześcijanie).

[31] Miał o nim powiedzieć po grecku do usługującego diakona: „Naprawdę, ten jest obrzydliwością spustoszenia, o której mówił prorok Daniel stojący tutaj, na świętym miejscu" (Theophanes, *Chronographia* 339, PG 108, 693-694, tłum. własne).

[32] Por. D. Woods, *The 60 Martyrs of Gaza and the Martyrdom of Bishop Sophronius of Jerusalem*, „ARAM – Society for Syro-Mesopotamian Studies Periodical" 15 (2003) 134.

[33] Według BHL 5672m. Dokument jest przechowywany w Watykanie (Arch. Cap. S. Pietro. A. 5 [alias D], 222-223v). Por. Woods, *The 60 Martyrs of Gaza*, s. 129 i 144-146.

[34] Por. H. Delehaye: *Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum*, AnBol 23 (1904) 289-290.

[35] Por. tamże, s. 289 (tekst s. 300-303). Na temat tego dokumentu por. J. Pargoire, *Les LX Soldats Martyrs de Gaza*, EO 8 (1905) 40-43; G. Huxley, *The Sixty Martyrs of Jerusalem*, GRBS 18 (1977)

relacje z męczeństwa poszczególnych świętych. Kodeks datuje się na X lub XI w., a więc na okres względnego spokoju w relacjach Wschód – Zachód, przerwanym epizodem zniszczenia bazyliki Grobu Świętego w Jerozolimie przez „szalonego kalifa" Hakima i początkiem późniejszych wypraw krzyżowych. Relacja nie jest wyłącznie dokumentem o charakterze hagiograficznym, lecz stanowi także ważne świadectwo historyczne podboju terytorium Syrii – Palestyny przez muzułmanów.

Pewne wątki z *Passio Sanctorum LX Martyrum* pojawiają się w innych pismach o charakterze hagiograficznym. Wydawców tekstu ten fakt nieco zaskoczył, lecz elementy zaczerpnięte z historii męczenników z Gazy pojawiają się w zbiorze hagiograficznym z Bolonii, a ściślej w męczeństwie św. Floriana[36]. To tekst uważany za późniejszą formę redakcji epizodu męczeństwa w Gazie w VII w. Pochodzi z dwóch manuskrytów z XV w. Centralna postać *Legendy św. Floriana i Towarzyszy* to *dux et patriarcha*[37]. Ta tajemnicza postać wydaje się odpowiadać osobie Sofroniusza[38]. Imię Florian zachowuje w szczątkowej formie imię Sofroniusz. Greckie imię patriarchy było nieznane łacińskim kopistom, więc ci przekształcili je na inne, brzmiące już bardziej swojsko. Na tej podstawie można wnioskować o śmierci Sofroniusza, który naraził się muzułmańskim zdobywcom, chrzcząc muzułmanów i jednając z Kościołem odstępców. Sofroniusz nie miał swojego biografa, czemu trudno się dziwić ze względu na powszechny zamęt i niepewność. Jednak powyższe elementy hagiograficzne uzupełniają skąpe wiadomości na temat patriarchatu jerozolimskiego w okresie podbojów islamu[39].

To połączenie postaci świętych Sofroniusza i Floriana można wyjaśnić dzięki chronologii dokumentu o odnalezieniu w 1141 r. szczątków świętych przez mnichów z kościoła św. Szczepana w Bolonii[40]. W XIII w. anonimowy duchowny z Bolonii połączył te fakty z legendą o św. Petroniuszu, który miał przywieźć relikwie męczenników z Ziemi Świętej[41]. Kompilując legendę o św. Florianie uzupełnił ją o teksty z *Passio LX Martyrum*, gdzie jednak nie ma wzmianki o tym świętym. W Bolonii zresztą powstał w V w. kompleks

369-374; Woods, *The 60 Martyrs of Gaza*, s. 129-150 (przedruk w: *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, ed. M. Bonner, The Formation of the Classical Islamic World 8, Aldershot 2004, 429-450). Por. także BHL 5672m i 3053b. Dobry komentarz zawierają ASanc, November III 247-250.

[36] Bollandyści wydali ten dokument wspólnie z omawianym męczeństwem. Por. BHL 3053b. Zob. Woods, *The 60 Martyrs of Gaza*, s. 129 i 146-150.

[37] *Legenda S. Floriani et sociorum* 5, ed. H. Delehaye, w: tenże, *Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum*, AnBol 23 (1904) 306.

[38] Na temat patriarchatu Sofroniusza por. Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie Monastique et Confession Dogmatique*,Théologie Historique 20, Paris 1972, 83-98.

[39] Por. Woods, *The 60 Martyrs of Gaza*, s. 137. Autor cytuje najważniejsze opracowania na ten temat.

[40] Por. *Sermo de inventione sanctarum reliquiarum*. Zob. BHL 6643.

[41] W młodości pielgrzymował on do Ziemi Świętej, a następnie został biskupem Bolonii. Por. F. Lanzoni, *S. Petronio di Bologna nella storia e nella legge*nda, Roma 1907.

budowli zwany Santo Stefano, który stanowi w opinii ekspertów najstarszą i najwierniej zachowaną kopię jerozolimskich sanktuariów[42]. Dołączono do tego tradycję męczenników z Gazy i św. Floriana, chociaż anonimowy autor mógł wzorować się na *Liber Pontificalis* Agnellusa z Rawenny, gdzie jest mowa o relikwiach św. Floriana pochodzącego z Noricum[43]. Wysuwa się hipotezę, że tłumacz miał przed sobą oryginalny grecki dokument, bogatszy pod względem faktograficznym od krótszej wersji *Passio*[44].

Niedostatki formy w żadnym stopniu nie dyskwalifikują tekstu jako źródła historycznego, wypełniającego luki w dokumentacji tamtej epoki. Pod piórem autora przykłady niewzruszonej wiary z początkowego okresu istnienia Kościoła odżywają w kluczowym momencie podboju Syrii – Palestyny. W okresie najazdu islamskiego rozpowszechniano martyrologię jako wzór postępowania i dla umocnienia zdeprymowanych wiernych wobec jawnej nietolerancji nowych panów Bliskiego Wschodu. Dzieł z tego okresu jest niewiele, ale stanowią znamienne przykłady. *Passio* męczenników z Gazy uzupełnia relacje historyczne, kronikarskie i teologiczne, związane z konfrontacją chrześcijaństwa z zaborczym islamem[45]. Są faktem kontakty naśladowców Mahometa z biskupem Kościoła etiopskiego i znajomość heterodoksyjnej doktryny chrześcijańskiej, co znalazło zresztą swoje odbicie w *Koranie*. Chociaż wczesny islam był bardziej tolerancyjny niż w innych okresach, stawiał zawsze warunek bezwzględnego podporządkowania się władzy kalifa, a także porzucenia chrześcijaństwa, nawet jeśli płacono daninę[46]. Losy żołnierzy-męczenników burzą sielankowe wyobrażenie relacji pierwotnego islamu z innymi wspólnotami religijnymi. Przyjrzyjmy się pokrótce tekstowi *Passio Sanctorum LX Martyrum*.

3. Opis męczeństwa i jego konteksty. „Umiłowane przez Chrystusa”[47] miasto Gaza, było oblegane przez muzułmanów i w końcu zdobyte w dwudziestym siódmym roku panowania cesarza Herakliusza (637)[48]. Przyszli męczennicy byli doskonałymi żołnierzami, którzy „wiele wiosek i miast chrześcijańskich bronili swoją radą i mieczem przed bezbożnymi Saracenami”[49]. Wywodzili się oni z miejscowej ludności, stąd być może nadzieja islamskich

[42] Por. D. Neri, *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Jerusalem 1971, 51.

[43] Por. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyres*, Bruxelles 1993, 326.

[44] Takiego zdania jest Woods (*The 60 Martyrs of Gaza*, s. 130).

[45] Odnośnie do źródeł historycznych por. D.J. Constantelos, *The Moslem Conquests of the Near East as Revealed in the Greek Sources in the Seventh and the Eight Centuries*, „Byzantion” 42 (1972) 329-330.

[46] Odnośnie do haraczu por. Robinson, *Neck-Sealing in Early Islam*, s. 401-441.

[47] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 1, ed. H. Delehaye: *Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum*, AnBol 23 (1904) 300, tłum. własne.

[48] Por. A. Guillou, *La Prise de Gaza par les Arabes au VII^e siècle*, „Bulletin de Correspondance Hellenique” 81 (1957) 396-404; W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992, 95-96.

[49] *Legenda S. Floriani et sociorum* 1, ed. Delehaye, s. 304, tłum. własne.

zdobywców na przyjęcie przez nich religii proroka Mahometa[50]. *Legenda o św. Florianie* dodaje, że „Saraceni ścigali ich z wyraźną nienawiścią, tak że przyrzeczono tym, którzy by ich pojmali, wielkie honory i bogactwa”[51]. Celem było sprowokowanie odstępstwa od wiary. W przeciwnym razie czekała żołnierzy okrutna śmierć. Akt łaski udzielony pokonanym przez muzułmanów, najwyraźniej nie obejmował żołnierzy garnizonu bizantyjskiego, który brał udział w obronie miasta. Dowódca oddziałów arabskich Ambrus/Amr, złożył żołnierzom propozycję przejścia na islam, co gwarantowało im życie i wolność[52]. „Mieli przed nim porzucić wiarę w Chrystusa i najdroższy oraz dający życie krzyż naszego Pana Jezusa Chrystusa”[53]. Żołnierze odrzucili propozycję i zostali wtrąceni do miejscowego więzienia. Wersja wcześniejsza dodaje, że przed uwięzieniem Ambrus/Amr „rozkazał, aby ich odłączono od żon i dzieci oraz odebrano broń”[54].

Po trzydziestu dniach skutych kajdanami poprowadzono ich do Eleuteropolis/Bet Guvrin[55]. To miasto palestyńskie odgrywa w opowiadaniu ważną rolę. *Passio* mówi o fakcie dwukrotnego pobytu męczenników w Eleuteropolis, choć brakuje wzmianki o opuszczeniu tego miasta. To zapewne wina kopisty, który pominął jakiś fragment tekstu. Być może jednak doszło do pomyłki innego rodzaju. Chodziło być może o pobyt na terenie przygranicznym, który obejmowała diecezja Eleuteropolis[56]. Źródła pisane potwierdzają ścisły związek pomiędzy tym miastem a tzw. *Saltus Gerariticus*, stanowiącym punkt przygraniczny z Idumeą[57]. W południowej Palestynie (Kefar Zachariah)

---

[50] Wspólnota muzułmańska przedstawia się jako powszechna, przezwyciężające różnice rasowe, społeczne i osobiste. *Koran* podkreśla, że wierzący są braćmi (por. sura 49, 10). Zob. *Koran*, tłum i kom. J. Bielawski, Warszawa 1986, http://www.planeta islam.com/koran_bielawski.html [dostęp: 11.12.2015].

[51] *Legenda S. Floriani et sociorum* 1, ed. Delehaye, s. 304, tłum. własne.

[52] W *Legendzie św. Florianie* opowiadanie o zdobyciu Gazy i pojmaniu żołnierzy ma zabarwienie bardziej dramatyczne. Por. tamże.

[53] Artykuł wiary dotyczący ukrzyżowania Chrystusa Pana w chrześcijańskim *Credo* sprawia, że zbawczy krzyż zajął główne miejsce w pobożności wiernych i nauczaniu pasterzy. Obecność narzędzia Zbawienia, na równi z faktem zmartwychwstania, to koronny argument prawdziwości religii chrześcijańskiej. Taka perspektywa powoduje, że na dalszy plan odsunięte zostały aspekty tego znaku jako synonimu poniżenia i odrzucenia Chrystusa przez Jego lud, chociaż głoszono z całą mocą Chrystusa ukrzyżowanego, jako zgorszenie dla Żydów i głupotę dla pogan (por. 1Kor 1, 23). W pewnym sensie te aspekty zostają jakby wchłonięte przez zwycięstwo i chwałę oraz uobecnione przez krzyż. W IV w., gdy posługę biskupa świętego miasta pełnił Cyryl Jerozolimski, nad Jerozolimą pojawił się świetlisty krzyż (7 V 351). Cyryl opisał to wydarzenie w liście do cesarza Konstancjusza (*Epistula ad Constantium* 3).

[54] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 1, ed. Delehaye, s. 301, tłum. własne.

[55] Por. tamże.

[56] Biskupstwo Saltus po raz pierwszy wzmiankowane jest w 451 r. i podlegało metropolii Eleuteropolis.

[57] Od czasów cesarza Wespazjana powstał w tym rejonie obronny pas *limes Palaestinae*.

znaleziono w V w. relikwie proroka Zachariasza[58], stąd kolejne związki tego obszaru z Eleuteropolis[59]. Pisarze chrześcijańscy więc niemal instynktownie łączyli ten teren nie z Gazą, a z Eleuteropolis, mimo sporej odległości pomiędzy tymi ośrodkami[60].

W Eleuteropolis przyszli męczennicy pozostali dwa miesiące, po czym tam wrócili z niewiadomego miejsca, w którym w międzyczasie przebywali. Po trzech miesiącach poprowadzono ich do Jerozolimy, gdzie złożył im wizytę patriarcha Sofroniusz. Święte miasto niewątpliwie było już wtedy w rękach muzułmanów. Patriarcha:

> „przebywał z nimi nocną porą, upominając i prosząc, by nie odstąpili od wiary Chrystusa (*Christi confessionem non discenderent*), który za nas został umęczony"[61].

W przypadku *itinerarium* męczenników problemy pojawiają się nie przy znanych miastach, jak Jerozolima czy Eleuteropolis, ale w przypadku miejscowości określonej jako Theropolis. Można to wytłumaczyć zniekształceniem Eleuteropolis. Są jednak radykalniejsze rozwiązania, wskazujące że chodzi o Diospolis lub Nikopolis[62].

Obok nazwy Theropolis pojawiło się określenie Theopolis. To miejsce męczeństwa pierwszej grupy dziesięciu męczenników. Nazwa wskazuje na kalkę językową z greckiego (Θεοῦ πόλις), chociaż jako „miasto Boga" od 1. poł. VI w. była określana Antiochia. Niewątpliwie chodzi o Jerozolimę, którą w ten sposób określa tekst łaciński *Passio* (*civitas Dei*)[63].

Kluczowe postaci, jak Ambrus/Amr i Sofroniusz są historykom dobrze znane. Amr Ibn al-'As[64] dowodził oddziałami arabskimi, które przez Dolinę Arabah dotarły do wybrzeża[65]. Do pierwszej potyczki z wojskami bizantyjskimi doszło w pustynnym rejonie, gdzie Sergiusz, główny dowódca wojskowy (*dux*) Palestyny, stanął z pięciotysięczną armią, by powstrzymać pochód najeźdźców. Wobec ich przewagi liczebnej postanowił skierować się w okolice

---

Por. P.A. Kaswalder, *Onomastica biblica*. *Fonti scritte e ricerca archeologica*, Collectio Minor 40, Jerusalem 2002, 189.

[58] Wydarzenie to miało miejsce w okresie posługi Jana II. Dla uczczenia tego proroka wzniesiono bazylikę, do której przybywały rzesze pielgrzymów, por. I. Grego, *Giovanni II, vescovo di Gerusalemme: le controversie origenista e pelagiana*, „Studia Orientalia Christiana – Collectanea" 22 (1989) 102.

[59] Por. Di Segni, *The Territory of Gaza*, s. 49-52.

[60] Świadczy o tym Teodoret z Cyru (*Quaestiones in II Paralipomenon* 14, 13).

[61] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 1, ed. Delehaye, s. 301, tłum. własne.

[62] Problem ten omawia Woods (*The 60 Martyrs of Gaza*, s. 129).

[63] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 2, ed. Delehaye, s. 302, tłum. własne.

[64] Łac. *Ambrus* jest transliteracją greckiego odpowiednika imienia muzułmańskiego dowódcy – Ἄμβρος. Por. Nicephorus Constantinopolitanus, *Breviarium* 23.

[65] Por. *Eutychii Patriarchae Alexandrii Annales* 276. Zob. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, s. 96.

Gazy, gdzie doszło do otwartej bitwy[66]. W walce zginął dowódca bizantyjski. Przebieg tej bitwy opisują ówczesne kroniki syryjskie i arabskie[67]. Amr pojawia się bezpośrednio po kapitulacji Gazy. Dowodzi oddziałami, które zajmują kolejne miasta palestyńskie: Sebaste, Nablus, Jabne, Amwas, Lod i Beit Jibrin. Amr był głównym architektem zajęcia południowo-zachodniej Palestyny. Wraz z czterotysięcznym oddziałem wyruszył samowolnie na Egipt. Arabski wódz rozszerzał dominację wiernych proroka, wykorzystując swoje zdolności dyplomatyczne. Brał udział w inwazji na Cyrenajkę i w konflikcie o sukcesję kalifatu. W tradycji arabskiej Amr Ibn al-'As, ze względu na swoje wszechstronne zdolności w zakresie dyplomacji, wojny i polityki, jest uważany za jednego z *duhāt* – geniuszy epoki. Świadectwa epigraficzne poświadczają autentyczność tej postaci. W czasie wykopalisk archeologicznych w Khirbat Ruheibeh odnaleziono napis wymieniający „Hakima *maulla* (tj. uwolnionego), Abdallaha, syna Amr Ibn al-'Asa"[68]. Jest to jedno z najważniejszych świadectw archeologicznych poświadczających istnienie dowódcy zbrojnej wyprawy Arabów, która dokonała podboju południa Palestyny i Egiptu.

W tekście występuje określenie Ammiras. Być może chodzi o arabskie imię Amir, choć niewykluczone, że dotyczy tytułu emira – dowódcy. André Guillou interpretuje ten tytuł jako odnoszący się do samego kalifa Omara[69]. Trudno jednak sobie wyobrazić, aby Ambrus/Amr dawał rozkazy samemu „władcy wiernych", jak to opisują obie redakcje męczeństwa. Ponadto kalif Omar przebywał w Jerozolimie dosyć krótko. Opuścił święte miasto przed 639 r., gdy wybuchła zaraza w Emaus – Nikopolis[70]. Termin może więc oznaczać raczej dowódcę niższej rangi. Być może chodziło o Abu Ubajdę, który zastąpił Halida Ibn al – Walida na stanowisku dowódcy islamskich oddziałów[71]. Abu Ubajda zmarł w czasie epidemii w Palestynie[72].

Na scenie dramatu podboju Palestyny pojawia się patriarcha Sofroniusz. Był on następcą Martyriusza po prawie sześciu latach *interregnum* w Jerozolimie. Negocjował warunki honorowego poddania świętego miasta kalifowi

---

[66] Chodzi o wioskę Dathin.

[67] Por. Gil, *A History of Palestine*, s. 38-39.

[68] M. Piccirillo, *La Palestina cristiana. I-VII secolo*, Bologna 2008, 17.

[69] Por. Guillou, *La Prise de Gaza*, s. 399.

[70] Miasto oddalone o 160 stadiów (30 km) od Jerozolimy. Znane z epoki machabejskiej jako Ammaus. W niektórych kopiach Ewangelii według św. Łukasza kopiści, znając tylko Emaus-Nikopolis, przed liczbą 60 dopisali jedynkę i tak powstało 160 stadiów. Miejscowość ta była odwiedzana przez pielgrzymów szczególnie w okresie bizantyjskim, aż do 637 r., kiedy została zajęta przez Arabów. Por. K.H. Fleckenstein – L. Fleckenstein, *Emmaus-Nicopolis. Ausgrabungen 2001-2005*, Neckenmarkt – Wien – München 2010, 34-35.

[71] Al-Walid dowodził armią arabską aż do decydującej bitwy nad Jarmukiem w 636 roku.

[72] David Woods (*The 60 Martyrs of Gaza*, s. 143) identyfikuje postać emira z Abu Ubajdą. Patriarcha Sofroniusz został skazany na śmierć bez konieczności potwierdzenia wyroku przez wyższego rangą dowódcę, który już wtedy nie żył.

Omarowi[73]. Sofroniusz pojawił się w opowiadaniu wprowadzając podniosłą atmosferę i budząc głębokie przeżycia religijne. Uosabiał troskę Kościoła o tych, którzy mieli zostać poddani najtrudniejszej próbie.

Kontekst geograficzny związany z Gazą, Jerozolimą i Eleuteropolis jest jak najbardziej wiarygodny. Co prawda nie ma mowy o szlaku nadmorskim, a więc drogach biegnących wzdłuż wschodniego wybrzeża Morza Śródziemnego[74], z tak ważnymi portami, jak Gaza, Cezarea Nadmorska, Tyr, Berytus (Bejrut), Byblos, Antiochia – Seleucja[75]. Z Gazy można było udać się do Aszkelonu i Eleuteropolis[76].

W *Legendzie* noszącej imię św. Floriana wiodąca postać opiekuna duchowego i męczennika pojawia się jakby w sposób przypadkowy i niezharmonizowany z resztą tekstu. Z Jerozolimy, gdzie przebywał Florian, anioł w cudowny sposób przenosi go do Gazy, gdzie staje przed uwięzionymi żołnierzami. Pociesza ich, zachęcając do męczeństwa, a gdy zostało ono dokonane, grzebie ich ciała w Eleuteropolis[77]. To powód, dla którego gubernator Ambrus/Amr skazuje go na śmierć.

Obok postaci emira Jerozolimy i Amr Ibn al-'Asa występuje rzesza „niegodziwych" i „bezbożnych Saracenów" (*tenti sunt ab impiis Sarracenis* […] *de atheis Sarracenis*)[78]. W debacie między chrześcijaństwem a islamem wysu-

[73] Według relacji Eutychiusza kalif przemówił później do patriarchy w następujący sposób: „«Jesteś mi winien życie i dobra, których ci udzieliłem z łaskawości. Naprzód, wskaż mi miejsce, gdzie mógłbym zbudować meczet». Patriarcha odpowiedział: «Dam władcy wiernych miejsce, gdzie może on wznieść świątynię, której królowie rzymscy (*Rum*) nie byli w stanie zbudować. Tym miejscem jest skała, gdzie Bóg przemówił do Jakuba i [on] nazwał ją bramą niebios. Synowie Izraela nazywali ją świętym świętych i jest pośrodku ziemi. Była ona świątynią synów Izraela […], [którzy] gdy się modlili zwracali ku niej swe oblicze, gdziekolwiek się znajdowali». Patriarcha poprowadził za rękę Omara do tego miejsca" (Eutychius Alexandrinus, *Annales*, ed. L. Cheikho, CSCO 51 (Scriptores Arabici 7), Louvain 1960, 17, tłum. własne na podstawie przekładu włoskiego: B. Pirone: *Eutichio, Patriarcha de Alessandria. Gli Annali*, Studia Orientalia Christiana Monographiae 1, Cairo – Jerusalem 1987, 335-337). Opowiadanie na temat pertraktacji Sofroniusza z kalifem wzbudza dyskusje wśród historyków. Zob. O. Grabar, *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, Princeton 1996, 44-51, nota 63.

[74] Droga ta zapewniała połączenie Egiptu z siecią komunikacyjną Azji Mniejszej.

[75] Biblia wspomina o „drodze do morza" (Iz 9, 1), łączącej Egipt z Babilonem. Ten szlak nosi także nazwę *Via Maris*. Ta droga wiodła przez zachodni Synaj i stamtąd wzdłuż wybrzeża kraju Filistynów. Jej odnoga biegła wybrzeżem morskim, stąd inna jej biblijna nazwa: „droga prowadząca do ziemi filistyńskiej" (Wj 13, 17), gdyż wiodła z Gazy do Aszdod i Joppy. By ominąć mokradła równiny Szaronu, za Joppą skręcała na wschód i dochodziła do miasta Megiddo.

[76] Także z Gazy do Beer-Szeby, podróżując następnie szlakiem łączącym Mampsis na Negewie z Hebronem i Jerozolimą.

[77] Por. *Legenda S. Floriani et sociorum* 4, ed. Delehaye, s. 306.

[78] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 1, ed. Delehaye, s. 300-301, tłum. własne. Na temat etymologii słowa „Saracen" powstało wiele hipotez, jest jednak pewne, że określenie to pochodzi jeszcze z czasów przedchrześcijańskich. Termin ten wywodzi się czasami od nazwy jednego z plemion jemeńskich – Saracen, którą przytacza Pliniusz (*Geographia* V 17, 3). Inni uczeni dowodzą, że słowo to pochodzi ze zniekształconej nazwy Hagarini, którą określano biblijnych potomków Izmaela. Do

wano w stosunku do wiernych Mahometa oskarżenia, iż są oni zwolennikami niewłaściwego kultu, prowadzącego do niemoralnego postępowania. Chodziło być może o obcość wobec cywilizacji bizantyjskiej, co zobowiązywało do odrzucenia islamu za pomocą wszelkich możliwych środków. W *Legendzie o św. Florianie* Saraceni uważani są wręcz za pogan czczących swoje bożki. Florian jest nakłaniany „by uczcił jego bogów (*deos suos colere*)". Sam natomiast Amr nie był zdolny pojąć „głupoty i oszustwa swoich bożków"[79], czego wyrazem było to, że nawet modlitwę męczennika utożsamiano z czarami[80]. Autor *Legendy* najwyraźniej nie miał żadnych obiektywnych informacji o islamie, mimo, że pierwsze w dziejach międzyreligijne spotkanie chrześcijan i muzułmanów odbyło się 631 r. w Medynie[81]. Św. Jan z Damaszku[82] wymienił islam wśród stu trzech znanych wówczas herezji. Jego polemiczne pisma, zwłaszcza *Disceptatio christiani et saraceni*, były skierowane przeciwko muzułmanom[83]. Posądzenia Arabów o politeizm to przysłowiowe odbijanie piłeczki, bowiem właśnie przeciwko chrześcijanom takie oskarżenia formułowali muzułmanie[84]. Według islamu każdy grzech, który popełni człowiek, będzie przez Boga wybaczony, oprócz jednego grzechu – politeizmu. *Koran* nie jest przejrzysty w wypowiedziach na temat relacji muzułmańsko-chrześcijańskich i – ogólnie mówiąc – wydaje negatywny sąd na temat chrześcijaństwa. Jego wyznawcom zarzuca się fałszowanie doktryny o Bogu, a naukę o bóstwie Jezusa Chrystusa i Trójcy Świętej określano jako wielkie oszustwo[85], głoszone przez niewiernych i bałwochwalców[86]. Chrześcijanie odpłacali muzułmanom pięknym za nadobne… Powściągliwość autora *Passio* w kwestiach doktrynalnych jest warta odnotowania.

---

przyjęcia tej hipotezy skłaniają wypowiedzi Euzebiusza z Cezarei i Prokopiusza z Gazy. Ta specyficzna nazwa określająca wyznawcę islamu z Bizancjum poprzez krzyżowców przeszła do Europy. Por. F. Bocheński, *Saraceni*, w: *Mały Słownik kultury świata arabskiego*, red. J. Bielawski, Warszawa 1971, 455; R.W. Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambrige 1962, 18.

[79] *Legenda S. Floriani et sociorum* 5, ed. Delehaye, s. 306, tłum. własne.

[80] Por. tamże.

[81] Opis w 3. surze *Koranu*.

[82] Jak wiadomo Damasceńczyk pochodził z chrześcijańskiej rodziny w służbie kalifów, znał więc islam oraz kulturę arabskich najeźdźców. Na temat tej postaci por. B. Studer, *Giovanni Damasceno*, NDPAC II 2229-2232.

[83] Por. szeroką panoramę według V. Poggi, *Fede e cultura nel cristianesimo e nell'islam primitivi*, w: *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, ed. A. Bausani – B. Scarcia Amoretti, Roma 1981, 99-116.

[84] Por. Koran, sura 40, 4-6. Zob. A. Fattal, *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958; Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003; M.R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994, 52-74. Tezy wysuwane przez Cohena odnośnie do stosunku muzułmanów do Żydów można przenieść na grunt relacji islamsko-chrześcijańskich.

[85] Por. *Koran*, sura 18, 5.

[86] Por. tamże, sury 5, 17; 23; 19, 30-31.

Późniejsza redakcja męczeństwa nie precyzuje dokładnie czasu, jaki upłynął pomiędzy uwięzieniem a egzekucją pierwszej grupy dziesięciu męczenników. Przypuszcza się, że pomiędzy zdobyciem Gazy a męczeństwem żołnierzy chrześcijańskich upłynęło 17 miesięcy. Autor opisu nie starał się jednak zharmonizować podawanej przez siebie chronologii z latami panowania cesarza Herakliusza. Rozbieżności w datowaniu być może zostały spowodowane pomyłką w zapisie cyfrowym dokonanym przez kopistę. Autor wcześniejszego tłumaczenia *Passio* opisuje, że w czasie przetrzymywania w świętym mieście[87] żołnierze otrzymali kolejną propozycję odstępstwa od wiary. Tym razem dzieje się to na podstawie listu napisanego „z diabelskiego natchnienia"[88], skierowanego do emira miasta świętego[89]. Amr zobowiązywał tego zarządcę Jerozolimy, by:

> „udał się do świętych męczenników w więzieniu i namawiał ich do porzucenia wiary [w Chrystusa]. Jeśliby zgodzili się wyrzec Chrystusa, zostaną im zdjęte kajdany, a oni [sami] odesłani z wielkimi honorami. Gdyby nie podporządkowali się [poleceniu], zostanie ścięty ich dowódca wraz z dziewięcioma innymi, w ich obecności"[90].

Istnieją znaczne różnice pomiędzy męczeństwem żołnierzy z Gazy a dziejami innych chrześcijan, którzy oddali życie za wiarę w okresie Omajjadów[91]. Pojawiły się nawet przypuszczenia, że w przypadku żołnierzy cesarskich nie chodziło o odrzucenie propozycji przyjęcia islamu[92], lecz o zamiar zamordowania dowódcy arabskiego. Patriarcha Sofroniusz odwiedzał nocą żołnierzy i zachęcał do naśladowania przykładu czterdziestu męczenników z Sebaste w Kapadocji. Byli oni żołnierzami należącymi do słynnego XII legionu rzymskiego zwanego Fulminata, którzy oddali życie za Chrystusa w okresie prześladowań cesarza Licyniusza (306-323)[93]. Był to wspaniały przykład męstwa dla tych, którzy nie zgodzili się na odstępstwo od wiary.

Wizyta patriarchy była preludium męczeństwa. Żołnierze chrześcijańscy

> „nie podporządkowali się poleceniom emira, lecz wspólnie wyznali swoją wiarę w naszego Pana Chrystusa. Wtedy rozgniewany emir zgromadził świętych poza miastem, naprzeciw jego bram i rozkazał ściąć ich dowódcę

[87] Ich pobyt w tym dokumencie był określony na dziesięć miesięcy.

[88] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 1, ed. Delehaye, s. 301, tłum. własne.

[89] Arabski tytuł książęcy stał się pod jego piórem imieniem własnym.

[90] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 1, ed. Delehaye, s. 300, tłum. własne.

[91] Panowanie dynastii Omajjadów (lub Umajjadów) przypada na lata 661-750.

[92] Por. Woods, *The 60 Martyrs of Gaza*, s. 142.

[93] Opis ich męczeństwa można poznać na podstawie świadectwa pochodzącego z Syrii, sporządzonego wkrótce po bohaterskiej śmierci legionistów z Sebaste. Kazania na ich temat głosili tacy autorzy, jak Bazyli Wielki i Grzegorz z Nyssy. W *Hymni in SS. XL Martyres* uczcił ich Efrem Syryjczyk. O relikwiach tych męczenników w Konstantynopolu wspomina Hermiasz Sozomen (HE IX 2).

[Kallinikusa] oraz dziewięciu innych […]. Męczennicy Chrystusa zginęli 11 listopada"[94].

Wyrok na żołnierzach chrześcijańskich został wykonany poza miastem, ale blisko bramy (*foras civitatem ante portas*)[95]. Ciała męczenników zostały uroczyście pogrzebane przez patriarchę Sofroniusza „w jednym miejscu, gdzie kazał wznieść oratorium poświęcone św. Szczepanowi, pierwszemu męczennikowi (*Protomartyr*)"[96]. Wyjaśnienie to nie jest bez znaczenia dla łacińskich czytelników, bowiem w Rzymie od 2. poł. V w. stał kościół Santo Stefano Rotondo. Wymiary tej świątyni dokładnie odpowiadały rotundzie Grobu Pańskiego w Jerozolimie[97].

Zarówno opowiadanie o okolicznościach śmierci, jak i miejsce pochówku pierwszej grupy żołnierzy łączą się z postacią pierwszego męczennika. Kult św. Szczepana był w Palestynie już wtedy ugruntowany, bowiem pamięć o nim odżyła na początku V w. Wtedy pojawiły się doniesienia o objawieniu się we śnie prezbiterowi Lucjanowi miejsca, gdzie znajdowały się relikwie świętego Szczepana. W 415 r. w Kafar Gamala, miejscowości oddalonej od Jerozolimy o około 30 km, prezbiterowi Lucjanowi ukazał się we śnie rabbi Gamaliel, nauczyciel św. Pawła Apostoła[98]. Objaśnił on, że po ukamienowaniu św. Szczepana nakazał zabrać jego zwłoki i pochować w swojej posiadłości[99]. Obok szczątków męczennika spoczęli także Gamaliel i jego syn[100]. W V w. z inicjatywy cesarzowej Eudokii[101] wzniesiono w świętym mieście bazylikę ku czci pierwszego męczennika. Kult pierwszego męczennika w Palestynie był niezwykle żywy także w VII stuleciu. Obok Grobu Pańskiego był ważny

[94] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 2, ed. Delehaye, s. 302, tłum. własne. Oprócz dowódcy zostali ścięci z oddziału zwanego *Scythi*: Imeriusz, Illustriusz, Teodor, Szczepan, a z oddziału *Voluntarii*: Piotr, Paweł, Teodor i dwóch Janów.

[95] Por. tamże.

[96] Tamże, tłum. własne.

[97] Por. E. Rizzi, *Santo Stefano Rotondo a Roma*, w: *Rotonde d'Italia. Analisi tipologica della pianta centrale*, ed. V. Volta, Milano 2008, 150-154.

[98] Wymieniają go Dz 5, 34 i z wdzięcznością wspomina sam Apostoł (por. Dz 22, 3).

[99] Kafar Gamala – po hebr. „posiadłość Gamaliela". Ciało pierwszego męczennika spoczęło w nowym grobie, a Gamaliel urządził pogrzeb na swój koszt, jak wcześniej uczynił Nikodem z ciałem Pana Jezusa. Miejscowi biskupi udali się na miejsce znalezienia cennych szczątków, aby osobiście uczestniczyć w rozpoznaniu relikwii (415). W 438 r. uczynił to nawet Cyryl Aleksandryjski (por. Basilius Seleucensis, *Oratio* 42). Zob. Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, s. 49. Na temat odnalezienia relikwii św. Szczepana i ich rozdzielenia por. E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982, 211-220.

[100] Czcigodny nauczyciel przyjął wiarę chrześcijańską wraz z synem Abybosem. Por. A. Strus, *La passione di Santo Stefano in due manoscritti greci*, „Salesianum" 58 (1996) nr 1, 21-61; tenże, *L'origine de l'apocryphe grec de la Passion de S. Étienne: à propos d'un texte de deux manuscrits récemment publiés*, EL 112 (1998) 18-57.

[101] Por. wyczerpujący szkic I. Grego, *Eudossia imperatrice, primadonna e santa*, „Studia Orientalia Christiana – Collectanea" 25 (1992) 335-360; Na temat biografii Eudokii por. przede wszystkim H.G. Beck, *Eudokia*, RACh VI 844-848.

element taumaturgiczny, który należało połączyć ze zjawiskiem „religijności ludowej”[102]. Patriarcha Sofroniusz kultywował te tradycje, a fakt męczeństwa ożywił nabożeństwo chrześcijan do męczenników. Hagiograf nie omieszkał przytoczyć imion bohaterów wiary i nazw oddziałów, w których służyli.

Wiadomość o męczeństwie chrześcijan w Gazie w lakonicznej formie przekazało *Martyrologium* z VIII wieku[103]. W tym dokumencie jest wzmianka o Jerozolimie jako miejscu męczeństwa i nawiązanie do postaci czterdziestu męczenników z Sebaste[104]. W legendzie, gdzie dominuje postać św. Floriana, opis męczeńskiej śmierci żołnierzy poprzedza objawienie anioła „w wielkim blasku”[105]. Wzmianka o aniele to po prostu wskazanie na posłańca[106], którym mógł być jakiś zaufany przedstawiciel kleru, może nawet mnich. Hagiograf redagujący wcześniejszą wersję podał informację, że męczenników w Jerozolimie i Eleuteropolis nawiedził sam Sofroniusz. W opisie hagiograficznym te fakty mogły przekształcić się w objawienie anioła. Ów anioł – wysłannik

> „pocieszał [męczenników], aby nie obawiali się prób i tortur ze strony Ambrusa i nie wyrzekli się wiary i miłości Chrystusa. Za te trudy Chrystus przygotował dla nich niewiędnące wieńce”[107].

Florian dowiedział się, że jemu „przeznaczona jest większa próba”, aby potem mógł otrzymać „chwalebniejszy wieniec i nagrodę zwycięstwa”[108]. Florian miał wizję przyszłej chwały męczenników[109].

---

[102] W świetle niektórych faktów wydaje się nieprawdziwa opinia, że „miejsca święte Starego Testamentu były zbyt mocno związane z judaizmem, aby władza kościelna z lekkim sercem mogła pozwolić wiernym z Palestyny na otoczenie ich czcią” (*Le christianisme antique et son contexte religieux*, éd. M. Simon, Tübingen 1981, 562).

[103] Por. *Le Martyrologe d'Adon, ses Deux Familles, ses Trois Recensions*, Texte et Commentaire, éd. J. Dubois – G. Renaud, Paris 1984, 37.

[104] Por. Woods, *The 60 Martyrs of Gaza*, s. 131-132.

[105] *Legenda S. Floriani et sociorum* 2, ed. Delehaye, s. 304, tłum. własne.

[106] Transliteracja gr. ἄγγελος.

[107] We wczesnej tradycji chrześcijańskiej symbolika wieńca opiera się na Nowym Testamencie. Jest to więc znak zwycięstwa i synonim nagrody wiecznej. W tym czasie wieniec staje się nieodłącznym atrybutem męczenników, którzy ginęli w okresie prześladowań (por. Hermas, *Pastor* Parabola VIII 2, 1; Cyprianus, *Epistula* 10; tenże, *De lapsis* 4). Żołnierze cesarza Konstantyna (IV w.) nosili tarcze z monogramem Chrystusa otoczonym wieńcem. Z tego samego okresu pochodzą wzmianki o zwyczaju zdobienia wieńcami wizerunków świętych. Zwyczaj ten stopniowo się rozwijał i przy uroczystych okazjach girlandy i wieńce zdobiły również kościoły i ołtarze. Dość powszechne stało się przedstawianie na starożytnych mozaikach postaci świętych niosących wieńce, a atrybut ten z czasem stał się powszechnym symbolem świętości i zwycięstwa zbawionych. W okresie pokonstantyńskim zerwano z pogańską funkcjonalnością wieńca i przeniesienia jego znaczenia w sferę wyłącznie symboliczną jako *corona vitae aeternae*. Por. A. Viciano, *Corona*, NDPAC II 1190-1193; H. Karczewska, *Funkcja wieńców w tradycji antycznej*, „Seminare” 26 (2009) 345-349.

[108] *Legenda S. Floriani et sociorum* 2, ed. Delehaye, s. 304, tłum. własne.

[109] Tamże 1, ed. Delehaye, s. 304-305, tłum. własne.

Wydaje się bardzo znamienne, że także męczeństwo Floriana ma znamiona opisu heroicznej śmierci pierwszego męczennika. Podobnie jak Szczepan, także i on odważnie przemawia[110]. Dostępuje również wizji chwały Bożej[111]. Gdy więc:

> „uklęknął, wzniósł ręce i oczy ku niebu, wychwalając Chrystusa, który uczynił go godnym śmierci dla swej miłości, ujrzał Chrystusa z wieloma zastępami świętych i usłyszał głos mówiący: Pójdź o Florianie, przyjdź, bo dziś wydałeś najobfitszy owoc z twojego kwiatu i przyjmiesz koronę wiecznego panowania i chwały. Na chwałę wszechmocnego Boga. Amen"[112].

Widać tu dosyć typowy zabieg literacki polegający na grze słów: Florian – *flos*. Wzmianki o kwiatach spotyka się w homiliach patrystycznych odnoszących się przede wszystkim do Wielkanocy[113]. Hagiograf opisuje zewnętrzne znaki świętości Floriana w ciężkim więzieniu: w celi rozbłysło wspaniałe światło i unosił się „słodki zapach, jakby kwiatów o najróżniejszych kształtach i kolorach"[114]. Światłość i miłą woń uważano za zmysłowo uchwytne znamiona ingerencji świata nadprzyrodzonego w świat ziemski. Znaki te wskazują na świętość opisywanej postaci[115]. Wśród autorów wczesnochrześcijańskich wonności kojarzono na ogół ze sferą nadprzyrodzoności[116]. W takim właśnie znaczeniu postrzegano przyjemne zapachy wyczuwalne w otoczeniu świętych osób, szczególnie w chwili śmierci (*odor sanctitatis*)[117].

---

[110] Por. tamże 5, ed. Delehaye, s. 306.

[111] Por. tamże 5-6, ed. Delehaye, s. 306-307.

[112] Tamże 6, ed. Delehaye, s. 307, tłum. własne.

[113] Kwiaty odnosiły się do nadziei zmartwychwstania, wiecznej wiosny i niebiańskiej radości w raju. Por. np. Ephraem Syrus, *Hymni de resurrectione* 2; Zeno Veronensis, *Tractatus* II 45.

[114] *Legenda S. Floriani et sociorum* 5, ed. Delehaye, s. 306, tłum. własne.

[115] Wcześniej hagiograf opisuje znaki powodujące, że strażnicy padają u stóp św. Floriana, prosząc o chrzest. Por. tamże.

[116] Według Orygenesa „kto ma czysty oddech i dzięki znajomości Słowa Bożego może biec za Nim w woni Jego zapachów, ten jest «nosem», który czuje duchową wonność" (Origenes, *Scholia in Canticum Canticorum* VII, PG 17, 281D, tłum. S. Kalinkowski, w: H. Urs von Balthasar, *Orygenes. Duch i ogień*, BOK 4, Kraków – Warszawa 1995, 254). W dwa wieki później Cyryl Aleksandryjski, mówiąc o boskiej naturze Zbawiciela świata, przekonuje: „Paweł pisze do wiernych: «Bogu niech będą dzięki za to, że pozwala nam zawsze zwyciężać w Chrystusie i roznosić po wszystkich miejscach woń Jego poznania. Jesteśmy bowiem miłą Bogu wonnością Chrystusa» (2Kor 2, 14-15). W Chrystusie wdychamy woń Boga Ojca […]. [Wszystko, co istnieje] wydaje sobie właściwy zapach. Jakże więc Chrystus może być dla nas wonią poznania Boga Ojca, jeśli nie wierzymy w jego bóstwo […]? Dzięki Niemu i w Nim poczuliśmy woń poznania Ojca i nią zostaliśmy ubogaceni" (Cyrillus Alexandrinus, *De sancta et consubstantiali Trinitate* 3, PG 75, 856C, tłum. własne). Tego typu porównań używał Grzegorz z Nyssy poruszając kwestię poznania Boga: „Wszystkie przymioty dają blade wyobrażenie o woni boskości, którą całe stworzenie zachowuje" (Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum* 1, ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, 36-37, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, ŹMT 43, Kraków 2007, 34).

[117] Bardzo sugestywny pod tym względem jest opis śmierci żyjącego na pustyni mnicha starca Sisoesa. Opowiadano o nim, że „kiedy miał umierać i ojcowie [świętobliwi mnisi] siedzieli wokół

Podobnych opisów próżno szukać w wersji wcześniejszej *Passio LX Martyrum*. Tekst po prostu relacjonuje, że po śmierci dowódcy i towarzyszy

> „pozostali święci powrócili do więzienia. Emir[118] napisał list do Ambrusa: «Uczyniłem wszystko według polecenia. Gdy więc żołnierze ci nie podporządkowali się, zadekretowałem karę śmierci, pozostałych zamknąłem w więzieniu. Napisz, co uważasz za stosowne, bym uczynił»"[119].

Prześladowanie ocalałych żołnierzy autor uważa za inspirację diabelską: „Po trzydziestu dniach diabeł znowu zasiał [zło] w sercu Ambrusa i rozkazał emirowi przysłać w kajdanach świętych"[120]. Działanie Amra jest inspirowane przez demoniczne siły[121], wrogie prawdzie objawionej. Jest to echo przekonania chrześcijan pierwszych wieków, że to podszepty diabła czynią z nich winowajców wobec pogan:

> „[Tak więc] męczennicy Chrystusa stanęli wspólnie przed Ambrusem. Rozkazał [on], aby przyprowadzono ich żony i dzieci. Gdy ich wprowadzono, rzekł Ambrus do świętych męczenników Chrystusa: «Jak długo pozostaniecie zatwardziali (*dure cervice estis*) i nie będziecie uczestniczyć w naszych obrzędach? Jeśli się zgodzicie [na naszą propozycję], odzyskacie wasze żony i dzieci, będziecie jak my i otrzymacie zaszczyty jak każdy z nas. Jeśli nie [zgodzicie się], będziecie cierpieć podobnie jak [wasi poprzednicy]». Wtedy święci męczennicy odpowiedzieli wspólnie Ambrusowi: «Nic nas nie odłączy od miłości Chrystusa; ani żony, ani dzieci, ani żadne z bogactw tego świata, lecz jesteśmy sługami Chrystusa, Syna Boga żywego. Jesteśmy gotowi zginąć dla Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał». Gdy to posłyszał okrutny Ambrus, pełen gniewu i z okrutnym obliczem, rozkazał, aby tłum Saracenów otoczył świętych męczenników i tak bezbożnie ich zabił z powodu wiary w Chrystusa. Gdy zaś święci skończyli żywot, przybyli jacyś miłujący Chrystusa ludzie, by zabrać ich ciała, płacąc trzy tysiące solidów. Oni to pochowali męczenników Chrystusa z wielką czcią, składając [ich ciała] w Eleuteropolis i wznieśli tam kościół, gdzie jest czczona Przenajświętsza, Dająca Życie i Współistotna Trójca (*sancta, vivificatrix et consustantialisTrinitas*)"[122].

---

niego, jego twarz zajaśniała jak słońce (por. Mt 17, 2) […] i powiedział do nich: «Patrzcie, Pan przyszedł i mówi: Przynieście mi naczynie pustyni» (por. Oz 9, 15). I zaraz oddał ducha (por. J 19, 13) […], a cała cela napełniła się piękną wonią (por. J 12, 3)" (*Apophtegmata Patrum* 14 (817), PG 65, 396C, tłum. M. Borkowska, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga Starców*, ŹM 4, Kraków – Tyniec 2004, 443-444).

[118] Dosł. *Ammiras*.

[119] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 3, ed. Delehaye, s. 302, tłum. własne.

[120] Tamże, tłum. własne

[121] Tego typu opinię można spotkać u Orygenesa: „Demony wyruszają w bój przeciwko zbawieniu tych, którzy poświęcają się Bogu" (Origenes, *Contra Celsum* VIII 64, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, 320, tłum. S. Kalinowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986^2, 419).

[122] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 3, ed. Delehaye, s. 302-303, tłum. własne. Hagiograf przytacza ich imiona. „Z oddziału *Scytii*: Jan, Paweł i inny Jan, Paweł, Fotinus, Zitas, Eugeniusz, Musilius,

Nieugięta postawa męczenników wskazuje na szczególną wiarę w zbawczą śmierć Zbawiciela i Jego zmartwychwstanie. Ten punkt chrześcijańskiego *Credo* być może był powodem umieszczenia znaczącej inskrypcji na temat Chrystusa na wewnętrznej stronie jednej z ośmiu arkad w meczecie Kopuły Skały w Jerozolimie:

> „Boże, błogosław swego Posłańca i swego Sługę Jezusa, syna Maryi. Niech on będzie błogosławiony w dniu swych narodzin, w dniu swojej śmierci oraz w dniu, w którym powstanie spośród umarłych”[123].

Tekst świadczy, że według muzułmanów, Jezus jest tylko i wyłącznie człowiekiem i jednym z proroków. Islam odrzuca fakt krzyżowej śmierci Chrystusa i wiarę w Jego zmartwychwstanie[124]. Miejsce pochówku męczenników podkreśla odrzucany przez muzułmanów kolejny dogmat – trynitarny. Podobny wydźwięk ma końcowa doksologia o wyraźnych znamionach liturgicznych: „W czasie władania naszego Pana, Jezusa Chrystusa, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje na wieki wieków. Amen”[125].

Dawid Woods doprowadza datację męczeństwa do listopada i grudnia roku 639[126]. Z kolei Hippolyte Delehaye preferuje datę o rok wcześniejszą[127]. Epizod zdobycia Gazy, w którego kontekście rozegrał się dramat męczeństwa sześćdziesięciu żołnierzy chrześcijańskich, nie zakończył podboju Palestyny przez Arabów[128]. Ostatnim miastem, które stało się łupem muzułmanów była

---

Jan, Szczepan, Teodor, Jan ojciec i syn Teodor, Jerzy, Teopentus, Jerzy, Sergiusz, Jerzy, Teodor, Quiriacus, Jan, Zitas i Jan, Filoksen, Jerzy, Jan, Jerzy; z oddziału *Voluntarii*: Teodor, Epifaniusz, Jan, Teodor, Sergiusz, Jerzy, Tomasz, Szczepan, Konon, Teodor, Paweł, Jan, Jerzy, Jan i Jan, Paulin, Galumas, Habramius, Mermicius i Marines”. (tamże 4, ed. Delehaye, s. 303, tłum. własne). Warto zwrócić uwagę na częste występowanie takich imion, jak: Jan, Jerzy i Teodor. Nie brak także męczennika o imieniu Szczepan. Na temat pochówku męczenników w Eleuteropolis por. B. Bagatti, *Il cristianesimo ad Eleuteropoli*, „Liber Annuus SBF” 22 (1972) 116.

[123] Jest to parafraza sury 19, 33. Por. S. Blair, *What Is the Date of the Dome of the Rock?*, w: *Bayt al-Maqdis*, ed. J. Raby – J. Johns, part 1, Oxford 1992, 87. Muzułmanie odrzucają kategorycznie tytuł Maryi Θεοτόκος.

[124] Wypływa to z podstawowej przesłanki zbędności Odkupiciela upadłej ludzkości, stąd nie jest potrzebny również krzyż. Muzułmanie nie rozumieją chrześcijańskiej prawdy wiary o Wcieleniu Syna Bożego. Uważają, że zarówno tytuł Syn Boży, jak i wiara we Wcielenie stanowią podważenie prawdy o istnieniu jednego, jedynego Boga.

[125] *Passio Sanctorum LX Martyrum* 4, ed. Delehaye, s. 303, tłum. własne.

[126] Por. Woods, *The 60 Martyrs of Gaza*, s. 134.

[127] Por. Delehaye, *Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum*, ed. Delehaye, s. 291.

[128] W tekstach źródłowych daje się zauważyć pewne sprzeczności odnośnie do skutków działań skierowanych przeciwko Gazie. Klasyczną wizje przedstawiają F.M. Donner (*The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981) i W.E. Kaegi (*Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992). Odnośnie do trudności w interpretacji tekstów arabskich por. S. Leder, *The literary use of the Khabar: a basic form of historical writing*, w: *The Byzantine and Early Islamic Near East*, t. 1: *Problems in the Literary Source Materials*, ed. A. Cameron – L.I. Conrad, Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, Princeton 1992, 277-315.

Cezarea Nadmorska. Metropolia Palestyny została zdobyta po długim oblężeniu w 640 roku. Miasto zostało zrabowane i spalone. Przy tej okazji spłonęła doszczętnie biblioteka, której twórcą w tym mieście był Orygenes.

Podjęto natomiast proces stopniowej islamizacji Jerozolimy – „miasta chrześcijan"[129], który rozpoczął się od zajęcia Wzgórza Świątynnego i wzniesienia budowli, które wskazywały na to, że islam był kontynuacją judaizmu i chrześcijaństwa. Źródła greckie i syryjskie wspominają o zawaleniu się pierwszego meczetu na Wzgórzu Moria w Jerozolimie, spowodowanym trzęsieniem ziemi. Są znane dwa kataklizmy tego typu: we wrześniu 634 r. i w czerwcu 659 roku. Być może pomiędzy tymi datami miała miejsce podobna katastrofa. Z pewnością dostrzegano w tych faktach „znaki", które rozbudzały fanatyczne nastroje[130].

Po okresie podbojów, będących zawsze destrukcyjnymi dla społeczności, arabscy muzułmanie pozostawiali w spokoju podbitą ludność. Zapewniał to tzw. „pakt kalifa Omara". Mimo wątpliwości, czy rzeczywiście chodzi o dokument wydany przez tego władcę, czy późniejsze o dwa wieki pismo, jest on miarodajny w wielu kwestiach[131]. Pod rządami muzułmańskimi chrześcijanie, podobnie jak wyznawcy judaizmu, otrzymują prawa, gwarantowane wspomnianym aktem[132]. Dotyczy to swobody kultu religijnego, autonomii w decydowaniu o kwestiach religijnych, dbania o miejsca kultu. Należy oczywiście zaznaczyć, że ten akt prawny czynił z chrześcijan i innych niemuzułmanów obywateli drugiej kategorii, chociaż początkowo chrześcijanie mieli dość znaczne wpływy w państwie pomimo odmienności religii. Byli szanowanymi obywatelami ze względu na swoje umiejętności i wykształcenie[133].

Analizując przemiany historyczne widać, że od VII w. zarówno islam, jak i chrześcijaństwo Bliskiego Wschodu, przeżywały głębokie transformacje kulturowe i społeczne. Obydwie wspólnoty ostatecznie zachowały nienaruszoną tożsamość religijną, jednak zaszczepiły ją na zupełnie nowych fundamentach kulturalnych. Krok po kroku chrześcijanie Bliskiego Wschodu przekształcili religijne formy z kultur syryjskiej, greckiej i koptyjskiej na kulturę arabską.

---

[129] Por. Piccirillo, *La Palestina cristiana*, s. 200.

[130] Kroniki wspominają o nakazie usuwania krzyży z wielu kościołów w Jerozolimie. Por. Woods, *The 60 Martyrs of Gaza*, s. 136, nota 17.

[131] Por. M.R. Cohen, *What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam" 23 (1999) 129-130; A. Noth, *Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die 'Bedingungen 'Umars (aš-šurūṭ al-'umariyya)' unter einem anderen Aspekt gelesen*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam" 9 (1987) 290-315. Opracowanie to zostało przetłumaczone na angielski zob. M. Muelhaeusler, *Problems of Differentiation Between Muslims and Non-Muslims: Re-Reading the „Ordinances of 'Umar" (al-shurūt. al-'umariyya)*, w: *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. R. Hoyland, Aldershot 2004, 103-124.

[132] Chrześcijanie, którzy bezwzględnie podporządkowali się władzy muzułmańskiej mieli zagwarantowane nietykalność osobistą, utrzymanie dóbr materialnych i miejsc kultu (status tzw. *dhimmi*). Por. R. Stäger, *Chrétiens d'Arabie affrontés à l'Islam. Les deux „pactes" de Najran (632 et 897)*, POC 48 (1998) 249-293.

[133] Jest to sytuacja ujawniająca się w arabskich tekstach polemicznych z IX w. (np. u al.-Dżahiza).

Z drugiej strony także islam stopniowo zmodyfikował swoje arabskie oblicze na rzecz religii wielokulturowej. W zasadzie tylko pierwsza dynastia muzułmańska (Omajjadzi), reprezentowała kulturę arabsko-islamską. Kolejna dynastia panująca – Abbasydzi[134] preferowała islam eklektyczny. Średniowieczni autorzy bizantyjscy coraz powszechniej nazywali Konstantynopol „nową Jerozolimą i miastem Boga"[135].

***

Opis męczeństwa 60 chrześcijańskich żołnierzy z Gazy zachował się w dwóch wersjach łacińskich tłumaczeń (BHL 5672m i BHL 3053b). Po inwazji islamskiej to jeden z ostatnich akordów chrześcijańskiej przeszłości tego regionu. Chrześcijańskie dziedzictwo pogranicza palestyńsko-egipskiego stało się znaczące od IV w. mimo, że pogaństwo w Gazie było jeszcze dosyć silne. Geograficzna bliskość Egiptu sprawiała, że w tym graniczącym z Palestyną regionie bardzo szybko została rozniecona iskra życia monastycznego. W kolejnych stuleciach w Gazie dały o sobie znać idee monofizyckie i monoteleckie. Dyskusje dogmatyczne i konflikty pomiędzy zwalczającymi się frakcjami w sposób dramatyczny zakończył podbój arabski w VII w. Właśnie w tym czasie rozegrał się dramat męczeństwa żołnierzy chrześcijańskich. Odrzucili oni propozycję dowódcy zwycięskich muzułmanów, aby przyjąć ich religię. Chrześcijańscy jeńcy byli więzieni w różnych miejscach, a kaźni poddano ich w dwóch grupach. Po opisie egzekucji podane zostały imiona męczenników Chrystusa. Proste w formie opowiadania nakreśliły nie tylko losy niezłomnych chrześcijan, ale także kompleksową panoramę tamtego rejonu Bliskiego Wschodu w okresie podbojów islamskich. Opisy doświadczeń skazanych na śmierć to jednocześnie wskrzeszenie ducha chrześcijaństwa ery męczenników. Aktywnym uczestnikiem tamtych wydarzeń był patriarcha Jerozolimy Sofroniusz, występujący również pod imieniem Floriana. Łacińscy redaktorzy tekstu przydali mu także palmę męczeństwa. Stał się on przykładem dobrego pasterza, ofiarującego samego siebie za ciężko doświadczaną wspólnotę.

HOLINESS IN THE TIME OF ISLAMIC CONQUEST. CHRISTIAN MARTYRS OF GAZA IN 7TH CENTURY

(Summary)

The article focuses the story of the martyrdom of 60 Christian soldiers in Gaza who were executed for their refusal to convert to Islam during the Muslim invasion of Palestine. It is a final episode of varied Christian history of that region.

[134] Lata 750-1258.

[135] Por. J. Darrouzès, *Documents inédit d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966, 199.

Christian history of Gaza appears as complex and fascinating. In this region in the 4th century paganism was still strong but the monastic life developed in the vicinity of Gaza. Literary sources annotated the anti-Chalcedonian resistance of monastic circles in the wake of the council of Chalcedon. Christian history of the Gaza region ended dramatically with the Arab conquest in the 7th century. Just at that time a group of Christian soldiers refused the offer of the commander of the winners Muslims. The narrative of their martyrdom was preserved in a Latin translation of a Greek original. According to the text of the *Passio*, the Christian soldiers were executed in two groups: at Jerusalem and at Eleutheropolis. Bishop Sophronius of Jerusalem intervened in favor of these Martyrs and comforted them. He also gained the palm of martyrdom. The *Passio* in two different Latin recensions reveals a relatively neglected aspect in the history of the Holy Land during the period of heightened religious tension.

Key words: Gaza (Christianity in), martyrdom, Muslim invasion of Palestine, Sophronius of Jerusalem, Latin literature.

Słowa kluczowe: Gaza (chrześcijaństwo), męczeństwo, muzułmański podbój Palestyny, Sofroniusz z Jerozolimy, literatura łacińska.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Apophtegmata Patrum, PG 65, 71-440, tłum. M. Borkowska: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga Starców*, ŹM 4, Kraków – Tyniec 2004.

Eutychius Alexandrinus, *Annales*, ed. L. Cheikho, CSCO 50-51 (Scriptores Arabici 6-7), Louvain 1960-1962.

Gregorius Nyssenus, *In Canticum canticorum homiliae XV*, ed. H. Langerbeck, GNO VI, Leiden 1960, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad pieśniami*, ŹMT 43, Kraków 2007.

Hieronymus, *Vita Sancti Hilarionis*, PL 23, 29-54, tłum. B. Degórski: Św. Hieronim, *Żywot Hilariona*, w: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła*, *Hilariona*, *Malchusa*, ŹM 10, Kraków – Tyniec 1995.

Koran, tłum. i kom. J. Bielawski, Warszawa 1986.

Legenda S. Floriani et sociorum, ed. H. Delehaye, w: tenże, *Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum*, AnBol 23 (1904) 303-307.

Origenes, *Contra Celsum* VII-VIII, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986².

Origenes, *Scholia in Canticum Canticorum*, PG 17, 253-288.

Passio Sanctorum LX Martyrum, ed. H. Delehaye: *Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum*, AnBol 23 (1904) 300-303.

Sophronius Hierosolymitanus, *In Christi natalitia*, ed. H. Usener, w: *Weihnachtspredigt des Sophronios*, „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 41 (1886) 513-515.

Theophanes, *Chronographia*, PG 108, 55-1009.

Opracowania

Abel F.M., *Histoire de la Palestine depuis la conquète d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, t. 1-2, Études bibliques 1, Paris 1952.

Alschech E., *Islamic Law, Practice, and Legal Doctrine: Exempting the Poor from the Jizya under the Ayyubids* (*1171-1250*), „Islamic Law and Society" 10 (2003) 348-375.

Ashklanazi Y., *Paganism in Gaza in the Fifth and Sixth Centuries*, „Catedra" 60 (1991) 116-122.

Ashklanazi Y., *Sophists and Priest in Late Antique Gaza According to Chloricius the Rhetor*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Jerusalem Studies in Religion and Culture 3, Leiden 2004, 195-208.

Bagatti B., *Il cristianesimo ad Eleuteropoli*, „Liber Annuus SBF" 22 (1972) 109-129.

Belayhe N., *Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity* ed. B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Jerusalem Studies in Religion and Culture 3, Leiden 2004*,* 5-22.

Blair S., *What Is the Date of the Dome of the Rock?*, w: *Bayt al-Maqdis*, ed. J. Raby – J. Johns, part 1, Oxford 1992, 59-87.

Bocheński F., *Saraceni*, w: *Mały Słownik kultury świata arabskiego*, red. J. Bielawski, Warszawa 1971, 455.

Chadwick H., *John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist*, JTS 25 (1974) 41-74.

Chitty D.J., *A pustynia stała się miastem… Wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, tłum. T. Lubowiecka, red. nauk. T.M. Gronowski – R. Kosiński, ŹM 45, Kraków – Tyniec 2008.

Cohen M.R., *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton 1994.

Cohen M.R., *What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam" 23 (1999) 100-157.

Constantelos D.J., *Christian Hellenism. Essays and Studies in Continuity and Change*, New Rochelle 1998.

Constantelos D.J., *The Moslem Conquests of the Near East as Revealed in the Greek Sources in the Seventh and the Eight Centuries*, „Byzantion" 42 (1972) 325-357.

Delehaye H., *Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum*, AnBol 23 (1904) 289-307.

Delehaye H., *Les origines du culte des martyres*, Bruxelles 1993.

Darrouzès J., *Documents inédit d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966.

Devos P., *Pierre l'Ibère, quand vint-il à Jérusalem*, AnBol 86 (1969) 337-350.

Donner F.M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton 1981.

Downey G., *Gaza: In the Early Sixth Century*, Norman 1963.

Downey G., *Paganism and Christianity in Procopius*, ChH 18 (1949) 89-102.

Fattal A., *Le statut légal des non-Musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958.

Fleckenstein K.H. – L. Fleckenstein, *Emmaus-Nicopolis. Ausgrabungen 2001-2005*, Neckenmarkt –Wien – München 2010.

Friedmann Y., *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003.

Gil M., *A History of Palestine 634-1099*, engl. trans. E. Broido, Cambridge – New York 1992.

Glucker C.A.M., *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*, BAR International Series 325, Oxford 1987.

Grabar O., *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*, Princeton 1996.

Grego I., *Eudossia imperatrice*, *primadonna e santa*, „Studia Orientalia Christiana – Collectanea" 25 (1992) 335-360.

Grego I., *Giovanni II, vescovo di Gerusalemme*: *le controversie origenista e pelagiana*, „Studia Orientalia Christiana – Collectanea" 22 (1989) 97-126.

Guillou A., *La Prise de Gaza par les Arabes au VII^e siècle*, „Bulletin de Correspondance Hellenique" 81 (1957) 396-404.

Herràn Alonso E., *La configuración literaria del tópico del „miles Christi" entre l'Edad Media y el Renacimiento*, w: *Actes del X Congrés Internacional de l'Associación Hispànica de Literatura Medieval* (*Alacant, 16-20 setembre 2003*), ed. R. Alemany – J.L. Martosi – J.M. Manzanaro, Alacant 2005, 879-893.

Hombergen D., *Barsanuphius and John of Gaza and the Origenist Controversy*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Jerusalem Studies in Religion and Culture 3, Leiden 2004, 173-182.

Hunt E.D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982.

Huxley G., *The Sixty Martyrs of Jerusalem*, GRBS 18 (1977) 369-374.

Issa A.O., *Les minorites chrétiennes de Palestine à travers les siècles*, Jerusalem 1976.

Kaegi W.E., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge 1992.

Karczewska H., *Funkcja wieńców w tradycji antycznej*, „Seminare" 26 (2009) 341-350.

Kaswalder P.A., *Onomastica biblica*. *Fonti scritte e ricerca archeologica*, Collectio Minor 40, Jerusalem 2002, 189.

Kofsky A., *What Happened to the Monophysite Monasticism of Gaza?*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Jerusalem Studies in Religion and Culture 3, Leiden 2004, 184-194.

Kopeć E., *Koran a Biblia*, RBL 3 (1952) 263-272.

Lamoreaux J.C., *Early Eastern Christian Responses to Islam*, w: *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays*, ed. J.V. Tolan, New York – London 1996, 3-31.

Lanzoni F., *S. Petronio di Bologna nella storia e nella leggenda*, Roma 1907.

Le christianisme antique et son contexte religieux, éd. M. Simon, Tübingen 1981.

Leder S., *The literary use of the Khabar: a basic form of historical writing*, w: *The Byzantine and Early Islamic Near East*, t. 1: *Problems in the Literary Source Materials*, ed. A. Cameron – L.I. Conrad, Studies in Late Antiquity and Early Islam 1, Princeton 1992, 277-315.

Meyer M.A., *History of the City of Gaza. From the Earliest Times to the Present Day*, Columbia University Oriental Studies 5, New York 1907.

Muelhaeusler M., *Problems of Differentiation Between Muslims and Non-Muslims: Re-Reading the „Ordinances of 'Umar"* (*al-shurūt. al-'umariyya*), w: *Muslims and Others in Early Islamic Society*, ed. R. Hoyland, Aldershot 2004, 103-124.

Neri D., *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Jerusalem 1971.

Noth A., *Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die 'Bedingungen 'Umars (aš-šurūṭ al-'umariyya)' unter einem anderen Aspekt gelesen*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam" 9 (1987) 290-315.

Pargoire J., *Les LX Soldats Martyrs de Gaza*, EO 8 (1905) 40-43.

Perrone L., *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980.

Perrone L., *The Necessity of Advice: Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Jerusalem Studies in Religion and Culture 3, Leiden 2004, 131-150.

Piccirillo M., *La Palestina cristiana. I-VII secolo*, Bologna 2008.

Poggi V., *Fede e cultura nel cristianesimo e nell'islam primitivi*, w: *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, ed. A. Bausani – B. Scarcia Amoretti, Roma 1981, 99-116.

Regnault L., *Moines et laïcs dans la région de Gaza au VIe siècle*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Jerusalem Studies in Religion and Culture 3, Leiden 2004, 165-172.

Rizzi E., *Santo Stefano Rotondo a Roma*, w: *Rotonde d'Italia. Analisi tipologica della pianta centrale*, ed. V. Volta, Milano 2008, 150-154.

Robinson Ch.F., *Neck-Sealing in Early Islam*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 48 (2005) 401-441.

Samir K., *Religion et culture en Proche-Orient arabe*, POC 39 (1989) 251-309.

Schönborn von Ch., *Sophrone de Jérusalem. Vie Monastique et Confession Dogmatique*, Théologie Historique 20, Paris 1972.

Segni Di L., *The Territory of Gaza: Notes of Historical Geography*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Jerusalem Studies in Religion and Culture 3, Leiden 2004, 41-60.

Southern R.W., *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambrige 1962.

Stäger R., *Chrétiens d'Arabie affrontés à l'Islam. Les deux „pactes" de Najran (632 et 897)*, POC 48 (1998) 249-293.

Starowieyski M., *Piotr Iberyjski*, SWPW 185-186.

Steppa J.E., *Heresy and Orthodoxy: The Anti-Chalcedonian Hagiography of John Rufus*, w: *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, Jerusalem Studies in Religion and Culture 3, Leiden 2004, 89-106.

Strus A., *L'origine de l'apocryphe grec de la Passion de S. Étienne: à propos d'un texte de deux manuscrits récemment publiés*, EL 112 (1998) 18-57.

Strus A., *La passione di Santo Stefano in due manoscritti greci*, „Salesianum" 58 (1996) nr 1, 21-61.

Szczur P., *Piotr Iberyjczyk*, EK XV 677.

Usner H., *Weihnachtspredigt des Sophronios*, „Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge" 41 (1886) 500-516.

Valognes J.-P., *Vie et mort des chrètiens d'Orient. Dés origines à nos jours*, Paris 1995.

Verghese P., *The Monothelite Controversy – Historical Survey*, GOTR 13 (1968) 196-211.

Woods D., *The 60 Martyrs of Gaza and the Martyrdom of Bishop Sophronius of Jerusalem*, „ARAM – Society for Syro-Mesopotamian Studies Periodical" 15 (2003) 129-150.

Ks. Jerzy PAŁUCKI*

FORMOWANIE SIĘ CHRZEŚCIJAŃSKICH OBRZĘDÓW MAŁŻEŃSKICH NA PODSTAWIE *CARMEN* XXV PAULINA Z NOLI

Chrześcijanie żyjący w pierwszych wiekach przez długi czas zachowywali wiele zwyczajów, obrzędów czy wręcz zabobonów, zarówno żydowskich, jak i pogańskich. Ojcowie Kościoła zwalczali te zaszłości i próbowali nadawać – zwłaszcza uroczystościom dotyczącym wydarzeń rodzinnych – coraz bardziej chrześcijański charakter, przywołując nauczanie biblijne. Jednym z takich obrzędów, które nazbyt długo nosiły charakter pogański, było wesele; nie tyle samo zawarcie związku sakramentalnego, co związane z nim różne pogańskie tradycje nie przystające chrześcijanom. Już w pismach Tertuliana spotykamy świadectwa, że w jego czasach do rzadkości należały śluby zawierane w kościele[1]. W niniejszym artykule zaprezentujemy bodajże jeden z pierwszych, jeśli nie pierwszy w ogóle opis konfrontujący pogański korowód weselny z ukazaniem prawdziwej wartości chrześcijańskich małżeństw związanych sakramentalnie, łącznie z samymi uroczystościami weselnymi i strojami godnymi młodej pary chrześcijańskiej.

Paulin z Noli († 430) – teolog zapomniany, a wciąż aktualny[2] – jest autorem 50 *Listów*, opublikowanych na życzenie jego przyjaciół, adresatów tych listów[3], oraz 35 *Pieśni* (*Carmina*) i *Epigramu* dla Cynegiusza[4]. Po swym tzw.

---

* Ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki – kierownik Katedry Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: palucki@poczta.fm.

[1] Por. A.A. Bartnik, *Małżeństwo w myśli Tertuliana. Ewolucja poglądów w okresie przedmontanistycznym i montanistcznym*, Lublin 2015, 58 (mps Archiwum KUL).

[2] Por. J. Pałucki, *Paulin z Noli. Zapomniany przez wieki, wzorem teologa na dzisiejsze czasy*, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim. Księga pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji Księdza Biskupa dr Wiesława Alojzego Meringa z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Niemira – K. Rulka – J. Szymański, Lublin 2010, 425: „Przede wszystkim był to chrześcijanin, asceta i pasterz, który w swym działaniu zawsze łączył *contemplatio* i *actio*".

[3] Por. Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. G. Santaniello, t. 1-2, Napoli – Roma 1992. Zob. J. Pałucki, *Epistolografia w misyjnej posłudze Kościoła. Zagadnienia wybrane*, SWł 17 (2015) 126: „Największy rozkwit listu patrystycznego przypada na tzw. złoty okres patrystyczny (325-451). Służyły szczególnie wzajemnemu wspieraniu się «nicejczyków» przeciw arianom i innym, wciąż powstającym herezjom.

[4] Por. Paulinus Nolanus, *Carmina*, ed. A. Ruggiero, t. 1-2, Napoli – Roma 1996.

drugim nawróceniu (ascetycznym) osiadł z małżonką Terazją w Cimitile koło Noli, gdzie pozostał do śmierci w 431 r. Jego twórczość, choć ilościowo stosunkowo nieliczna, porównując np. z ilością pism św. Augustyna, jest jednak niezwykle głęboka teologicznie. Był najznamienitszym wówczas poetą obok Prudencjusza i Auzoniusza, mimo deklaracji, że wyrzeka się świata klasyki i swego doświadczenia literackiego. Dzieła jego są do dziś dnia wielkim wyzwaniem dla tłumaczy i znawców, zarówno poetów, filologów klasycznych, jak i teologów. Jako mnich, a następnie biskup Noli, otaczał szczególną troską ludzi ubogich[5]. Jak pisze w *Pieśni* XXI, ubodzy są fundamentem jego domu[6]. Zachęca ludzi zamożnych, aby nie szczędzili swych dóbr materialnych dla tych, którzy cierpią niedostatek. Jako przykład do naśladowania podaje Pammachiusza[7]. Jan Paweł II w liście do Umberta Trammy, biskupa Noli, wskazał Paulina jako przykład człowieka, którego życie było podporządkowanie służbie Bożej i medytacji Słowa Bożego[8]. Swój talent poetycki połączony z doświadczeniem ascetycznym poświadczał codziennym życiem mnicha. Arystokratyczne pochodzenie i talent, a zarazem ascetyczny radykalizm Paulina, stanowiły wyjątek w ówczesnym imperium rzymskim[9]. W jego przypadku można mówić o początkach życia konsekrowanego w świecie.

W trakcie swej działalności duszpasterskiej, dostrzegając użyteczność osiągnięć kultury helleńsko-rzymskiej, mimo wcześniejszych deklaracji stopniowo coraz bardziej korzystał z umiejętności zdobytych wcześniej od swego mistrza Auzoniusza i utworzył nowy gatunek literacki – typowo chrześcijański, całkowicie oddany na służbę Chrystusowi oraz służący umacnianiu wiary czytelników[10]. Lektura *Pieśni* Paulina poświadcza, że korzystał praktycznie ze

[5] Por. J. Pałucki, *Teologia w posłudze pasterskiej Paulina z Noli*, VoxP 34 (2014) t. 62, 428. Domenico Sorrentino (*L'amore di unità: amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo" 9:1991-1992, 160-166) określa teologię uprawianą przez Paulina jako „teologię życia", gdyż daje ona proste odpowiedzi na potrzeby i wątpliwości wiernych, por. tenże, *Il cammino ascetico nel dialogo epistolare di Paolino*, w: *Mia sola arte è la fede: Paolino di Nola teologo sapienziale*, a cura di L. Longobardo – D. Sorrentino, Napoli 2000, 97-150.

[6] Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* XXI 391-394, ed. Ruggiero, t. 2, s. 38.

[7] Por. tenże, *Epistula* XIII 11, 9, ed. Santaniello, t. 1, s. 412: „Itaque patronos animarum nostrarum pauperes, qui tota Roma stipem meritant, multitudinem in aula apostoli congregasti".

[8] Por. Joannes Paulus II, *Lettera al vescovo di Nola Umberto Tramma*, w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 18/1 (1995) 1293-1297; D. Sorrentino, *La lettera di Giovanni Paolo II su Paolino di Nola . Commentario teologico-spirituale*, „Teologia e Vita" 3 (1995) 13-35.

[9] Por. A. Ruggiero, *Introduzione*, w: Paolino di Nola, *I Carmi*, testo latino con introd., trad. italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, t. 1, Napoli – Roma 1996, 13: „Insieme con Prudenzio Paolino si pone al termine di una lunga esperienza poetica: in un ambiente il progetto poetico si integra nel progetto ascetico in conformità del ideale monastico, che si va affermando nelle clasi colte e aristocratiche".

[10] Por. F. George, *The Difference God Makes. A Catholic Vision of Faith, Communion and Culture*, New York 2009, 25: „The dialogue between faith and colture is called «inculturation of the faith» when a particular culture's symbols, institutions and values become vehicles for expressing the universal faith".

wszystkich rodzajów literatury klasycznej, podejmując jednak wyraźnie tematy tylko teologiczne, często o charakterze typowo pastoralnym, nadając poezji zupełnie nowy chrześcijański charakter. Największą część *Pieśni* Paulin poświęcił św. Feliksowi – tzw. *Carmina natalicia*. Jedną pieśń tworzył prawie cały rok, stąd tak bogate słownictwo i głębia teologiczna. „Prapremiera" poszczególnych pieśni miała miejsce w uroczystość ku czci męczennika. Andrea Ruggiero zauważa, że od roku 409, kiedy to Paulin został biskupem Noli, siłą rzeczy zakończył się ten czas systematycznego, corocznego pisania *Pieśni* ku czci św. Feliksa. Powodów mogło być kilka: być może po prostu zaginęły lub też, co jest bardziej prawdopodobne, Paulin zaprzestał ich pisania, ponieważ musiał więcej czasu poświęcić pracy pastoralnej[11]. Przedmiotem *Pieśni* były np. opisy nowo wybudowanej świątyni, relacja o zadziwiającej ilości pielgrzymów przybywających do Cimitile, przedstawienie życia św. Feliksa i czynionych przez niego cudów. Często były to modlitwy dziękczynne za otrzymane łaski. Zdarzało się też, że impulsem do napisania nowej pieśni było przybycie znamienitych gości, którzy prosili Paulina o napisanie dzieła i pozostawali w Cimitile tak długo, aż ono powstało. Na przykład *Pieśń* XIII, która powstała w 407 r. przy okazji przebywania tam kilku arystokratów, którzy podjęli życie monastyczne, aby lepiej przygotować się do „prapremiery" odczytania, a raczej recytowania nowego dzieła przez Paulina. Zasadniczo *Pieśni* pisane były w języku łacińskim, ale zdarzało się także, że w czasie dorocznej uroczystości ku czci męczennika ten sam tekst *Pieśni* recytowany był także po grecku. Liturgia „odpustowa" była zawsze przygotowana z wielką starannością i stawała się pewnego rodzaju szkołą liturgiczną. Warto zaznaczyć, że *Pieśni* miały różny charakter, były one często bardzo doniosłe, innym razem pełne humoru, często zawierały pełne liryki opisy natury z uwzględnieniem fenomenu pobliskiego wulkanu Wezuwiusza. Paulin czuł się wolny w doborze tematu, choć ostatecznym celem było wychwalanie nadzwyczajności kultu św. Feliksa.

Zdarzały się także pieśni konsolacyjne. Były one zakorzenione w konsolacjach pogańskich, ale miały charakter głęboko eschatologiczny, napawający nadzieją. Przykładem takiej pieśni jest *List do Pammachiusza*, senatora rzymskiego, napisany po śmierci jego małżonki, znany jako *List* XIII. Powstawały także pieśni polemiczne, czego przykładem jest *Pieśń* XXX[12], chociaż zdaniem znawców jest ona zwyczajnym listem napisanym w dystychach elegijnych, a jej fragmenty odnaleźć można także w *Liście* XXXII do Sewera[13]. Thomas Lehmann zdecydowanie uważa, że pieśń ta nie jest autorstwa Paulina i powstała już po jego śmierci[14].

---

[11] Por. Ruggiero, *Introduzione*, s. 22-23; G. Luongo, *Lo specchio dell'agiografo. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, Napoli 1992, 46.

[12] Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* XXX, ed. Ruggiero, t. 2, s. 326.

[13] Por. P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Paris 1948.

[14] Por. T. Lehmann, *Eine spätantike Inschriftensammlung und der Besuch des Papstes Damasus an der Pilgerstatte des Hl. Felix in Cimitile/Nola*, ZPE 91 (1992) 243-274.

Do najpiękniejszych należy *Pieśń* XXV, przy której pisaniu Paulin korzystał z często stosowanego w świecie pogańskim rodzaju epitalamicznego, stąd też i jej nazwa *Epithalamium* – „Pieśń weselna”[15]. Znawcy poezji klasycznej i wczesnochrześcijańskiej, A. Ruggiero[16] i Jacques Fontaine[17] wskazują na wyraźne podobieństwo tej weselnej pieśni z dziełem Tertuliana *De cultu feminarum*[18].

Trudno jest odnaleźć w literaturze patrystycznej opis zawierania chrześcijańskiego związku małżeńskiego. Jeszcze pod koniec IV w. bardzo rzadko znajdujemy takie opisy. Początkowo ta uroczystość odbywała się w domu pani młodej, nawet bez obecności kapłana. Biskupi zachęcali, aby jednak przedstawiciel prezbiterów był w trakcie zaślubin i zalecali, aby następnego dnia młodzi małżonkowie udawali się do świątyni na Eucharystię, by dziękować za dar zjednoczenia i prosić o potrzebne łaski. Tak więc w pierwszych wiekach zaślubiny chrześcijan były uroczystością rodzinną, a sama oprawa, w zależności od zamożności rodziny nowożeńców, była wystawna, niewiele różniąca się od podobnych uroczystości pogańskich. Zdecydowanie gani to Paulin, którego zaślubiny z Terazją miały, mimo ich zasobności materialnej, charakter bardzo skromny oraz przepełniony modlitwą i lekturą Pisma Świętego. Bez wątpienia miały one miejsce w świątyni i związek został pobłogosławiony przez biskupa Delfina z Marsylii, który nieco wcześniej ochrzcił Paulina.

Pieśń XXV – *Epithalamium* dedykowana została młodej parze, z którą Paulin był zaprzyjaźniony, szczególnie z ojcem nowożeńca. Podobnie jak *Pieśni* XXXI i XVI ma ona charakter konsolacyjny, pełen barwnych opisów, zabawnych scen, ale i krytyki. W *Epithalamium* napisanym z okazji zaślubin Juliana i Tyzii, podobnie jak w dwu poprzednich przypadkach, Paulin korzysta ze znanej formy (*distichi elegiaci*), nadając jednak utworom charakter typowo chrześcijański. Zdarzenie miało miejsce przed rokiem 405/406, gdy Julian nie był jeszcze diakonem[19]. W przeciwnym razie nie mógłby zawrzeć związku małżeńskiego. Nie mogło to wydarzenie mieć miejsca także w latach 400/404 gdyż biskup Emiliusz, który błogosławił związek małżeński, przebywał wówczas w Konstantynopolu. Tak więc mogło się ono zdarzyć w czasie drogi powrotnej biskupa Emiliusza z Konstantynopola.

Utwór, oprócz charakteru pewnej „laurki” dla młodzieńców”, miał też znaczenie dydaktyczne. Paulin był świadkiem zaślubin wielu chrześcijan, których wesela nie różniły się zbytnio od pogańskich. W pierwszym wersecie przedstawia adresatów. Są to: dobrze wychowany syn biskupa oraz dziewica bardzo

[15] Por. Plezia II 347.

[16] Por. Ruggiero, *Introduzione*, t. 1, 32.

[17] Por. J. Fontaine, *Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole*, w: *Romanitas et Christianitas. Studia J.H. Waszink oblata*, ed. W. den Boer – P.G. van der Nat – C.M.J. Sicking – J.C.M. van Winden, Amsterdam 1973, 123-143.

[18] Por. opracowanie Tertulianowej teologii małżeństwa: Bartnik, *Małżeństwo w myśli Tertuliana. Ewolucja poglądów w okresie przedmontanistycznym i montanistycznym*.

[19] Choć Julian w tekście bywa określany jako *clericus*, to jednak chodziło z całą pewnością o lektorat.

ceniona w swoim środowisku[20]. Paulin ukazuje ich nieskazitelne charaktery i wskazuje na jedyny motyw tego związku, a mianowicie miłość i wspólną wiarę[21]. Podkreśla także ich czystość przedmałżeńską, co w związkach pogańskich, a często i chrześcijańskich, nie było doceniane. Zaznacza, że tym razem zarówno młoda para, jak i zaproszeni goście, nie dali się uwieść pogańskim bóstwom miłości, szczególnie Wenerze i jej synowi Kupidynowi. Jak się dalej okazuje, Tyzia pochodziła z rodu kapłańskiego, co zapewniać jej miało nieskazitelność życia moralnego. Nolańczyk podaje definicję chrześcijańskiej miłości małżeńskiej: „Zgodny związek małżeński jest bowiem umiłowaniem pobożności, a zarazem uczciwością w miłości i pokojem z Bogiem"[22]. Paulin przywołuje biblijny opis stworzenia Ewy z żebra Adama, aby ukazać, że małżonkowie rzeczywiście z woli Bożej mają być jednym ciałem, przy zachowaniu odrębności i wolności osobowej. Ewa nie jest jako część ciała Adama jemu poddana, lecz jest jego towarzyszką życia[23].

Po wyjaśnieniu wiernym teologicznej głębi duchowej związku małżeńskiego Paulin przystępuje do pochwał, dotyczących sposobu urządzenia uroczystości zawarcia małżeństwa: uczty weselnej, strojów młodej pary, sposobu ich zachowania. Jest to, jak wyżej wspomniano, najprawdopodobniej pierwszy taki opis zaślubin chrześcijańskich. Paulin zachęca młodą pannę wydawaną za osobę konsekrowaną, aby wyrzekła się niegodnego, nieprzystającego chrześcijance stroju. Zaleca, aby nie używała makijażu, drogich perfum, skąpego, niemal transparentnego stroju, jak to czyni wiele panien. Wyśmiewa sztuczne warkocze, a szczególnie „syntetyczne" uwypuklanie swych wdzięków cielesnych, które miałyby przyciągać uwagę narzeczonego i gości. Paulin poucza, że sposób zachowania zarówno nowożeńców jak i zaproszonych gości ma być niejako „dzwonem", przyciągającym przechodniów i obserwatorów do Chrystusa[24]. Istniał wówczas zwyczaj przyozdabiania drzwi stosownymi ozdobami. Przygotowywano trasę pochodu weselnego, czyniąc na ulicy dywany z żywych kwiatów, ukazujące różne, nie zawsze przystojne sceny, układane np. z płatków róż i najdroższych kwiatów. Nolańczyk zdecydowanie wzywa, aby chrześcijański orszak weselny nie był zeszpecony ozdobami uwłaczającymi

[20] Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* XXV 1, ed. Ruggiero, t. 2, s. 182: „Concordes animae casto sociantur amore, / virgo puer Christi, virgo puella dei". Warto dodać, że ojciec pana młodego był wówczas cenionym biskupem miasta Kapui.

[21] Por. D. Kasprzak, *Il pensiero sociale di Paolino da Nola*, SL 2, Supl. 1, Kraków – Oborniki Śląskie 2002, 113-122 i 144-147. Autor, komentując rozważania Paulina o małżeństwie, zauważa, że dzięki syntezie trzech wątków – moralnego napomnienia, kwestii jurydycznej oraz perspektywy teologicznej – biskup Noli nie sprowadza małżeństwa jedynie do więzi prawnej, ale jest ono wypełnieniem ludzkiej miłości w świętości, uczciwości i pokoju, zgodnie z wolą Bożą.

[22] Por. Paulinus Nolanus, *Carmen* XXV 13-14, ed. Ruggiero, t. 2, s. 184: „Nam pietatis amor simul est et amoris honestas / paxque deo concors copula coniugii", tłum. własne.

[23] Por. tamże XXV 19, ed. Ruggiero, t. 2, s. 184: „Nam sopitus Adam costa privatus adempta est / moxque suo factam sumpsit ab osse parem".

[24] Por. tamże XXV 30, ed. Ruggiero, t. 2, s. 184: „Christus ubique pii voce sonet populi".

świętym[25]. Istniał wówczas, jak już wspomniano, zwyczaj rozlewania na ulicach cennych olejków wydających piękny zapach. Także ta praktyka, zdaniem Paulina, nie jest godna chrześcijańskiego orszaku weselnego. Jak pisze, jedyną wonią godną świętych powinno być świadectwo dawane Chrystusowi i jego nauczaniu, czyli to, co ofiaruje im sam Bóg[26]. Chrześcijanie mają obowiązek rozsiewać woń Chrystusa nie ziemskim bogactwem waz pełnych pachnących olejków, ale godnością i czystością obyczajów. Ozdobą narzeczonej z tak świętej rodziny ma być nie bogactwo stroju i klejnoty. Motyw jest bardzo prosty: to nie stroje i bogate przyjęcia są okazją do ukazania prawdziwego dobrobytu, ale narzeczona, pełna cnót staje się prawdziwym klejnotem w oczach Pana[27]. Ma ona być ozdobiona darami Ducha Świętego. W przeciwnym razie stanie się jedynie obiektem pożądania. Dla gości płci męskiej, a także dla samego nowożeńca, mogą stać się ważniejsze przyozdabiające ją klejnoty i ozdobna oprawa uczty weselnej, niż sama panna młoda. Dlatego Paulin zaleca, aby chrześcijanka nie nakładała wymyślnych szat, nie farbowała warkocza na te okazję, ani nie malowała oczu[28].

Paulin wielokrotnie zachęca, wręcz zaleca, aby chrześcijańska narzeczona nie naśladowała pogańskich obyczajów weselnych[29]. To, co światowe, jest znakiem ciemności. Próżna pycha nie ma nic wspólnego z dostojeństwem, a świętość nie może podążać w cieniu mroków pogaństwa[30]. Paulin szczególne krytykuje tańce, przywołując przykład Herodiady[31]. Podobne rady kieruje także do nowożeńca. Przypominając mu o jego godności i obowiązkach jako lektora (w owym czasie), upomina, aby nie zwracał uwagi na wygląd zewnętrzny, nie stroił się nieprzyzwoicie, chociaż go na to stać, lecz aby pamiętał, że to sam Chrystus przyozdabia go w to, co najcenniejsze[32].

Paulin przypomina obojgu, że jednakowo zostali przez Chrystusa przyozdobieni tym, co najważniejsze i nieprzemijające: nadzieją, pobożnością, wiarą, pokojem, skromnością (*spe pietate fide pace pudicitia*)[33]. Wylicza kolejno najcenniejsze dary, w które powinni być przystrojeni nowożeńcy.

---

[25] Por. tamże XXV 31-34, ed. Ruggiero, t. 2, s. 184: „Nulla per ornatas insultet turba plateas; / nemo solum foliis, limina fronde tegat, / nec sit Christicolam fanatica pompa per urbem;/ nolo profana pios polluat ambitio".

[26] Por. tamże XXV 30, ed. Ruggiero, t. 2, s. 184.

[27] Por. tamże XXV 45, ed. Ruggiero, t. 2, s. 184: „Respuat et variis distincta monilia gemmis, / nobilis ut domino gemma sit ipsa deo".

[28] Por. tamże XXV 63, ed. Ruggiero, t. 2, s. 186: „non fucis male ficta cutem neque lumina nigro / pulvere nec flavo tincta colore comam".

[29] Por. tamże XXV 83, ed. Ruggiero, t. 2, s. 188: „Tu neque odoratis vaga vestibus atque capillis / naribus agnosci, qua gradiare, velis".

[30] Por. tamże XXV 139-149, ed. Ruggiero, t. 2, s. 192.

[31] Por. tamże XXV 120-135, ed. Ruggiero, t. 2, s. 190.

[32] Por. tamże XXV 93, ed. Ruggiero, t. 2, s. 188: „Conpensavit enim Christus tibi largiter ornans / perpetuis pulchram divitiis animam".

[33] Por. tamże XXV 96, ed. Ruggiero, t. 2, s. 188.

Stwierdza mianowicie, że prawdziwym srebrem, które ich przyozdabia, jest Słowo Boże (*Sermo Dei argentum est*), a złotem – Duch Święty ze swymi darami (*Sanctus Spiritus aurum*); natomiast pełnego splendoru dodają im dobre dzieła, które są dla nich prawdziwymi klejnotami (*mentibus et gemmae clara bonorum operum*)[34]. Jako doskonały znawca Pisma Starego i Nowego Testamentu Paulin dobrze rozumie prawdziwe piękno narzeczonej, które pochodzi z wnętrza człowieka, i jako wzór do naśladowania podaje przykład Rebeki, udającej się na spotkanie swego przyszłego małżonka. Mimo zasobności jej ojca i możliwości przyozdobienia się w najdroższe stroje i klejnoty, okryta była tym, co najcenniejsze – skromnością (*pudor*)[35].

Przechodząc do głębszego omówienia stawianych przez siebie wymagań Paulin wyjaśnia, że młodzieniec, doskonale znający teksty Pisma Świętego, zdawał sobie sprawę, iż całe piękno jego przyszłej żony to nie jej uroda fizyczna, ani piękne szaty, ale „strój" który otrzymuje od Chrystusa. Ona została przygotowana przez Pana, aby, jako dar boży pomagała mężowi. Ta współpraca ma doprowadzić do tego, że pewnego dnia małżonka, wspierająca wiarą swojego męża, sprawi, że ich jedność stanie się nie tylko jednym ciałem świętych, ale dla obydwojga Chrystus stanie się Głową[36]. Po podaniu wielu przykładów kobiet, które odegrały istotne znaczenie w historii zbawienia, poczynając od niechlubnej roli Ewy, podaje jako ukoronowanie przykład Maryi, która dodaje odwagi kobietom, bo to właśnie Ona została wybrana, aby dać ludzką naturę Synowi Bożemu dla zbawienia ludzkości[37]. Paulin natychmiast zaznacza, że Maryja była małżonką w momencie zrodzenia Zbawiciela, ale nie była żoną według ciała. Dalej wyjaśnia tajemnicę Kościoła i rolę w nim kobiety, wynikającą z faktu Wcielenia: Maryja stała się małżonką, lecz nie „dotkniętą" przez mężczyznę. To w pewien sposób dotyczy tajemnicy związku Kościoła i Chrystusa: Kościół jest zarazem małżonką, ale i siostrą Chrystusa, ponieważ nie został mu poddany[38]. Dostrzegamy tu ogromną rolę kobiety w życiu Kościoła i rodziny, poczynając od nieszczęsnej Ewy, a kończąc na chwalebnej roli Maryi, z której to Bóg wziął ciało dla swego Syna. Paulin poucza, że z tej samej Matki Syna Bożego, która stała się Matką narodów, pochodzą w równy sposób kobiety i mężczyźni. Co więcej, jak podkreśla Paulin, w Chrystusie nie ma już ani kobiety ani mężczyzny, ale ludzi łączy ta sama wiara i to samo ciało[39]. Zostaje przerwany tragizm pokoleń trwający od Adama, ponieważ ludzie maja

[34] Por. tamże XXV 97-98, ed. Ruggiero, t. 2, s. 188.

[35] Por. tamże XXV 107-108, ed. Ruggiero, t. 2, s. 188: „pulchra Rebecca sacrum cum sponsa veniret ad Isac, / simpliciter velo tecta pudoris erat".

[36] Por. tamże XXV 145-147, ed. Ruggiero, t. 2, s. 192.

[37] Por. tamże XXV 160-161, ed. Ruggiero, t. 2, s. 192: „quo deus adsumpsit virgine matre hominem. / O nova ad humanam domini commenta salutem!"

[38] Por. tamże XXV 167-169, ed. Ruggiero, t. 2, s. 194: „grande sacramentum, quo nubit eclesia Christo / et simul est domini sponsa soror que sui. / Sponsa quasi coniunx, soror est, quia subdita non est".

[39] Por. tamże XXV 179-184, ed. Ruggiero, t. 2, s. 194: „Inde magister ait, quia iam nec femina

teraz możliwość osiągania anielskiej piękności. Źródłem tej nadzwyczajnej łaski jest chrzest święty, dzięki któremu zarówno mężczyźni, jak i kobiety, otrzymują tę samą łaskę. Pod koniec *Pieśni* Paulin składa jakby w imieniu Chrystusa życzenia: „Przez pamięć na mnie żyjcie zawsze w nienaruszonym związku, niech waszą więzią będzie krzyż godny czci”[40]. To życzenie skierowane jest do wszystkich, aby skorzystali z chwili łaski, zwłaszcza, że drugim świadkiem sakramentu jest biskup będący ojcem pana młodego, choć z nieznanych do końca przyczyn to nie on, ale jego przyjaciel przewodniczy uroczystości[41]. Ostatecznie biskup Emiliusz proroczo życzy, aby cały ród towarzyszącego mu biskupa stał się swego rodzaju domem Araona[42].

***

Epithalamium Paulina z Noli świadczy o dokładaniu przez biskupów ery wczesnochrześcijańskiej wielu starań, aby sakramenty sprawowane w świątyni miały godną oprawę, pełną głębokiej duchowej symboliki. Wiązało się to zapewne z utrzymywaniem się w społeczności chrześcijan praktyk weselnych zakorzenionych w pogańskiej obrzędowości, a także ze sposobem rozumienia samego sakramentu małżeństwa, odbiegającym od ewangelicznych wskazań. Biskup Noli, sam doświadczony małżonek, odwraca uwagę nowożeńców i uczestników uroczystości od spraw zewnętrznych i wskazuje prawdziwe bogactwa związku małżeńskiego, w postaci łask pochodzących od całej Trójcy, umożliwiających zdobywanie chrześcijańskich cnót, które stanowią prawdziwą ozdobę chrześcijanina. Paulinowy opis uroczystości małżeńskiej jest nie tylko cennym świadectwem historycznym, ale stanowi także przejaw jego duszpasterskiej troski o wiernych. Wnioski, do których dochodzi, obserwując niedojrzałe zachowania niektórych chrześcijan, oraz argumentacja teologiczna, która ma wskazać na to, co istotne w sakramencie małżeństwa, są wciąż aktualne, ponieważ – mimo upływu czasu – nie zmieniły się zbytnio sposoby świętowania największych tajemnic sakramentalnych, niejednokrotnie dalekie od ich duchowej istoty.

---

nec mas / in Christo, sed idem corpus et una fides. / Namque omnes unum corpus sumus, omnia Christo / membra quibus Christus corporis in caput est”.

[40] Por. tamże XXV 191-192, ed. Ruggiero, t. 2, s. 194: „Ergo mei memores par inviolabile semper / vivite; sit vobis crux veneranda iugum”, tłum. własne.

[41] Por. tamże XXV 199, ed. Ruggiero, t. 2, s. 196: „Ipse pater vobis benedicat episcopus, ipse / praecinat hymnisonis cantica sancta choris”.

[42] Por. tamże XXV 238, ed. Ruggiero, t. 2, s. 200: „et domus Aron sit tota domus Memoris”.

THE FORMATION OF CHRISTIAN RITES OF THE SACRAMENT OF MARRIAGE ACCORDING TO *CARMEN* XXV BY PAULINUS OF NOLA

(Summary)

Church Fathers tried to combat the legacy of paganism and made tireless efforts towards Christianising family events, recalling the teaching of the Bible. Tertullian, for example, complained that the Christians of Carthage didn't marry in the church. The article discusses *Carmen* XXV of Paulinus of Nola († 431), written for the occasion of marriage of Julian and Tysia. The poem contains one of the oldest descriptions of the ceremony of Christian marriage. Bishop of Nola pays attention to the spiritual dimension of the sacrament – specifically to its rich, full of symbols rite as well as to fact that the Christian meaning of the marriage ceremony should become the main focus for wedding preparations.

Key words: Paulinus of Nola, *Carmen* XXV, rites of the sacrament of marriage.

Słowa kluczowe: Paulin z Noli, *Carmen* XXV, obrzędy małżeńskie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Paulinus Nolanus, *Carmina*, introd., trad. italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, t. 1-2, Napoli – Roma 1996.

Paulinus Nolanus, *Epistulae*, introd., note e indici a cura di G. Santaniello, t. 1-2, Napoli – Roma 1992.

Opracowania

Bartnik A.A., *Małżeństwo w myśli Tertuliana. Ewolucja poglądów w okresie przedmontanistycznym i montanistycznym*, Lublin 2015 (mps Archiwum KUL).

Fabre P., *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Paris 1948.

Fontaine J., *Les symbolismes de la cithare dans la poésie de Paulin de Nole*, w: *Romanitas et Christianitas. Studia J.H. Waszink oblata*, ed. W. den Boer – P.G. van der Nat – C.M.J. Sicking – J.C.M. van Winden, Amsterdam 1973, 123-143.

George F., *The Difference God Makes. A Catholic Vision of Faith, Communion and Culture*, New York 2009.

Kasprzak D., *Il pensiero sociale di Paolino da Nola*, SL 2, Supl. 1, Kraków – Oborniki Śląskie 2002.

Lehmann T., *Eine spätantike Inschriftensammlung und der Besuch des Papstes Damasus an der Pilgerstatte des Hl. Felix in Cimitile/Nola*, ZPE 91 (1992) 243-274.

Luongo G., *Lo specchio dell'agiografo. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, Napoli 1992.

Pałucki J., *Epistolografia w misyjnej posłudze Kościoła. Zagadnienia wybrane*, SWł 17 (2015) 121-132.

Pałucki J., *Teologia w posłudze pasterskiej Paulina z Noli*, VoxP 34 (2014) t. 62, 427-434.

Pałucki J., *Paulin z Noli. Zapomniany przez wieki, wzorem teologa na dzisiejsze czasy*,

w: *Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim. Księga pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji Księdza Biskupa dr Wiesława Alojzego Meringa z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. A. Niemira – K. Rulka – J. Szymański, Lublin 2010, 419-428.

Ruggiero A., *Introduzione*, w: Paolino di Nola, *I Carmi*, testo latino con introd., trad. italiana, note e indici a cura di A. Ruggiero, t. 1, Napoli – Roma 1996, 13-77.

Sorrentino D., *L'amore di unità: amicizia spirituale ed ecclesiologia in Paolino di Nola*, „Impegno e Dialogo" 9 (1991-1992) 149-169.

Sorrentino D., *Il cammino ascetico nel dialogo epistolare di Paolino*, w: *Mia sola arte è la fede: Paolino di Nola teologo sapienziale*, a cura di L. Longobardo – D. Sorrentino, Napoli 2000, 97-150.

Sorrentino D., *La lettera di Giovanni Paolo II su Paolino di Nola. Commentario teologico-spirituale*, „Teologia e Vita" 3 (1995) 13-35.

Kazimierz PAWŁOWSKI*

BAŚŃ O EROSIE I PSYCHE APULEJUSZA Z MADAURY
Duchowe aspekty baśni

Apulejusz z Madaury, zwany Platończykiem, w świadomości kulturowej funkcjonuje głównie jako autor *Metamorfoz*, dzieła, w którym zapisał baśń *O Erosie i Psyche*, oraz nieco mniej znanej *Apologii*[1]. Apulejusz pozostawił po sobie także zbiór popisowych mów na różne tematy pod tytułem *Florida* oraz pisma filozoficzne[2].

Apulejusz z Madaury był bez wątpienia umysłem dużego formatu, przede wszystkim pisarzem, ale również filozofem, jednym z ważniejszych przedstawicieli średniego platonizmu, propagującego filozofię Platona. Z jego *Apologii* wiemy, że był pozbawiony zmysłu praktycznego i ścisłych, przyrodniczych zainteresowań, i nie stronił też, jak się wydaje, od magii. W tym momencie interesujące są przede wszystkim jego zainteresowania filozoficzne. Celem niniejszej pracy nie jest szersze omawianie filozofii Apulejusza[3]. Wypada jednak

* Prof. dr hab. Kazimierz Pawłowski – Kierownik Katedry Filozofii i Kultury Antycznej w Instytucie Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: k.pawlowski@uksw.edu.pl.

[1] Polskie przekłady tych dzieł: Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 1976; Apulejusz, *Apologia, czyli w obronie własnej księga o magii*, tłum. J. Sękowski, Warszawa 1975.

[2] Polskie przekłady pism filozoficznych Apulejusza: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002.

[3] Na temat Apulejusza i jego filozofii zob. G. Barra, *Il valore e significato del „De deo Socratis" di Apuleio*, „Annali della Facolta di lettere e Filosofia dell' Universita di Napoli" 9 (1960-1961) 67-119; tenże, *La biografia di Platone nel „De Platone et eius dogmate" di Apuleio*, „Rendiconti dell'Accademia di Architectura, Lettere e Belle Arti di Napoli" 38 (1963) 5-18; tenże, *La questione dell'autencita del „De Platone et eius dogmate" e „De mundo" di Apuleio*, „Rendiconti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli" 40 (1966) 127-188; tenże, *Initia rerum. Un passo controverso del „De Platone et eius dogmate" di Apuleio*, „Rendiconti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e belle Arti di Napoli" 41 (1967) 35-42; tenże, *Apuleio e il problema del male*, „Vichiana" N.S. 1 (1972) 102-113; F. Berthold, *Die religiösen Anschauungen des Apuleius*, Bonn 1925; A. Bertozzi, *La posizione filosofica di Apuleio*, „Sophia" 17 (1949) 238-245; U. Carratello, *Apuleio mori nel 163-164*, „Giornale Italiano di Filologia" 16 (1963) 97-110; L. Chodaczek, *Apuleianum*, „Eos" 25 (1922) 56-58; tenże, *Ad Apuleium*, „Eos" 28 (1925) 56-58; E.H. Haight, *Apuleius and his influence*, New York 1927; J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca – New York 1977, London[2] 1996; M. Kawczyński, *Życie Apulejusza Platończyka z Madaury*, Kraków

pokazać jej duchowe aspekty (dla filozofii średniego platonizmu właśnie te duchowe aspekty były bardzo ważne), by w tej perspektywie umieścić i zrozumieć samą baśń *O Erosie i Psyche*. Przede wszystkim trzeba powiedzieć, że szczególna wrażliwość na duchowe aspekty ludzkiej egzystencji jest charakterystycznym znamieniem filozofii Apulejusza. Widać to niemal we wszystkich jego dziełach filozoficznych. Można wręcz powiedzieć, że w wymiarze duchowym filozofia Apulejusza przyjmuje wręcz postać misteriozofii[4], pozostając ciągle na gruncie platonizmu. I to też jest charakterystyczną cechą filozofii i umysłowości Apulejusza[5]. W swojej *Apologii* Apulejusz z dumą mówi o sobie jako o członku „rodziny platońskiej", podkreślając swoje silne związki z Platonem[6]. Filozofia Platona jest dla niego najwyższym osiągnięciem ludzkiego intelektu i ludzkiego ducha. Jest dlań wręcz objawieniem „prawd boskich"[7]. Kształtuje nie tylko jego świadomość i przekonania, lecz również jego duchowość. W sensie duchowym, filozofia Platona przejęła u niego rolę, którą w życiu wyznawców różnych religii pełnią oczyszczenia i wtajemniczenia rytualne. Sam Platon taki obraz filozofii maluje m.in. w *Fedonie*, który

1899; tenże, *O pismach filozoficznych Apulejusza Platończyka z Madaury*, Kraków 1900; H. Kleist, *De L. Apulei Madaurensis libro qui inscribitur de philosophia morali*, Göttingen 1874; C. Moreschini, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo*, „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" 33 (1964) 17-56; tenże, *La demonologia medioplatonica e le Metamorfosi di Apuleio*, „Maia" 17 (1956) 30-46; tenże, *Studi sul „De dogmate Platonis" di Apuleio*, Pisa 1966; tenże, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978; K. Pawłowski, *Filozoficzna sylwetka Apulejusza z Madaury*, „Meander" 7-12 (1989) 339-352; tenże, *Platoński ideał mędrca w „De Platone et eius dogmate" Apulejusza z Madaury. Doktryna „Homoiosis theo"*, PrzRel 37 (1993) nr 3 (169), 3-11; tenże, *Misteryjne i apollińskie wątki w „De Platone et eius dogmate" Apulejusza z Madaury*, PrzRel 37 (1993) nr 1 (167), 3-14. T. Sinko, *De Apulei et Albini adumbratione*, Cracoviae 1905; tenże, *De vita Platonis Apuleiana*, „Eos" 30 (1927) 101-112; tenże, *Apuleiana*, „Eos" 18 (1912) 137-167; M.W. Sullivan, *Apuleian Logic. The Nature, Sources, and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias*, Amsterdam 1967; R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, Amsterdam 1971[2]; C. Zintzen, *Der Mittelplatonismus*, Darmastadt 1981.

[4] Por. G. Barra – U. Pannuti, *Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio*, „Annali della Facolta di lettere e Filosofia dell' Universita di Napoli" 10 (1962-1963) 81-141, spec. 83. Barra i Pannuti podkreślają rolę magii, a także doświadczeń misteryjnych i mistycznych Apulejusza w jego życiu i filozofii. Zob. T. Mantenero, *Enciclopedismo e misteriosofia in Apuleio*, „Quaderni del Teatro Stabile di Torino" 20 (1970) 63-111. Wątki misteriozoficzne w filozofii Apulejusza akcentuje również Mantenero, zauważając, że w umysłowości Apulejusza nastąpiła swego rodzaju fuzja filozofii z magią i religią. Por. Pawłowski, *Misteryjne i apollińskie wątki*, s. 3-14.

[5] Por. Pawłowski, *Filozoficzna sylwetka Apulejusza z Madaury*, s. 339-352.

[6] Por. Appuleius, *Apologia* 64, 39.

[7] W owych czasach nie było to niczym nowym. Przypomnijmy znany topos, popularny zwłaszcza w środowisku średnich platoników, zgodnie z którym filozofia była czymś w rodzaju wyroczni i boskiego objawienia, ale skierowanego nie do prostych ludzi, którzy mieli swoje wyrocznie religijne, a do ludzi wykształconych, którym boskie prawdy, w stosownym dla siebie języku, obwieszczali filozofowie. Ów topos zastąpił stare porównywanie filozofii do poezji, w którym również chodziło nie o przekazywane treści, lecz o sposób ich przekazu (filozoficzny, a więc racjonalny, albo poetycki, czyli alegoryczny).

był jednym z dwóch dialogów Platona, przetłumaczonych przez Apulejusza. Nazywa tu filozofię największa służbą Muzom i Apollinowi oraz oczyszczeniem i przygotowaniem do śmierci[8]. Podobne określenia znajdują się również u filozofa z Madaury[9]. Biorąc pod uwagę misteryjne pasje Apulejusza, który z upodobaniem wtajemniczał się w różne misteria, można się spodziewać, że studia nad filozofią Platona stanowiły w jego życiu, pod względem duchowym, coś analogicznego do wtajemniczeń misteryjnych, których wcześniej dostąpił. Stanowiły coś w rodzaju duchowego przygotowania do „misterium śmierci", czyli do ostatecznych wtajemniczeń wiodących do pełnego zjednoczenia z boskością, i zarazem do ostatecznego uwolnienia i oczyszczenia duszy z wszelkich śladów zmysłowego i cielesnego żywota. Analogie z misteriami zdają się tu same narzucać[10]. W misteriach oczyszczenie dokonuje się poprzez wtajemniczenia uruchamiane i pobudzane wprawdzie poprzez jakieś obrzędy i rytuały, które w jakiś sposób wyczulają wtajemniczanych na określone tajemnice, których mają dostąpić, ale ich istotą jest zawsze egzystencjalne (a więc dogłębnie przeżywane) doświadczanie boskości[11]. Same rytuały i obrzędy, i wywołana przez nie specyficzna duchowa atmosfera, stanowią tu tylko czynnik pobudzający, niejako katalizujący autentyczne, duchowe przeżycia związane

[8] Por. Plato, *Phaedo* 61A; 64A-B; 67C-D; 76C-E; 69B-C; 82D - 83B.

[9] Por. Apuleius, *De dogmate Platonis* II 21, 250-251.

[10] Platon często powołuje się na święcenia i wtajemniczenia: *Phaedo* 69C-D; 81A-B; 62B (tu mowa o nauce tajemnej, pewnie orfickiej; por. *Cratylus* 400C); *Gorgias* 493B; 497C; *Phaedrus* 249C-D; 250C-E; 253C; *Symposium* 215 C. O religijnych aspektach filozofii Platona pisało wielu badaczy. P. Natorp (*Platos Ideenlehre*, Hamburg 1961, 508-509) pisze, że filozofia Platona przepojona jest religią i stanowi z nią jedną całość. Również K. Albert (*Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg 1980, 68 i inne) sądzi, że filozofia Platona ma charakter wybitnie religijny, a nawet kultowy. Twierdzi wręcz, że filozofia Platona jest kontynuacją greckiej religii i służy nawiązaniu przerwanej więzi z Bogiem (tamże, s. 121). K. Albert akcentuje też misteryjne, zwłaszcza orfickie cechy filozofii Platona. Podobne interpretacje filozofii Platona można znaleźć u innych, zwłaszcza niemieckich badaczy. Por. E. Fink, *Metaphisik und Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*, Frankfurt am Main 1970, 54-56; W. Willi, *Die orphischen Misterien und der griechischen Geist*, „Eranos-Jahrbuch" 11 (1944) 61-105. W. Willi jest przekonany, że udziałem Platona było przeżycie mistyczne typu orfickiego, co miało zdeterminować jego myśl metafizyczną. O orfickich wpływach na Platona pisze też W. Jaeger (*Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, 149). O misteryjnych i orfickich korzeniach filozofii Platona pisze także niemiecki benedyktyn i filolog klasyczny O. Casel (*De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlin 1976, 35-40. G. Reale, włoski autor sztandarowego dzieła *Historii filozofii starożytnej*, jest przekonany, że bez orfizmu nie da się wytłumaczyć myśli takich filozofów jak Pitagoras, Heraklit, Empedokles czy Platon (tenże, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 1, Lublin 1993). W Polsce podobne charakterystyki w filozofii greckiej znajdujemy w pracach A. Krokiewicza (*Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, 7-69; *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, 52).

[11] Na temat starożytnych misteriów patrz: U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, Leiden 1976; tenże, *La religione greca*, Torino 1975; W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001; K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004; tenże, *Dionizos*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008.

z doświadczaniem boskości (i w ogóle z doświadczaniem czegoś, co można nazwać *sacrum*). Tak pojmowane wtajemniczenia mają poniekąd charakter zbawczy. Dostąpienie oczyszczenia jest tu równoznaczne z zapewnieniem sobie (już po śmierci) boskości, a więc poniekąd zbawienia, czyli ostatecznego wybawienia z więzów cielesności i zmysłowości.

Tego rodzaju myślenie było bliskie Apulejuszowi i jego duchowemu mistrzowi Platonowi. W dziełach Platona często goszczą wątki i motywy orfickie[12], a Apulejusz sam był wtajemniczony w misteria Izydy i Ozyrysa, i inne[13]. U obu myślicieli filozofia przedstawia się jako oczyszczenie duszy z wszelkiej zmysłowości i jako droga do boskości, w pełni osiągalnej dopiero po uwolnieniu duszy z cielesnego więzienia, czyli po śmierci[14]. Śmierć zapewnia duszy wejście do wspólnoty z bogami, a zatem tak jak w misteriach, które również obiecywały zjednoczenie z bóstwem (pełne i ostateczne – również dopiero po śmierci). Można zatem powiedzieć, że filozofia, uprawiana w takiej konwencji, pełni funkcję misteryjną – przetwarza człowieka tak, jak czyni to duchowość misteryjna. Platon, przy całym swoim krytycyzmie wobec rytuałów[15], nie odrzucał jednak oczyszczeń misteryjnych, tym niemniej podkreślał, że doskonałe oczyszczenie może dać tylko filozofia, a właściwie Prawda, do której ona dąży[16]. Sam nie był wtajemniczony w żadne misteria[17]. Apulejusz był pod tym względem bardziej od niego religijny. Nie tylko poznał wiele kultów misteryjnych, lecz nawet sam osobiście dostąpił licznych wtajemniczeń. Największą rolę odegrały w jego życiu misteria Izydy i Ozyrysa[18]. Opisuje je w ostatniej księdze swoich *Metamorfoz*. W pierwsze z nich został wtajemniczony w Grecji,

---

[12] Por. Plato, *Leges* 715E; 716A; 78C; *Res publica* 364B-E; *Epistulae* VII 335a; *Symposium* 189C - 193D; *Phaedo*, 62B; *Meno* 86A-B. Odnośnie wpływów orfickich i w ogóle misteryjnych w filozofii Platona patrz: Albert, *Griechische Religion und platonische Philosophie*, s. 68 i 84-108 (patrz też polskie wydanie dzieł K. Alberta: *Studia o historii filozofii*, tłum. B. Baran – J. Marzęcki, Warszawa 2006, 119-129 i 125-148); Krokiewicz, *Studia orfickie*, s. 7-77; tenże, *Zarys filozofii greckiej*, s. 7-69; Casel, *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, s. 35-40; Reale, *Historia filozofii starozytnej*, t. 1, s. 50; R. Mondolfo, *Nota sopra la religione greca e I suoi rapport con la filosofia*, w: *La filosofia dei Greci*, ed. E. Zeller – R. Mondolfo, t. 1/1, Firenze 1951, 140-166; A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1983, 1-17 (polskie wydanie: *Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Bednarek, Kraków 1997, 15-33); Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, s. 149. Motywy duchowe, takie jak wtajemniczenia, oczyszczenia, chociaż w kontekstach wychowawczo-politycznych, pojawiają się też w słynnej jego *Paideii*: (tenże, *Paideia. Formowanie się człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia – H. Bednarek, Warszawa 2001, 760, 1140 i 1041).

[13] Por: Pawłowski, *Filozoficzna sylwetka Apulejusza z Madaury*, s. 339-352. Zob. też nota 3.

[14] Por. Apuleius, *De dogmate Platonis* II 20, 249; Plato, *Phaedo* 81A-C.

[15] Por. Plato, *Res publica* II 362B - 366B; 377A - 383C; tenże, *Euthyphro* 5E - 6A.

[16] Por. tenże, *Phaedo* 69B-C; 67B-C; 66A-E.

[17] Platon nie mógł być dopuszczony do wtajemniczeń eleuzyńskich, ze względu na ciążącą na jego rodzie pewną sakralną zbrodnię (nieuszanowania, przez jednego z jego przodków, miejsca świętego jako azylu dla podejrzanych o przestępstwo).

[18] Por. Apulejusz, *Apologia* 55, 56.

Konchrei nad Zatoką Sarońską, w drugie – w samym Rzymie (doszedł tu nawet do wysokich godności, jak sam sugeruje w zakończeniu jedenastej księgi *Metamorfoz*). Można się domyślać, że religijna duchowość misteryjna, w toku jego zagłębiania się w filozofię Platona, przerodziła się w nim w duchowość filozoficzną (czy filozoficzno-misteryjną), jednak środki, którymi posługiwała się religia, w tym magia, w dalszym ciągu odgrywały w jego życiu swoją rolę[19]. Misteryjne i mistyczne zarazem cechy umysłowości i filozofii Apulejusza wychodzą na jaw również w jego teorii miłości.

1. Apulejuszowa teoria miłości. Duchowe i misteryjne aspekty miłości erotycznej. Platonizm był bez wątpienia głównym czynnikiem stymulującym myśl i duchowość Apulejusza z Madaury. W najwyższym stopniu widać to w jego koncepcji miłości, którą wykłada w 13. oraz 14. rozdziale drugiej księgi *O Platonie i jego nauce*. Pisze tu o niej w kontekście ważnego dla starożytnych filozofów tematu, jakim jest przyjaźń. Miłość jest formą przyjaźni[20]. Spośród różnych rodzajów przyjaźni i miłości wyróżnia takie, które rodzą się ze wspólnych przyjemności oraz takie, które zawiązują się z konieczności[21]. Miłość krewnych i dzieci jest naturalna, odpowiada naturze. Można o niej w pełni powiedzieć, że jest przyjaźnią w najlepszym tego słowa znaczeniu. Natomiast miłość pospolita, która sprowadza się w istocie do cielesnego pożądaniem, nie zalicza się do przyjaźni. Jest wręcz nieszczęściem dla duszy, namiętnością, która ją opanowuje i zniewala[22]. Apulejusz mówi o trzech rodzajach miłości. Jedną z nich jest miłość boska, bardzo wysublimowana, związana nierozerwalnie z rozumem i cnotą[23]. Druga, przeciwnie – to wyuzdana i pełna rozwiązłości namiętność seksualna, związana z najpodlejszym rodzajem rozkoszy, której pożądać może tylko dusza zwyrodniała[24]. Trzeci rodzaj to miłość pośrednia, mająca w sobie coś z każdej z obu wymienionych rodzajów miłości[25].

---

[19] Por. tamże 56, 61-64. Apulejusz w swojej *Apologii*, która przedstawia jego mowę obrończą, którą wygłosił podczas wytyczonego przeciwko niemu procesu o magię, broni się przed zarzutem uprawiania magii, ale mimo woli dał nieraz dowód na to, że najprawdopodobniej jednak wierzy w magię, a w tym w magiczną moc amuletów i zaklęć (tamże 40, 42-43 i 64). O jego sympatii dla magii może świadczyć także to, że największych starożytnych filozofów, takich jak Pitagoras, który był dla niego wielkim autorytetem, zaliczał do magów (tamże 31), i podobnie – Epimenidesa, Orfeusza, Ostanesa i Zoroastra (tamże 26-27). Również w medycynie, którą żywo się interesował, upatrywał pole do zastosowania magii, włącznie z magią zaklęć leczniczych (tamże 40 i 26). Magię uznaje za sztukę królewską, którą nauczyciele wszczepiali synowi króla perskiego (tamże 25; por. Pseudo-Plato, *Alkibiades* I 121E). Zaciekawienie sztuką magiczną łączy się u niego z zainteresowaniami astrologicznymi. Apulejusz (*Florida* X i XV) wierzy we wpływ gwiazd i planet na losy ludzkie.

[20] Por. Apuleius, *De dogmate Platonis* II 13, 238; 14, 240.

[21] Por. tamże II 13, 239.

[22] Por. tamże II 13, 239 - 14, 239.

[23] Por. tamże II 14, 239.

[24] Por. tamże II 14, 240.

[25] Por. tamże.

Istnieją zatem dwa biegunowo różne rodzaje miłości: miłość idealna, boska, rozwijająca się w duchowej sferze człowieka, i odwołująca się do tego, co stanowi boską cząstkę w człowieku; oraz miłość czysto zmysłowa i ziemska, erotyczna i egoistyczna namiętność, którą opanowany człowiek dąży wyłącznie do zaspokojenia swoich żądz, często nikczemnych a nierzadko zwyrodniałych. Miłość boska ma szlachetne cele. Ogarnięty nią człowiek dąży do etycznego i duchowego ubogacenia siebie samego i ukochanej osoby[26].

Ziemska miłość wywołana jest przez choroby cielesne i jest właściwością duszy zdegenerowanej[27]. Miłość boska natomiast jest owocem bożego natchnienia, szału Erosa, jednego z czterech boskich szałów, o których pisał Platon w *Fajdrosie*[28]. Pośredni rodzaj miłości realizuje się pomiędzy tamtymi dwoma i zawiera w sobie wątki zarówno tej boskiej, jak i tej ziemskiej miłości, przy czym te pierwsze wiążą się ściśle z rozumnością człowieka, te drugie – z jego zmysłowością i cielesnością[29].

Apulejuszowa koncepcja miłości jest, jak łatwo się domyśleć, wiernym opracowaniem myśli Platona, wyłożonej w *Fajdrosie* i w *Uczcie*[30]. Miłość jest jednym z najważniejszych elementów filozofii Platona. Jak uczył Platon, prawdziwa, boska miłość zdolna jest wynieść duszę filozofa do sfery niebiańskiej, tam gdzie króluje idea Piękna, Dobra i Prawdy. Inaczej mówiąc, miłość otwiera oczy duszy na świat nadprzyrodzony i na nadprzyrodzone cele człowieka. Jak bardzo ta nauka była droga Apulejuszowi, świadczy to, że umieścił ją również w *Apologii*, w swojej mowie obrończej, którą wygłosił przed trybunałem sądowym w Oei[31]. Przedstawił tu właśnie naukę o dwóch rodzajach miłości – dwóch Wenerach i dwóch Erosach – wiernie odwzorowując obraz namalowany przez Platona w *Uczcie*:

> „Otóż Platon uczy, że są dwie boginie Wenery, a każda sprawuje władzę nad innym rodzajem miłości i nad różnymi wielbicielami. Jedna z nich jest wszystkim znana; ta, gdy ją rozbudzi miłość przyziemna, skłania ku żądzy nie tylko uczucia ludzi, lecz także dzikich zwierząt, z niesamowitą i straszną siłą splatając w uścisku posłuszne ciała stworzeń porażonych jej potęgą. Druga zaś, niebiańska Wenera, zrodzona ze szlachetnej miłości, troszczy się tylko o ludzi, i to jedynie niektórych spośród nich, nie pobudzając ich niczym, nie podsuwając żadnych przynęt, aby swych wyznawców nakłonić do czynów lubieżnych. Miłość jej nie jest swawolna ani wyuzdana, lecz przeciwnie – prosta i poważna, a pięknem czystości umacnia w swych wielbicielach

[26] Por. tamże II 14, 239-240. Zob. Plato, *Phaedrus* 256B-E; tenże, *Symposium* 195E - 197E.

[27] Por. Apuleius, *De dogmate Platonis* II 14, 240. Zob. Plato, *Timaeus* 86E.

[28] Por. Apuleius, *De dogmate Platonis* II 14, 240; Plato, *Phaedrus* 244A - 245B; 265B. Te cztery boskie szały to: mistyczny szał dionizyjski, prorocze natchnienie apollińskie, szał poetycki od Muz i szał miłosny, który pochodzi od Erosa i Afrodyty.

[29] Por. Apuleius, *De dogmate Platonis* II 14, 240.

[30] Por. Plato, *Symposium* 210A - 212A; także: 195C - 196D; tenże, *Phaedrus* 250D - 251B.

[31] Por. Apuleius, *Apologia* 12.

umiłowanie cnoty; jeśli nawet czasem zwróci uwagę na urok ciała, to zarazem oddala wszelkie pragnienie skalania go; bo tylko to w kształtach ciała godne jest uwielbienia, co przypomina boskim duszom o owym pięknie, jakie w postaci czystej i prawdziwej widziały kiedyś wśród bogów. Dlatego, choć nawet Afraniusz pozostawił pełne wdzięku powiedzenie: „mądry będzie kochał, pozostali będą pożądać", to Emilianie, lub jeśli w ogóle jesteś zdolny to zrozumieć, mądry nie tyle kocha, co przypomina sobie"[32].

2. Duchowe aspekty baśni o Erosie i Psyche. Miłość jako wtajemniczenie w boskość. Baśń o Erosie i Psyche budzi i różne skojarzenia, w zależności od tego, które jej wątki weźmie się pod uwagę, a zapewne w zależności jeszcze od nastawienia czy nawet profesji czytelnika. Psycholog będzie w niej szukał potwierdzenia swoich teorii na temat psychiki kobiety, mężczyzny czy jeszcze czegoś. Seksuolog czy antropolog będzie szukał elementów, które będą poświadczać taką czy inną, uznawaną przezeń, teorię. Pozostali czytelnicy mogą w niej odkryć jeszcze inne aspekty, jak w każdej baśni. Baśnie rzeczywiście obnażają różne aspekty i różne strony ludzkiej natury i rozmaite elementy związków międzyludzkich. Także w baśni Apulejusza można je dostrzec. Świadomi tych różnych możliwości metodologicznych, spróbujmy spojrzeć na tę baśń wyłącznie poprzez pryzmat filozofii Apulejusza[33].

Wypada na początku przypomnieć, że filozofowie platońscy, należący do tego nurtu filozofii, w którym tworzył Apulejusz, często wykorzystywali różnej postaci mity, baśnie i różnorakie alegorie, by przy ich pomocy coś wyrazić. Przykład dał sam Platon, który w sposób niemal naturalny korzystał z tej formy przekazu. Przypomnijmy też, że przekaz mityczny i alegoryczny nie ograniczał się do komunikacji tylko takiego czy innego przesłania, zwykle – dodajmy – łatwego do rozszyfrowania. Było w nim coś jeszcze. Otóż mit, czy jakiś obraz alegoryczny, swoją ekspresją oddziaływał na człowieka, na jego uczucia, emocje, coś w nim wyzwalał, jakieś niepokoje, nadzieje, a czasem coś więcej – może autentyczne przeżycia egzystencjalne (egzystencjalne doświadczenie rzeczywistości, o której mówi przesłanie tego mitu), a przynajmniej

[32] Tamże 12, ed. P. Vallette, w: Apulée, *Apologie, Florides*, Paris 1924, 15, tłum. J. Sękowski: Apulejusz, *Apologia*, *czyli w obronie własnej księga o magii*, Warszawa 1975, 27. Por. Plato, *Symposium* 180D - 181D; 185C.

[33] Na temat baśni *O Erosie i Psyche* Apulejusza i jej różnych interpretacjach zob. G. Schaller, *De fabula apuleiana quae est de Psyche et Cupidine*, Lipsiae 1901; R. Reitzenstein, *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius*, Leipzig – Berlin 1912; U. De Maria, *La favola di Amore e Psiche nella letteratura e nell'arte italiana*, Bologna 1899; S. Costanza, *La fortuna di L. Apuleio nell'eta di mezzo*, Palermo 1937; E. Paratore, *La novella in Apuleio*, Messina 1942; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München 1962; J.O. Swahn, *The Tale of Cupid and Psyche*, Lund 1955; T. Mantenero, *Amore e Psiche. Struttura di una fiaba di magia*, Genova 1973; F.E. Hoevels, *Märchen und Magie in den Metamorphosen des Apuleius von Madaura*, Amsterdam 1979; E.J. Kenney, *Cupid and Psyche*, Cambridge 1990; C Moreschini, *Il mito di Amore e Psiche in Apuleio*, Napoli 1994.

jakieś przeczucia czy intuicje (dotyczące rzeczywistości, o której mówi dane przesłanie). Innymi słowy, komunikacyjna funkcja filozoficznego mitu czy alegorii filozoficznej nie ogranicza się do samego przesłania. Jest w niej jeszcze bezpośrednie oddziaływanie na człowieka, na jego ukrytą, wewnętrzną wrażliwość duchową i moralną, a więc wrażliwość na to, co inaczej jest nieuchwytne, np. wrażliwość na piękno moralne i duchowe. Przykładem są tu mity i alegorie z Platońskich dialogów, a także te, których używali platonicy z późniejszych czasów, i które znajdujemy w ich dziełach. Najlepszym przykładem jest tu twórczość Plutarcha, ale Apulejusz i inni filozofowie średniego platonizmu niewiele mu ustępują. Niektórzy z nich porównywali twórczość filozofa do wyroczni. Filozof miał objawiać boską mądrość, ale by to mógł czynić, sam wpierw musiał jej doświadczyć. Z drugiej strony, boska mądrość z natury swojej nie daje się wyrazić w ludzkich słowach. Te zresztą nie byłyby zdolne wskrzesić w duszy tego, o co chodziło, czyli duchowej wrażliwości. Filozof przeto musiał korzystać z mitycznej i alegorycznej formy przekazu. Mit niósł przesłanie (czyli jakąś myśl), ale także wtajemniczał w rzeczywistość, o której mówiło owo przesłanie, a przynajmniej mógł tak oddziaływać, jeśli padł na podatny grunt. Pod tym względem mit filozoficzny przypominał dawne mity misteryjne, które ukazywały wtajemniczanym boskość (a więc nadprzyrodzoność), w tym w boskość duszy ludzkiej. Demeter szukającą swojej córki, Kory, w micie eleuzyńskim, można pojmować jako swego rodzaju alegorię człowieka, który trudząc się z samym sobą i wtajemniczając w końcu w jej misteria, usiłował rozszyfrować tajemnicę swoich najintymniejszych, miłosnych tęsknot, a przez nie odkrywał najtajniejszą tajemnicę własnej natury, a więc w istocie poszukiwał samego siebie i znajdował (w duchowym doświadczeniu boskości), tak jak Demeter, która odnajdując córkę, odnajdywała samą siebie[34]. I tu tym, co prowadzi człowieka (jak samą Demeter) do pełni boskości, jest miłość. Podobnie w misteriach orfickich wtajemniczani odkrywali i przeżywali dionizyjskość własnej duszy i swoją jedność z Dionizosem, z bogiem, a tym samym swoje nadprzyrodzone korzenie i powołanie.

Mity misteryjne można traktować jako swego rodzaju alegorię poszukującego siebie człowieka – alegorię człowieka, który chce odkryć i zrozumieć samego siebie i swoje tęsknoty za szczęściem i boskością. Motorem owych wtajemniczeń, a zarazem duchowej przemiany wtajemniczanego człowieka (związanej z odsłonięciem jego wewnętrznej natury) jest zawsze miłość. To miłość zmusiła Demeter do wędrówki za Korą. To miłość karze wszystkim tęskniącym za czymś tajemnym, a odczuwanym jako coś, co kiedyś było ich, a co utracili (kiedyś tam, nie wiadomo kiedy), szukać tego czegoś. I znajdują

[34] Mit o Demeter i Korze uzmysławia, że do pełni boskości prowadzi miłość (tak jak samą Demeter). Miłość odkrywa w człowieku to, co boskie. Dzięki miłości człowiek wprowadza w swoje życie wymiar nadprzyrodzony. Najprościej rzecz ujmując, miłość pozwala odczuć człowiekowi, że jest w nim coś nadprzyrodzonego. Pozwala mu ujrzeć własne życie i cały świat w perspektywie nadprzyrodzonej.

to, jeśli tylko odnajdą w sobie miłość, uświadamiając dzięki temu, że to właśnie miłość jest tym, czego szukali. Doświadczając tej miłości, doświadczają najprawdziwszej boskości. Zarazem uzmysławiają sobie starą prawdę, że tyle jest boga w nich (i w świecie), ile jest w nich miłości. Widać zatem, że to miłość stanowi, jeśli tak można powiedzieć, największą tajemnicę ludzkiej natury i ludzkiego życia, a zarazem powołanie.

Pamiętamy, że Apulejusz był wtajemniczony w różne misteria. Zatrzymajmy się na chwilę na tych ostatnich, na wtajemniczeniach misteryjnych. Sednem tych wtajemniczeń było duchowe doświadczenie boskości, najogólniej mówiąc, przeżycie nadprzyrodzoności istniejącej gdzieś w świecie, czy raczej poza „tym światem", oraz w samym człowieku, choć poza jego widzialną cielesnością. Wtajemniczany dotykał nadprzyrodzoności i uświadamiał sobie, że nosi w sobie cząstkę nadprzyrodzoności (boskości), ukrytą pod grubą powłoką materialnego ciała, którą musi ożywić i wyzwolić. Uzmysławiał sobie zarazem, iż drogą do tego wyzwolenia jest zawsze miłość.

Można powiedzieć, że wtajemniczenia misteryjne objawiają istotę miłości. Miłość jest tym, co kieruje człowieka na świat pozamaterialny i pozazmysłowy, a jednocześnie budzi w nim samym i wyzwala coś, co jest niematerialne i niezmysłowe (choć może objawiać się zmysłowo, czy raczej jakby zmysłowo, tak jak w przypadku niezwykłego piękna Psyche). Miłość, jak pokazuje baśń o Erosie i Psyche, ma w sobie moc, dzięki której zdolna jest pokonać wszelkie przeszkody, i w ogóle wszelkie zło, zwłaszcza to, które rodzą ludzkie namiętności i żądze. Miłość ma w sobie coś boskiego, i współgra z tą miłością, która jest prawem natury. W baśni ujawnia to się w tym, że Psyche w pracach pomagają różne stworzenia i siły natury.

Jak powiedziano wyżej, także w filozofii Apulejusza miłość ma wymiar boski. Zaczyna się zawsze od boskiego natchnienia i w ostateczności prowadzi do boga. Oczywiście dotyczy to tylko tej „prawdziwej" miłości. Miłość czysto zmysłowa, którą Apulejusz, za Platonem, nazywał „zwierzęcą", w ogóle nie zasługuje, jego zdaniem, na miano miłości. Jest zwykłą żądzą, w której nie ma nic z delikatnej i czułej namiętności cechującej prawdziwą miłość, a wprost przeciwnie jest wręcz zła i odrażająca. Rodzi się ona bez ingerencji Erosa i miewa zwykle katastrofalne dla ludzi skutki. Związki oparte na takiej, pozbawionej boskiego natchnienia, żądzy są równie złe i odrażające jak ona sama[35]. Tak właśnie wyglądały owe związki między ludźmi w świecie, gdy zabrakło w nim Erosa, kiedy ten leczył swoje rany w domu swojej matki. Tak to przedstawia w baśni mewa Afrodycie. Natomiast miłość, którą zsyła Eros, jest zawsze czuła i delikatna. I taka też jest namiętność erotyczna z nią związana, wolna od jakiejkolwiek przemocy i zła, bo obecny w niej jest sam bóg, który wraz z natchnieniem, czarem, który zsyła na ludzi, udziela im samego siebie.

Prawdziwa miłość ma zawsze coś boskiego w sobie, jest delikatna i czuła, jak sam bóg. I stąd też pochodzi jej siła. Dlatego zdolna jest ona pokonać

[35] Por. Apuleius, *De dogmate Platonis* II 14, 239. Zob. tenże, *Metamorphoses* V 28.

wszystko, nawet śmierć. Pierwszym przykładem (archetypem) takiej miłości była miłość Orfeusza, który kochał Eurydykę nawet wtedy, gdy nie mógł jej wyprowadzić z Hadesu (skutkiem ciekawości, i podobnie było z Psyche w baśni Apulejusza). Co więcej kochał ją jeszcze bardziej i jeszcze czyściej, bo duchowo. Miłość wzniosła go na wyżyny boskości i uczyniła bogiem, podobnie jak Eurydykę. Według pewnego mitu, Orfeusz i Eurydyka zaślubili się ponownie, ale już jako bogowie. Miłość wyniosła ich oboje do boskości, ale tylko dlatego, że sama była boska. Po czym można było poznać, że była boska? Otóż po tym, że przezwyciężyła i przeżyła wszystko, nawet śmierć. I jeszcze po czymś. Otóż taka miłość zgrywa się zawsze, rezonuje z tą miłością, która jest prawem natury. Widać to było po tym, że gdy Orfeusz grał czy śpiewał, słuchały go wszystkie stworzenia, cała natura wsłuchiwała się w jego pieśń, a właściwie – w jego miłość, którą wyśpiewał w tej pieśni, a była to ta sama miłość, którą żyje cała natura. Powiedzmy jeszcze dobitniej – miłość jest bogiem, tym prawdziwym, nie tym, którego czci się na ołtarzach, i który żądny jest ludzkich ofiar, a często łaknie krwi. Powtórzmy jeszcze raz: miłość jest bogiem, jest jedynym bogiem. Reszta bogów – to tylko fantomy, cienie ludzkich żądz i namiętności.

Baśń o Erosie i Psyche równie wyraźnie to pokazuje. Pokazuje w pierwszym rzędzie, że miłość jest bogiem (Eros jest bogiem). Uwidacznia zarazem, że taka boska miłość jest zawsze piękna i wyzwala w człowieku ukryte piękno, ale piękno inne, niż to zwyczajne, z jakim ludzie się zwykle spotykają. Wyzwala piękno, jakim emanowała właśnie Psyche z baśni Apulejusza, piękno – jak jest wyraźnie powiedziane w baśni – niewyrażalne[36]. Psyche była bardzo urodziwa. Jednak jej piękna żaden człowiek nie był w stanie ani uchwycić w słowach, ani wyrazić, choć go doświadczał. Doświadczał go niby

[36] To sugeruje, że mamy do czynienia z czymś niezwykłym, co przekracza zwykłe baśnie – niewyrażalność jest cechą boskości. Takie określenie urody na pozór zwykłej dziewczyny może sugerować, że mamy do czynienia z pięknem innej natury, aniżeli piękno ludzkie. Przeczuwamy, że chodzi tu o piękno natury duchowej, które choć ujawnia się poprzez fizyczną urodę i wdzięk, jest jednak innej natury, bo w przeciwnym przypadku dałoby się wyrazić, w taki czy w inny sposób, w słowach. Poza tym, budziłoby ono uczucia natury zmysłowej, a nic takiego się nie działo. Zamiast tego, uroda Psyche budziła w ludziach nabożną cześć. Oglądanie piękna Psyche jest, jak można się domyślać, przeżyciem nie tylko estetycznym, lecz także i przede wszystkim duchowym. Poruszało w ludziach nie tylko wrażliwość estetyczną, lecz przede wszystkim duchową, a więc czułość na to, co nadprzyrodzone. Ludzie dostrzegali w niej coś boskiego. Fizyczna uroda Psyche jest przejawem jej piękna duchowego i moralnego, ale jednak potencjalnego (czyli jeszcze nie w pełni rozwiniętego), które powinna w sobie zrealizować czy zaktualizować, a drogą do tego jest miłość „racjonalna", która nie ulega podszeptom namiętności czy tylko ciekawości, i nie daje się zwieść. Psyche przyjmuje składane jej hołdy. To znak, że jej wrażliwość duchowa (i boskość) jeszcze nie jest w pełni rozwinięta. Boskość, czyli pełne, dojrzałe człowieczeństwo ciągle jest jej zadaniem do spełnienia. I stąd jej późniejsze uleganie zgubnej ciekawości, a nawet zmysłowej namiętności erotycznej (na widok Kupidyna), choć usprawiedliwia ją to, że sam boski Eros też uległ wcześniej żądzy, co nie jest bez znaczenia. Zdaje się bowiem świadczyć, że i on jest jeszcze niedojrzały w swej boskości i również musi jeszcze ową boskość w sobie rozwijać.

za pośrednictwem zmysłów, ale jednak nie było to tylko doznanie zmysłowe. Przypomnijmy, że niewyrażalność jest cechą, która znamionuje boskość. Już to sugeruje, że w pięknie Psyche jest coś niezwykłego, coś, co nie podlega kanonom urody ziemskiej. Jej nadzwyczajna uroda, piękno, nie budzi zmysłów, budzi coś, co jest poza tymi zmysłami, i wyzwala uczucia zupełnie innej natury, niż te, które zdolne są wzbudzić jakiekolwiek wartości zmysłowe. Ludzie składali Psyche wyrazy uwielbienia, i padali przed nią na kolana, bo budziła w nich to, co w nich samych było najszlachetniejsze i najwznioślejsze. Oglądając jej piękno (niby fizyczne, a w istocie chyba jednak nie fizyczne, lecz duchowe) doświadczali w tym (niby fizycznym) pięknie tajemnicy piękna ludzkiej natury – prawdziwej ludzkiej natury, nie tej materialnej i zmysłowej. Gdyby nadzwyczajna uroda Psyche była tylko wyrazem materialnej i zmysłowej natury, to budziłaby zmysłowe pożądanie, a nie budziła.

3. Historia Psyche jako parabola dziejów ludzkiej duszy. Historia Psyche, widziana w perspektywie filozofii Apulejusza, może być pojmowana jako swego rodzaju parabola dziejów ludzkiej duszy, i to nie tylko dlatego, że tak mogłoby wskazywać imię Psyche (skądinąd wiadomo, iż było to dość pospolite imię w Grecji, podobnie jak imię Erosa).

Od początku widać, że w Psyche jest coś niezwykłego, nieziemskiego. Jest w niej coś prawdziwie boskiego, co uwidacznia się wprawdzie poprzez zmysłowe piękno, należy jednak do innego świata, nieziemskiego, nadprzyrodzonego, a więc boskiego. Niebawem okaże się, że owa boskość Psyche nie jest jednak w pełni zaktualizowana. Wymaga niejako wypełnienia. Psyche reprezentuje szlachetny, duchowy aspekt ludzkiej natury, który jednak nie jest jeszcze w pełni ukształtowany i zrealizowany.

Najkrócej przesłanie baśni można wyrazić następująco: Psyche reprezentuje boski, nadprzyrodzony aspekt ludzkiej natury. Jej historia to w istocie rzeczy alegoria życia człowieka, który poszukuje swojego spełnienia, a zarazem usiłuje jakoś zgłębić tajemnicę swojej ludzkiej natury, czując, że jedyną drogą, która może dowieść go do tego celu, jest miłość.

Jak wiadomo tego rodzaju mity i baśnie są wielowarstwowe i można je rozmaicie odczytywać. Różne jej postaci mogą wyrażać tylko różne warstwy i aspekty tej samej natury. Psyche bez wątpienia wyraża to, co w człowieku najszlachetniejsze. Uosabia jego tęsknoty do piękna, wieczności, boskości i nadprzyrodzoności. Ale nie tylko ona reprezentuje tu człowieka i jego złożoną i po trosze okaleczoną naturę. W baśni występują jeszcze dwie siostry Psyche, które również są bardzo urodziwe, ale urodą właściwą dla czysto zmysłowej natury. Można się nawet domyślać, iż ta uroda jest przejawem ich bujnej, zmysłowej natury, skłonnej do egoizmu, zawiści i, jak się okazało, do wszelkiej zbrodni. Na planie antropologii platońskiej, reprezentują one te sfery duszy ludzkiej i ludzkiej natury, które wiążą człowieka ze światem zwierzęcym. Wkrótce te cechy objawią się w najgorszy sposób, by w końcu zawieść obie

siostry w przepaść. Psyche swoją wędrówkę w poszukiwaniu Erosa będzie musiała zacząć od ostatecznej rozprawy z siostrami. Będzie musiała sprawić, żeby ostatecznie zniknęły z jej życia. W ten sposób oczyści się ze zmysłowości, co jest koniecznym warunkiem tego, by jej miłość mogła wspiąć się na poziom czysto duchowy.

Sama Psyche również jest jeszcze duchowo niedoskonała, co przejawia się głównie w jej niepohamowanej ciekawości i łatwowierności wobec sióstr. Jednym słowem, Psyche jest jeszcze niedojrzała duchowo. Dojrzałość wymaga hartu, a ten wypracowuje się w trudzie. Ciekawość doprowadzi ją w końcu do dramatycznego stanu, który ujawnił, że była jednak jeszcze pogrążona w zmysłowości. Jak się okaże, było to chyba jednak, w sumie, potrzebne, bo bez tego Psyche nie stałaby się tym, kim się stała, a w każdym razie nie osiągnęłaby pełnej dojrzałości w swej miłości.

Nietrudno się domyśleć, że wiele wątków z baśni ma znaczenie wyłącznie fabularne i zapewne nie ma ukrytych sensów. Te jednak, które wiążą się z samą Psyche bezpośrednio, są, jak się wydaje, ważne. I tak wypada je potraktować. Przyjrzyjmy się pod tym kontem historii Psyche i Erosa.

Do utraty męża doprowadza przede wszystkim Psyche jej ciekawość. Nie chce się zadowolić samą świadomością tajemnicy natury swego męża (tajemnicą jego boskości). Chce ją rozszyfrować, ale bardzo prostymi środkami, i do tego jeszcze nakłoniona przez swe zmysłowe, zawistne siostry. Widać, że jej miłość nie jest jeszcze dojrzała, a zrozumienie natury człowieka i ludzkiej egzystencji (w tym, co naprawdę jest w niej istotne) przychodzi wraz z dojrzałą miłością. Wraz z dojrzałą miłością przychodzi też zrozumienie sensu ludzkiej egzystencji i związanego z tym powołania do boskości, której istotę stanowi miłość. Dojrzałość jest jednak efektem żmudnego wysiłku, przede wszystkim duchowego i moralnego. Przede wszystkim jest ona owocem dojrzałej miłości. Ta zaś jest wtedy dojrzała, gdy łączy się z wrażliwością duchową i moralną. Fundamentem dojrzałej miłości jest zawsze wrażliwość duchowa i moralna, która sprawia, że człowiek nie ulega żadnym fałszywym wartościom i nie daje się im omamić. Kieruje się on miłością, która (jak pokazuje baśń) zdolna jest przezwyciężyć wszystkie przeszkody, również w nim samym, i czyni go w ten sposób prawdziwie wolnym. Okazuje się tym samym, że źródłem prawdziwej wolności jest miłość. Człowiek kierujący się miłością jest wolny, a w każdym razie nie jest niewolnikiem żadnych żądz i „ziemskich" ambicji.

Domyślamy się, że Eros, przy całej polimorficzności tej postaci w baśni Apulejusza również reprezentuje jakiś aspekt ludzkiej natury. Można powiedzieć, że wyraża jej najgłębszą tajemnicę, którą jest boskość, ale boskość pojęta jako zadanie do zrealizowania, a nie do oglądania i to ciekawskimi oczyma ciała. By poznać najgłębszą tajemnicę ludzkiej natury i ludzkiej egzystencji nie wystarczy zwykła ciekawość. Tajemnica ta bowiem otwiera się tylko przed zakochanym, ale zakochanym prawdziwie. Kto kocha nie pyta o sens ludzkiej egzystencji, bo odczuwa go swym sercem. Przypomnijmy: kto kocha, wiąże się

z samym bogiem, który jest tą miłością. Dostępuje tym samym swego rodzaju wtajemniczenia w boskość, które rozwiązuje największą tajemnicę ludzkiego życia. Baśń sugeruje dość wyraźnie, że prawdziwe wtajemniczenie w boskość może sprawić tylko miłość. I Psyche to oczywiście osiągnie. Jej miłość dojrzeje. W jej historii, zwłaszcza w jej zmaganiach z zazdrosną i urażoną matką Erosa, ale również z siostrami, odbija się proces jej duchowego dojrzewania.

Afrodyta to znowu, jak Eros, postać polimorficzna i wieloaspektowa, ale dla zrozumienia samej Psyche nie najważniejsza. Można rzec, że uosabia namiętność erotyczną, z jej ambicjami i niebezpieczeństwami, które należy przezwyciężyć i pokonać.

Warto zwrócić uwagę na to, jak dojrzewała miłość Psyche i ona sama. Widać to zwłaszcza, jak powiedziano, w jej zmaganiach z siostrami i z Wenerą. Najciekawsze i znaczące wydaje się w tym to, że Psyche pomagają różne siły natury (które w baśni uosabiają mrówki, wieża, trzcina i orzeł). Ratują ją z chwilowego załamania i pomagają w wykonaniu zadań, które bez ich pomocy nie mogłyby być wykonane. Domyślamy się, że reprezentują one moce natury rządzącej się prawem miłości. Można rzec, że miłość Psyche rezonuje z tą miłością, która jest powszechnym prawem natury. Za tym kryje się intuicja, że miłość jest naturalnym stanem ludzkiej duszy. W miłości odnajduje ona swoje spełnienie, także w sensie nadprzyrodzonym. Miłość uruchamia duchowe energie w człowieku, i jego samego prowadzi do boskości i do wieczności, do której w swej istocie jest powołany.

Historia Psyche i jej zmagania z Afrodytą to alegoria dojrzewania jej miłości. Początek tej drogi, która wiedzie do tej dojrzałości, stanowi radykalne odrzucenie wszelkich form mrocznych żądz i namiętności (w baśni symbolizują je przede wszystkim siostry Psyche, ale również Afrodyta). Dalsze etapy to wznoszenie się tej miłości na poziom duchowy.

THE TALE OF CUPID AND PSYCHE BY LUCIUS APULEIUS MADAURENSIS. THE SPIRITUAL ASPECTS OF THE TALE

(Summary)

This work will discuss the eponymous tale of „Cupid and Psyche", originally written as a part of Lucius Apuleius Madaurensis' „Metamorphoses". The tale's main thread, the motif of Psyche making an effort to reclaim Cupid's lost affection, is depicted through the means of mysteriosophic context of Apuleius' philosophy, as well as his theory on love. The work will draw upon the characteristic motifs of the ancient sacred mysteries, thus suggesting that the story of Psyche's trials and tribulations is somewhat an allegory of the spiritual development of man, who searches for love to find the meaning of his life and the fulfillment of his spiritual yearning for the eternal and the divine.

Key words: Apuleius, Cupid and Psyche, Metamorphoses, ancient mysteries, mysteriosophy, Middle Platonism.

Słowa kluczowe: Apulejusz, Eros i Psyche, Metamorfozy, starożytne misteria, misteriozofia, średni platonizm.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Apuleius, *Apologia*, ed. P. Vallette, w: Apulée, *Apologie. Florides*, Paris 1924, 1-123, tłum. J. Sękowski: Apulejusz, *Apologia, czyli w obronie własnej księga o magii*, Warszawa 1975.

Apuleius, *De dogmate Platonis*, ed. P. Thomas, w: Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*, vol. 3: *Libri de philosophia*, Leipzig 1908, 82-134.

Apuleius, *Metamorphoses*, ed. R. Helm: Apulei Platonici Madaurensis *Opera Quae Supersunt*, vol. 1: *Metamorphoseon libri XI*, Lipsiae 1955, tłum. E. Jędrkiewicz: Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł*, Warszawa 1976.

Plato, *Opera*, vol. 1-5, ed. J. Burnet, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii 1900-1907.

Opracowania

Barra G. – Pannuti U., *Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio*, „Annali della Facolta di lettere e Filosofia dell' Universita di Napoli" 10 (1962-1963) 81-141.

Berthold F., *Die religiösen Anschauungen des Apuleius* , Bonn 1925.

Bertozzi A., *La posizione filosofica di Apuleio*, „Sophia" 17 (1949) 238-245.

De Maria U., *La favola di Amore e Psiche nella letteratura e nell'arte italiana*, Bologna 1899.

Hoevels F.E., *Märchen und Magie in den Metamorphosen des Apuleius von Madaura*, Amsterdam 1979.

Kenney E.J., *Cupid and Psyche*, Cambridge 1990.

Mantenero T., *Amore e Psiche. Struttura di una fiaba di magia*, Genova 1973.

Mantenero T., *Enciclopedismo e misteriosofia in Apuleio*, „Quaderni del Teatro Stabile di Torino" 20 (1970) 63-111.

Merkelbach R., *Roman und Mysterium in der Antike*, München 1962.

Moreschini C., *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978.

Moreschini C., *Il mito di Amore e Psiche in Apuleio*, Napoli 1994.

Paratore E., *La novella in Apuleio*, Messina 1942.

Reitzenstein R., *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius*, Leipzig – Berlin 1912.

Schaller G., *De fabula apuleiana quae est de Psyche et Cupidine*, Lipsiae 1901.

Swahn J.O., *The Tale of Cupid and Psyche*, Lund 1955.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Daniel PRÓCHNIAK*

KOŚCIÓŁ *SURB SARGIS* W TEKOR W ARMENII. MIĘDZY PERSJĄ A BIZANCJUM

Niewielka miejscowość Tekor, pojawiająca się na niektórych mapach również pod nazwą Digor, leży obecnie na wschodnich rubieżach Turcji, w wilajecie Kars, nieopodal rzeki Achurian, która wyznacza granicę z Republiką Armenii. W starożytności i w okresie średniowiecza tereny te stanowiły centrum historycznych i etnicznych ziem armeńskich. Rozciągała się tu prowincja Szirak, szczególnie aktywna od połowy IX do końca XI w., a więc w czasach Królestwa Bagratydów, którego stolicą było wielkie miasto Ani, oddalone od Tekor o kilkanaście kilometrów w kierunku północno-wschodnim.

Kościół *Surb Sargis* (św. Sergiusza) jest dzisiaj kompletną ruiną. Zanim uległ sukcesywnej destrukcji zapoczątkowanej przez trzęsienie ziemi w 1911 r. został poddany dosyć gruntownym badaniom, które pozwoliły dostrzec w nim jedną z najważniejszych budowli z epoki wczesnochrześcijańskiej. O wyjątkowym znaczeniu obiektu decyduje kilka przyczyn. Przede wszystkim świątynia odznaczała się oryginalnym układem przestrzennym, podporządkowanym kopule – czy raczej konstrukcji o charakterze kopułowym – ponad centralnym przęsłem. Dla jej posadowienia zastosowano ciekawe rozwiązanie techniczne, wprawdzie jeszcze niedoskonałe, niewątpliwie jednak nowatorskie. Ponadto – kościół jest precyzyjnie datowany, co wśród ówczesnych budowli armeńskich należy do rzadkości. Dzięki temu w wielu wypadkach mógł służyć jako punkt odniesienia przy datowaniu innych obiektów.

Jednak wyjątkowego znaczenia kościoła w Tekor nie można – moim zdaniem – zamknąć w obrębie dziedzictwa architektonicznego samej tylko Armenii. Uważam, że budowla jest jednym z najlepszych, a przy tym jednym z najwcześniejszych ogniw w procesie wykształcania się krzyżowo-kopułowego układu świątyń, który zdominował architekturę sakralną całej wschodniej części *Orbis Christianus*. Z inżynieryjnego punkty widzenia krzyżowo-kopułowy typ kościoła był realizacją ambitną. Tym samym przysparzał poważnych trudności. Obecnie w badaniach naukowych panuje w zasadzie zgodność, że znaczny wkład w rozwiązywaniu tych problemów miały inspiracje, które napływały na obszary chrześcijańskie z krajów ościennych,

* Dr Daniel Próchniak – były pracownik Instytutu Historii Sztuki na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: proch953@gmail.com.

konkretnie z Persji. W osmozie tej Armenia odegrała rolę szczególną jako teren tranzytowy. Szybko i na trwałe schrystianizowana, wcześniej jednak przez wieki silnie związana z perską tradycją cywilizacyjną, czerpała z partyjskiego i sasanidzkiego dorobku budowlanego, by przyswojone rozwiązania przekazać sąsiadom, budowniczym gruzińskim, a zwłaszcza bizantyńskim.

1. Stan badań nad obiektem początkuje dwutomowa praca Charlesa Texiera, wydana w Paryżu w latach 1842-1852[1]. Ta typowa dla ówczesnego charakteru badań publikacja – na poły podróżnicza, na poły naukowa – dziś posiada przede wszystkim wartość ikonograficzną. Oprócz krótkiego opisu kościoła[2], znalazła się w niej grawiura przedstawiająca wygląd budowli około połowy XIX w. (il. 1) oraz kilka starannie wykonanych rysunków ukazujących m.in. architektoniczne przekroje i detale. W niektórych szczegółach ilustracje te nie były jednak zgodne ze stanem faktycznym, czego dowiodły prace przeprowadzone pod koniec XIX i w pierwszych latach XX stulecia przez Torosa Toramanjan[3], pioniera profesjonalnych już badań nad architekturą armeńską. Wykonał on pomiary kościoła oraz przedstawił analizę faz konstrukcyjnych, połączoną ze śmiałą interpretacją najwcześniejszej fazy budowli jako świątyni pogańskiej. Oczywiście nie wszystkie ustalenia Toramanjana wytrzymały próbę czasu, mimo to publikacja nadal posiada dużą wartość faktograficzną. Autor był bowiem jedynym uczonym, któremu dane było przeprowadzenie badań przed wspomnianym trzęsieniem ziemi, w czasach, w których kościół znajdował się nie tylko w dobrym stanie, ale służył nadal celom liturgicznym (il. 2). Siłą rzeczy zebrane wówczas informacje stały się podstawą w dalszych pracach nad obiektem.

Spośród współczesnych Toramanjanowi wymienić należy jeszcze dwóch uczonych. Nikołaj Marr[4] skoncentrował się głównie na datowaniu kościoła oraz podjął problem jego wezwania. Będąc orientalistą, architekturze poświęcił jednak niewiele uwagi. Natomiast Josef Strzygowski[5] przedstawił syntezę ówczesnej wiedzy na temat obiektu w oparciu o poglądy Toramanjana, jak również, powołując się na wspomnianą pracę Marra, analizę i interpretację inskrypcji w portalu zachodnim oraz problemy związane z przekształceniem kościoła w budowlę kopułową. Warto dodać, że Strzygowski był ostatnim badaczem, który w trakcie swych bliskowschodnich podróży ujrzał kościół

[1] Ch.F.M. Texier, *Description de l'Arménie, de la Perse et de la Mésopotamie. Géographie, géologie, monuments anciens et modernes*, I-II, Paris 1842-1852.

[2] Por. tamże, I, s. 120n.

[3] Por. T. Toramanjan, *Nyut'er Hayakakan čartarapetut'yan patmut'yan* (*Materiały do historii architektury Armenii*; w j. armeńskim), I, Erevan 1942, 185-220, podaję za: A. Khatchatrian, *Architecture arménienne du IVe au VIe siècle*, Paris 1971, 48.

[4] Por. Н.Я. Марр, *К датировке ктиторской надписи Текорского храма*, „Христянский Восток" 3 (1914) 56-71.

[5] Por. J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, I, Wien 1918, 39-41, 335-341 i 370n.

w Tekor w postaci wprawdzie już zrujnowanej, pozwalającej jednak na odtworzenie struktury przestrzennej, poznanie rozwiązań technicznych i dekoracji architektonicznej. Świadczą o tym liczne rysunki i fotografie w jego monumentalnym *Die Baukunst der Armenier und Europa*, wydanym w Wiedniu w 1918 r. (il. 3). Stan taki przetrwał do ok. połowy XX stulecia[6]. Późniejsi badacze mogli oglądać jedynie mało czytelne ruiny[7].

Okres badań po II wojnie światowej rozpoczyna praca z 1946 r. (II wydanie poprawione ukazało się w roku 1961), autorstwa Nikołaja Tokarskiego[8], który jedynie skrótowo przedstawił ustalenia poprzedników. Istotny wkład w studia nad obiektem wniosły dopiero dwie nowsze publikacje – Armena Khatchatriana z 1971 r.[9] i Francesco Gandolfo z roku 1982[10].

2. Źródła pisane związane z kościołem sprowadzają się do licznych inskrypcji wyrytych w różnych epokach w różnych miejscach budowli. M.in. cztery napisy zachowały się w portalu zachodnim (il. 4). Trzy spośród nich – pochodzące z początku IX w. – wypełniały pole tympanonu, informując o zniesieniu podatków i uwolnieniu poddanych przez władców bagratydzkich, ich treść jest zatem dla nas drugorzędna. Szczególną wartość przedstawiała natomiast czwarta, pięciowersowa inskrypcja umieszczona na belce nadproża. Miała ona ciekawą, wręcz zagadkową formę – litery w poszczególnych linijkach różniły się wielkością, a ponadto należało ją czytać w odwrotnej kolejności, to znaczy poczynając od wersu najniższego ku górze. Treść inskrypcji jest następująca:

1. (5) Sahak Kamsarakan zbudował to martyrium
2. (4) świętego Sargisa
3. (3) dla zapewnienia łaski dla siebie, dla swojej rodziny, dla żony, synów, przyjaciół, braci
4. (2) a miejsce to ofiarował/ufundował Hovhan, katolikos Armeńczyków i Hovhan
5. (1) biskup i Taron, przełożony klasztoru i Manan zarządca i Uran, który…[11].

W tym miejscu napis się urywa. Jak widzimy inskrypcja nie zawierała żadnej daty, dlatego w celu czasowego jej przyporządkowania konieczne jest zidentyfikowanie wymienionych postaci.

---

[6] Por. P. Cuneo, *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, I, Roma 1988, 642-664.

[7] Por. N. Thierry – M. Thierry, *Notes sur des monuments arméniens en Turquie (1964)*, REArm NS 2 (1965) 171.

[8] Por. Н. Токарский, *Архитектура древней Армении*, Ереван 1961, 82n.

[9] Por. Khatchatrian, *Architecture arménienne*, s. 48-53.

[10] Por. F. Gandolfo, *Le basiliche armene IV-VII secolo*, Studi di Architettura Medioevale Armena 5, Roma 1982, 20-27.

[11] Cyt. za: A. Khatchatrian, *Inscriptions et histoire des églises arméniennes*, Ricerca sull'architettura armena 8, Milano 1974, 89, tłum. własne.

Łazarz z Farpi, opisując w *Patmut'iwn Hayoc'* wydarzenia 2. poł. V w., wspomina o trzech braciach z rodu Kamsarakanów (71), a w innym miejscu o trzech Kamsarakanach, synach Arszawira (73)[12]. W jeszcze innych fragmentach znajdujemy ich imiona: Nerseh, książę Sziraku, Hrahad (59) oraz Sahak (76)[13]. Pamiętając, że Tekor leży właśnie w Sziraku, możemy przyjąć, że wymienieni w inskrypcji fundator i jego bracia to Sahak, Nerseh i Hrahad Kamsarakanowie z przekazu Łazarza, bardzo aktywni uczestnicy walk niepodległościowych przeciw Persji prowadzonych w początkach 80-tych lat V w. Łazarz wspomina także dwukrotnie (59 i 85)[14] Hovhanesa z rodu Mandakunich, współczesnego tym wydarzeniom, który był katolikosem Armenii w latach 478-504[15]. A zatem możemy przyjąć z dużym prawdopodobieństwem, że fundacja kościoła przez Sahaka Mamsarakana miała miejsce w ostatniej ćwierci V w., najdalej w pierwszych latach VI stulecia.

3. Architektura. W postaci znanej z przełomu XIX i XX w. kościół *Surb Sargis* stał na wysokiej, 9-stopniowej krepidomie, dokładnie odpowiadającej w swym obrysie kształtowi wszystkich elementów tworzących jego bryłę (il. 5). Zasadniczy korpus składał się z trzech naw podzielonych na trzy przęsła dwiema parami filarów. Nawę główną, zdecydowanie szerszą od bocznych, zamykała od wschodu głęboka, podkowiasta w planie absyda, prawie całkowicie ukryta w masywie murów. Było to zgodne z wczesnochrześcijańską, a także późniejszą, armeńską tradycją budowlaną[16]. Od strony zewnętrznej absydę akcentował jedynie stosunkowo płaski, trójboczny ryzalit. Absydę flankowały dwa wąskie, prostokątne pomieszczenia, skomunikowane z nawami bocznymi i zdecydowanie występujące ku północy i południowi w stosunku do lica bocznych elewacji korpusu. Pomieszczenie północne posiadało niewielką podkowiasta eksedrę, otwartą arkadowo w kierunku zachodnim (il. 6). Niektórzy badacze wskazują na baptyzmalną jej funkcję, co wydaje mi się wątpliwe. Szerokość ukształtowanej w ten sposób części wschodniej kościoła pokrywała się dokładnie z szerokością najwyższego stopnia krepidomy, czego nie można powiedzieć o pozostałych częściach budowli, znacznie cofniętych w stosunku do krawędzi stylobatu. Pozwoliło to na wzniesienie trzech portyków obiegających korpus kościoła od północy, zachodu i południa. Wskazują na to liczne pilastry i kolumny uwięzłe w licach ścian. Wysokość tych podpór dochodziła do około 2/3 wysokości wieńca murów, z czego możemy

[12] Por. w przekładzie francuskim: Lazare de Pharbe, *Historie de l'Arménie*, trad. S. Ghésarian, w: *Collection des Historiens ancient et morernes de l'Arménie*, publiée par V. Langlois, II, Paris, 1869, 348 i 351n.

[13] Por. tamże, s. 329 i 365.

[14] Por. tamże.

[15] Por. R. Grousset, *L'Histoire de l'Arménie des origins jusqu'à 1071*, Paris 1947, 217.

[16] Szerzej na temat absyd w architekturze armeńskiej por. D. Próchniak, *Wczesnochrześcijański kościół Surb Połos-Petros w Zovuni w Armenii. Problem genezy kościoła w typie sali kopułowej*, RH 51 (2003) z. 4, 214.

wnioskować, że nie służyły one wyłącznie do artykulacji powierzchni, lecz podtrzymywały przekrycie bocznych portyków.

Nad przęsłem centralnym zastosowano rozwiązanie przypominające swą ideą i kształtem kopułę, jednak ze względów konstrukcyjnych rzeczywistą kopułą nie będące. Poświęcę mu więcej uwagi w dalszej części.

Do wnętrza prowadziły cztery wejścia, po jednym od zachodu i południa oraz dwoje drzwi od północy. Północną ścianę kościoła wyróżnia poza tym bogatsza dekoracja architektoniczna. Składały się na nią kolumny uwięzłe (na pozostałych elewacjach zastosowano pilastry) oraz dwa bogato dekorowane plastycznie portale ujmujące wejścia. Z dwóch pozostałych wejść portalem ujęto jedynie drzwi zachodnie (il. 4). Wnętrze oświetlały rozmieszczone na trzech poziomach liczne okna różnej wielkości, wszystkie zamknięte od góry półkolistymi lub podkowiastymi łukami.

4. Dekoracja architektoniczna. Bogata, jak na tradycję armeńską, reliefowa dekoracja architektoniczna skoncentrowana była głównie na zewnątrz kościoła, na elewacjach, w portalach oraz na kapitelach i bazach podpór. Szczegółowe jej omówienie nie jest konieczne dla tematu, ograniczę się zatem do stwierdzenia, że wśród motywów zdobniczych znalazły się – zastosowane głównie w kapitelach – liście akantu o różnym stopniu stylizacji, kombinacje torusów i trochilusów w bazach podpór i gzymsach oraz kilka wyobrażeń krzyża równoramiennego ujętego tondem. Poziomą artykulację zewnętrznych powierzchni ścian tworzyły dwa szerokie, trójpasmowe gzymsy o podobnym profilu. Dolny przebiegał w sposób ciągły ponad podporami portyków i okalał otwory okienne i archiwoltę początkującą wspomnianą wyżej eksedrę przy północnym aneksie. Drugim gzymsem obwiedziono wieniec murów oraz trzy frontony – w elewacji zachodniej oraz w środkowych przęsłach naw bocznych.

5. Interpretacja. Badania architektoniczne Toramanjana dowiodły jednoznacznie, że ówczesna postać budowli była efektem kilku faz konstrukcyjnych. Jesteśmy w stanie wyodrębnić je z dużym prawdopodobieństwem.

Odnotować należy przede wszystkim użycie dwojakiego rodzaju materiału. Dolną partię murów zachodniego, północnego i południowego wzniesiono z różowego tufu. W wyższych częściach użyto natomiast tufu żółtego[17]. Granica między tymi strefami przebiegała tuż nad archiwoltami najniżej położonych otworów okiennych. Tuf żółty posłużył także do wzniesienia wschodniej części kościoła – absydy i flankujących ją pomieszczeń bocznych oraz do utworzenia dodatkowej, pojedynczej warstwy kamieniarki, nałożonej na dolne partie ścian północnej, zachodniej i południowej, i niezwiązanej konstrukcyjnie z ich wątkiem. Warstwa ta sięgała do wysokości wtopionych w nią kolumn i pilastrów, i tworzyła wraz z nimi oparcie dla przekrycia portyków. Jej górny

[17] Por. Khatchatrian, *Architecture arménienne*, s. 51n.

kraniec pokrywał się ze wspomnianym wyżej szerokim gzymsem obiegającym elewacje północną, zachodnią i południową.

Osobny problem wiąże się z czterema filarami wewnątrz kościoła (il. 5). Ich nieregularny kształt powstał w wyniku przekształceń stwierdzonych przez Toramanjana[18] i przeanalizowanych przez Strzygowskiego[19]. Celem zmian było nadanie przęsłu centralnemu kwadratowego kształtu, niezbędnego do posadowienia konstrukcji kopułowej. Pierwotne przęsło miało kształt prostokątny, o czym świadczą dwie pary pilastrów na ścianach bocznych. Z ich rozmieszczenia wnioskować możemy, że także dwa pozostałe przęsła nawy głównej były prostokątami. Całkowicie nieznana pozostaje natomiast pierwotna forma wschodniego zakończenia budowli, z której nie zachowały się żadne ślady. Khatchatrian sugeruje istnienie w tym miejscu płytkiej, prostokątnej wnęki o szerokości równej nawie głównej (il. 7).

Różnice w materiale, niespójność konstrukcyjna między murami korpusu i portykami oraz przekształcenie filarów wskazują na dwa, a być może nawet trzy okresy w funkcjonowaniu budowli. Dopuszczają to wszyscy uczeni. Sekwencja wydarzeń mogła wyglądać następująco.

a) Faza I – świątynia pogańska. W Armenii zachowała się tylko jedno sanktuarium przedchrześcijańskie, świątynia w Garni, letniej rezydencji Arsacydów[20]. Jednak ten peripteros w typie rzymskim diametralnie odbiegał pod względem formy od innych sanktuariów, dostosowanych z pewnością do wymogów tamtejszej religii państwowej. Był nią mazdeizm z charakterystycznymi dlań obiektami kultu w postaci świątyń i ołtarzy ognia[21]. Ze źródeł historycznych wiemy, dlaczego żadna z tych budowli nie przetrwała we względnie pełnej postaci. W pierwszych dziesięcioleciach IV w., bezpośrednio po oficjalnej chrystianizacji, zostały zniszczone[22]. Nie znaczy to jednak, że nie zachowały się jakieś ich fragmenty. Taką pozostałością z czasów pogańskich mogła być krepidoma w Tekor. Ta wyjątkowo wysoka konstrukcja nie ma analogii w ówczesnej chrześcijańskiej architekturze armeńskiej. Zbliżoną wysokość osiągnęły jedynie 6-stopniowe podstawy bazyliki w Ereruk[23]

---

[18] Por. Toramanjan, *Nyut'er Hayakakan*, I, s. 198-200.

[19] Por. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier*, I, s. 337n.

[20] Por. A. Sahinian, *Noveaux matériaux concernant l'architecture des constructions antiques de Garni*, REArm NS 6 (1969), 181-200; D. Próchniak, *Przedchrześcijańska architektura sakralna Armenii. Próba rekonstrukcji w świetle źródeł materialnych i przekazów literackich*, RH 31 (1983) z. 4, 28-32.

[21] Na temat przedchrześcijańskich wierzeń Armeńczyków zob. m.in. A. Carrière, *Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne d'après Agathange et Moïse de Khorène*, Paris 1899, 11-15 i passim; N. Adontz, *Les vestiges d'un ancien culte en Arménie*, „Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves" 4 (1936) 511-515 i passim; Grousset, *L'Histoire de l'Arménie*, s. 117-120; J. Karst, *Mythologie arméno-caucasienne et hétito-asianique*, Strasbourg – Zurich 1948, 3-6 i 26-28; D.M. Lang, *Armenia kolebka cywilizacji*, tłum. T. Szafar, Warszawa 1975, 121-123.

[22] Szerzej por. Próchniak, *Przedchrześcijańska architektura sakralna Armenii*, s. 33n.

[23] Por. P. Paboudjian – A. Alpago-Novello, *La basilica di Ererouk*, Documenti di architettura armena 9, Milano 1977, 5n.

i kościoła jednonawowego w Tanahat[24]. W obu przypadkach zadecydowało o tym jednak ukształtowanie terenu, lekko nachylonego, w wyniku czego na niektórych odcinkach ilość stopni zredukowano. Kościół *Surb Sargis* zbudowano na całkowicie płaskim podłożu, wysokość podbudowy musiała więc być zamierzona. Na podobne sugestie pozwala również jej niemal kwadratowy kształt, zdecydowanie rzadki w armeńskiej architekturze, zdominowanej przez budowle o wyraźnie wydłużonych proporcjach[25]. W Tekor mogło zatem istnieć sanktuarium mazdejskie podobne do również kwadratowych w planie świątyń partyjskich – np. przy pałacu w Hatrze (II w.)[26], lub sasanidzkich – np. w Biszapur (III w.)[27]. Mógł tam też stać jedynie ołtarz ognia osłonięty charakterystycznym dla architektury perskiej czteropodporowym baldachimem w typie czachar-tak, znanym z zabytków w Neisar (II w.) i Rabat-i-Safid (pocz. III w.)[28]. Najprawdopodobniej konstrukcja tego rodzaju istniała w czasach przedchrześcijańskich także we wspomnianym, nieodległym mieście Ani[29].

b) Faza II – kościół bezkopułowy. Źródła historyczne informują wielokrotnie, że tereny i dobra sanktuariów pogańskich przekazywano w użytkowanie Kościołowi. W niektórych z tych miejsc powstały świątynie chrześcijańskie. Np. Zenob z Glag w *Patmut'iwn Taraun* pisze o wzniesieniu kościoła na miejscu świątyni Temedre, dodając przy tym, że zachowano proporcje pierwotnej budowli[30]. Tak mogło się zdarzyć również w Tekor. Przy wznoszeniu kościoła wykorzystano – co wydaje się z różnych względów całkowicie uzasadnione – monumentalną, wysoką krepidomę pogańską. Jej kwadratowy plan jest dobrym wytłumaczeniem dla wyjątkowo zwartego i krótkiego obrysu budowli. Pogański rodowód mogły też mieć wspomniane wyżej dolne fragmenty murów z różowego tufu. Kościół miałby układ trójnawowej i trójprzęsłowej bazyliki w typie orientalnym, a więc o nawach przesklepionych kolebkami[31]. Nic nie możemy powiedzieć o jego wschodnim zakończeniu. Nie mamy też żadnych podstaw umożliwiających precyzyjne datowanie. Terminem *ante quem non* jest rok 301, w którym nastąpiła chrystianizacja Armenii. Termin

[24] Por. Cuneo, *Architettura armena*, I, s. 406.

[25] Por. tenże, *Le basiliche paleocristiane armene*, „Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina" 20 (1973) 217-239.

[26] Por. R. Ghirshman, *Iran. Parthes et Sassanides*, Paris 1962, 36n.

[27] Por. E. Porada, *Ancient Iran*, London 1964, 198n; A.U. Pope, *Persian architecture*, London 1965, 57-61.

[28] Por. A. Godard , *L'art de l'Iran*, Paris 1962, 208n; Pope, *Persian architecture*, s. 50.

[29] Por. D. Próchniak, *O kapłanach i ołtarzach w późnoantycznej Armenii*, w: SymKaz 6, 2008, 67-73.

[30] Por. w przekładzie francuskim: Zénob de Glag, *Histoire de Daron*, trad. V. Langlois, w: *Collection des Historiens ancien et morernes de l'Arménie*, publiée par V. Langlois, I, Paris, 1867, 348.

[31] Na temat inny armeńskich bazylik w typie orientalnym por. D. Próchniak, *Wczesnochrześcijańskie kościoły bezkopułowe w Armenii. Główne cechy i ewolucja typologiczna układu architektoniczno-przestrzennego*, RH 39-40 (1991-1992) z. 4, 17-34.

post quem non – przełom V i VI stulecia – możemy wskazać w oparciu o analizę przytoczonej wyżej inskrypcji fundacyjnej.

c) Faza III – kościół kopułowy. Najważniejszym bezspornie zjawiskiem w kształtowaniu ostatecznego charakteru i cech architektury sakralnej wschodniego chrześcijaństwa była powolna dążność do centralizacji układu przestrzennego, podporządkowanego dominującej w bryle budowli kopule. W procesie tym ogniwem bardzo znaczącym jest – moim zdaniem – III faza kościoła w Tekor, w której nadano mu ostateczną, opisaną wyżej postać (il. 1, 2 i 6). Przypomnijmy – ukształtowano wówczas część wschodnią złożoną z absydy i bocznych pomieszczeń, dodano portyki wzdłuż trzech elewacji, a przede wszystkim wprowadzono konstrukcję o charakterze kopułowym, co – jak już wiemy – wymusiło przekształcenie czterech filarów. Główny problemem inżynieryjnym związanym z posadowieniem kolistej kopuły nad kwadratowym przęsłem jest redukcja naroży kwadratu, co odbywa się na dwa kanoniczne sposoby – albo za pomocą tromp, albo dzięki zastosowaniu pendentywów. Rozwiązaniem ewolucyjnie wcześniejszym i mniej doskonałym były trompy. I właśnie niewielkie, monolitowe trompy odnajdujemy w Tekor (il. 8). Przy ich pomocy kształt centralnego przęsła sprowadzono do oktogonu o bokach przemiennie dłuższych i krótszych. Powyżej umieszczono osiem nachylonych do środka kamiennych płyt w kształcie trapezu, mniejszych i większych. Zamocowano je na zmianę – raz dłuższą, raz krótszą podstawą ku górze. Ich wielkość dobrano w ten sposób, by górne krawędzie miały tę samą długość. W ten sposób powstała ośmioboczna nasada, na której umieszczono niewielką czaszę kopuły. Od strony zewnętrznej konstrukcję złożoną z trapezowych płyt ukryto w sześciennej obudowie (il. 2). Czasza kopuły mogła pierwotnie mieć, zgodnie z wczesnochrześcijańską, armeńską tradycją, poszycie z dachówek, mocowanych bezpośrednio na jej grzbiecie przy użyciu zaprawy[32]. Stożkowo-harmonijkowa forma dachu widoczna na fotografiach z początku XX w. jest niewątpliwie późniejsza. Dachy tego rodzaju pojawiły się w Armenii dopiero w IX stuleciu, przede wszystkim w budowlach fundowanych wówczas przez ród Pahlawunich[33]. Niewykluczone, że przeprowadzono wówczas w kościele jakieś prace restauracyjne. Zgadzałyby się one czasowo z wydarzeniami wymienionymi we wspomnianych inskrypcjach władców bagratydzkich.

Trompy w Tekor są jednym z najwcześniejszych przypadków użycia tego typu elementów w całym *Orbis christianus*. Uważam, że sytuują one architekturę Armenii w czołówce przemian prowadzących do ukonstytuowania się kościołów kopułowych. Potwierdzają to dwa inne – współczesne, lub

[32] Por. D. Próchniak, *Techniki budowlane w architekturze Armenii w okresie późnego antyku i wczesnego średniowiecza*, w: *Toruńskie studia o sztuce Orientu*, red. J. Malinowski – M. Wojtczak, II, Toruń 2005, 96-98.

[33] Por. P. Cuneo, *Le couvent de Marmašēn et l'école architecturale d'Ani*, REArm NS 23 (1992) 420; P. Donabédian, *L'École d'architecture d'Ani*, w: *Ani. Capitale de l'Arménie en l'an mil. Paris, Pavillon des Arts, 7.02.-13.05. 2001* (katalog wystawy), éd. R.H. Kévorkian, Paris 2001, 189n.

nieco późniejsze od Tekor – armeńskie przykłady: datowana między końcem V a przełomem VI/VII w. ostatnia faza jednonawowego kościoła *Surb Połos-Petros* w Zowuni na Wyżynie Ararackiej[34], a zwłaszcza mała budowla, być może kaplica grobowa, na cmentarzu w miejscowości Wochdżaberd, ok. 20 km na północ od Erewania, datowana na V/VI w.[35], której reszki odkrył Tokarski podczas wykopalisk w latach 1961-1962 (il. 9 i 10)[36]. Miała ona plan kwadratu z ukrytą w trójbocznej obudowie absydą od strony wschodniej. W jej ruinach odnaleziono dwie monolitowe trompy o lekko wklęsłej powierzchni czołowej (il. 11). Ze względu na niewielkie rozmiary całkowita redukcja naroży kwadratu, a tym samym utworzenie przy ich użyciu kolistej nasady kopuły okazało się niemożliwe. Pozwoliły natomiast na przekształcenie kwadratu w ośmiobok o wyraźnie zróżnicowanej długości boków i czterech zaokrąglonych narożach. Zamiast kopuły skonstruowano – jak uważa Tokarski – przekrycie złożone z ośmiu sferycznie wygiętych trójkątnych segmentów dwojakiej wielkości, które umocowano przemiennie w zależności od długości boków ośmiokąta, stanowiących ich podstawę (il. 12). Podobieństwo do konstrukcji kopułowej w Tekor wydaje się ewidentne.

***

W podsumowaniu chciałbym odwołać się do podtytułu niniejszego tekstu. Co łączy kościoła *Surb Sargis* z architekturą bizantyńską? Odpowiedź jest prosta – zarówno funkcja, jak i krzyżowo-kopułowa forma, mimo cech własnych tekorskiej budowli. Mam na myśli ukształtowanie części absydalnej i portyki wzdłuż elewacji. Natomiast związek z Persją tkwi w sferze technicznej. Elementem perskim, o genezie partyjsko-sasanidzkiej, są trompy. Stosowano je na Wyżynie Irańskiej znacznie wcześniej niż w domenach chrześcijańskich[37]. Służyły tam do przekrywania kwadratowych pomieszczeń pałacowych i świątynnych. Miały też zastosowanie w murowanych baldachimach nad ołtarzami ognia. Jako przykład podać można pochodzący z II w., a więc bardzo wczesny, czachar-tak w Neisar. Z Persji dotarły do Armenii. Być może jeszcze przed jej chrystianizacją, chociaż archeologicznym tego potwierdzeniem z przyczyn wyżej opisanych nie dysponujemy. W Armenii zadomowiły się na długo i powszechnie. Najpierw w Tekor, Zowuni, Wochczaberd. Potem w dziesiątkach innych kościołów[38]. Stały się podstawowym, najczęściej

[34] Por. Próchniak, *Wczesnochrześcijański kościół Surb Połos-Petros*, s. 223n.

[35] Por. F. Gandolfo, *Armenien und Georgien*, w: *Spätantike und frühes Christentum*, hrsg. B. Brenk, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1977, 203.

[36] Н. Токарский, *Джрвеж (II). Воходжаберд*, Археологические раскопки в Армении 11, Ереван 1964, 48-67.

[37] Por. A.U. Pope, *Introducing Persian architecture*, Teheran 1976, 33; D. Huff, *Architecture sassanide*, w: *Splendeur des Sassanides. L'empier perse entre Rome et la Chine [224-642]. Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire, 12.02. - 25.04. 1993* (katalog wystawy), Bruxelles 1993, 45-61.

[38] Szerzej na temat zastosowania tromp w architekturze armeńskiej por. D. Próchniak, *Inwe-*

stosowanym elementem w konstrukcjach kopułowych. Z Armenii powędrowały do Bizancjum.

THE *SURB SARGIS* (ST. SERGEI'S) CHURCH IN TEKOR (ARMENIA): BETWEEN PERSIA AND BYZANTIUM

(Summary)

The *Surb Sargis* (St. Sergei's) church in Tekor, in the Shirak region of the present-day Turkey, is nowadays in total ruin. Fortunately, before its destruction by the 1911 earthquake, it had been extensively studied (e.g. by T. Toramanian and J. Strzygowski) and the documentation preserved allows us to treat it as one of the most important early-Christian buildings in both Armenia and the whole *Orbis Christianus* (Fig. 1-3).

It is highly probable that the church was built at the site of an earlier pagan temple, utilising the former building's tall 9-step crepidoma. Between the beginning of the 4th and the ending of the 5th century a three-nave basilica without a dome was built on the earlier base, only to be thoroughly rebuilt in the years 478-504 (dating based on the inscription at the lintel of the western portal; Fig. 4). After the rebuilding, the church acquired its 9-square structure designed by 3 naves and 3 bays. The central bay was covered with a small cupola, or rather, a cupola-structure (Fig. 5 and 7). Taking into account the contemporary state of research one may suppose that this innovative construction is the earliest known link in the process of emerging of the cross-cupola plan of churches, dominating till today in the church architecture of Eastern Christianity.

The reduction of the corners of the central bay – in order to adjust its square shape to the circular base of the dome – was achieved by the construction of four small squinches (Fig. 8). This solution was most probably taken over from the 2nd – 3rd-century architecture of Persia, with which the pre-Christian Armenia had long maintained strong and varied contacts.

Apart from the Tekor basilica, squinches were also used in two other buildings on the Ararat Upland near Erevan: in the small grave chapel at the Voghjaberd cemetery (5th – 6th century; Fig. 9-12) and in the one-nave church *Surb Poghos-Petros* (St. Paul and Peter's) in Zovuni (between the ending of the 5th and the turning of the 6th and 7th centuries). These examples allow one to treat Armenia as a bridge between the architecture of Persia and Byzantium, where similar constructions appeared and spread widely in later periods.

Translated by Barbara Klonowska

stycyjna działalność biskupów i katolikosów armeńskich, w: SymKaz, 3, 2002, 140; tenże, *Techniki budowlane w architekturze Armenii*, s. 90-94.

Key words: Armenian early-Christian architecture, earliest churches with domes, squinch dome genesis.

Słowa kluczowe: wczesnochrześcijańska architektura Armenii, najwcześniejsze kościoły kopułowe, geneza kopuły na trompach.

BIBLIOGRAFIA

Adontz N., *Les vestiges d'un ancien culte en Arménie*, „Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves" 4 (1936) 501-515.

Carrière A., *Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne d'après Agathange et Moïse de Khorène*, Paris 1899.

Cuneo P., *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*, I-II, Roma 1988.

Cuneo P., *Le basiliche paleocristiane armene*, „Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina" 20 (1973) 217-239.

Cuneo P., *Le couvent de Marmašēn et l'école architecturale d'Ani*, REArm NS 23 (1992) 419-471.

Donabédian P., *L'École d'architecture d'Ani*, w: *Ani. Capitale de l'Arménie en l'an mil. Paris, Pavillon des Arts, 7.02.-13.05.2001* (katalog wystawy), éd. R.H. Kévorkian, Paris 2001, 182-194.

Gandolfo F., *Armenien und Georgien*, w: *Spätantike und frühes Christentum*, hrsg. B. Brenk, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1977, 201-213.

Gandolfo F., *Le basiliche armene IV-VII secolo*, Studi di Architettura Medioevale Armena 5, Roma 1982.

Ghirshman R., *Iran. Parthes et Sassanides*, Paris 1962.

Godard A., *L'art de l'Iran*, Paris 1962.

Grousset R., *L'Histoire de l'Arménie des origins jusqu'à 1071*, Paris 1947.

Huff D., *Architecture sassanide*, w: *Splendeur des Sassanides. L'empier perse entre Rome et la Chine [224-642]. Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire, 12.02.- 5.04.1993* (katalog wystawy), Bruxelles 1993, 45-61.

Karst J., *Mythologie arméno-caucasienne et hétito-asianique*, Strasbourg – Zurich 1948.

Khatchatrian A., *Architecture arménienne du IV^e au VI^e siècle*, Paris 1971.

Khatchatrian A., *Inscriptions et histoire des églises arméniennes*, Ricerca sull'architettura armena 8, Milano 1974.

Lang D.M., *Armenia kolebka cywilizacji*, tłum. T. Szafar, Warszawa 1975.

Марр Н.Я., *К датировке ктиторской надписи Текорского храма*, „Христянский Восток" 3 (1914) 56-71.

Paboudjian P. – Alpago-Novello A., *La basilica di Ererouk*, Documenti di architettura armena 9, Milano 1977.

Pope A.U., *Introducing Persian architecture*, Teheran 1976.

Pope A.U., *Persian architecture*, London 1965.

Porada E., *Ancient Iran*, London 1964.

Próchniak D., *Inwestycyjna działalność biskupów i katolikosów armeńskich*, w: SymKaz 3, 2002, 131-161.

Próchniak D., *O kapłanach i ołtarzach w późnoantycznej Armenii*, w: SymKaz 6, 2008, 65-87.

Próchniak D., *Przedchrześcijańska architektura sakralna Armenii. Próba rekonstrukcji w świetle źródeł materialnych i przekazów literackich*, RH 31 (1983) z. 4, 27-41.

Próchniak D., *Techniki budowlane w architekturze Armenii w okresie późnego antyku i wczesnego średniowiecza*, w: *Toruńskie studia o sztuce Orientu*, red. J. Malinowski – M. Wojtczak, II, Toruń 2005, 73-106.
Próchniak D., *Wczesnochrześcijańskie kościoły bezkopułowe w Armenii. Główne cechy i ewolucja typologiczna układu architektoniczno-przestrzennego*, RH 39-40 (1991-1992) z. 4, 17-34.
Próchniak D., *Wczesnochrześcijański kościół Surb Połos-Petros w Zovuni w Armenii. Problem genezy kościoła w typie sali kopułowej*, RH 51 (2003) z. 4, 213-239.
Sahinian A., *Noveaux matériaux concernant l'architecture des constructions antiques de Garni*, REArm NS 6 (1969) 181-200.
Strzygowski J., *Die Baukunst der Armenier und Europa*, I-II, Wien 1918.
Texier Ch.F.M., *Description de l'Arménie, de la Perse et de la Mésopotamie. Géographie, géologie, monuments anciens et modernes*, I-II, Paris 1842-1852.
Thierry N. – Thierry M., *Notes sur des monuments arméniens en Turquie (1964)*, REArm NS 2 (1965) 165-184.
Токарский Н., *Архитектура древней Армении*, Ереван 1961.
Токарский Н., *Джрвеж (II). Воходжаберд*, Археологические раскопки в Армении 11, Ереван 1964.
Toramanjan T., *Nyut'er Hayakakan čartarapetut'yan patmut'yan* (*Materiały do historii architektury Armenii*; w j. armeńskim), I-II, Erevan 1942-1948.

ANEKS



Il. 1. Tekor. Kościół *Surb Sargis*. Widok od zachodu. Rysunek Ch. Teriera. IV/V i XI wiek. Za: F. Gandolfo, *Armenien und Georgien*, w: *Spätantike und frühes Christentum*, hrsg. B. Brenk, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1977, il. 205.



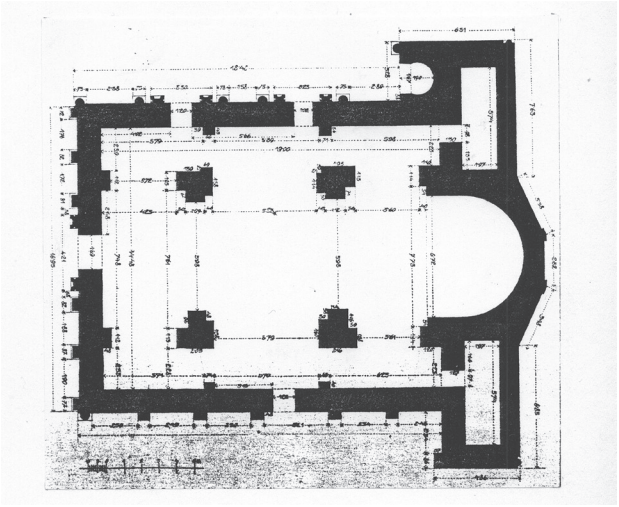
Il. 2. Tekor. Kościół *Surb Sargis*. Stan sprzed trzęsienia ziemi w 1911 rok. Za: H. Токарский, *Архитектура древней Армении*, Ереван 1961, il. 14.



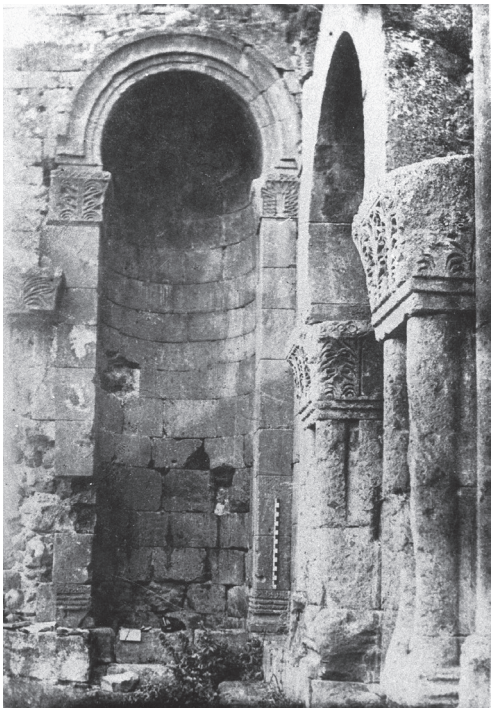
Il. 3. Tekor. Kościół *Surb Sargis*. Stan bezpośrednio po trzęsieniu ziemi. Za: J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, I, Wien 1918, Abb. 382.



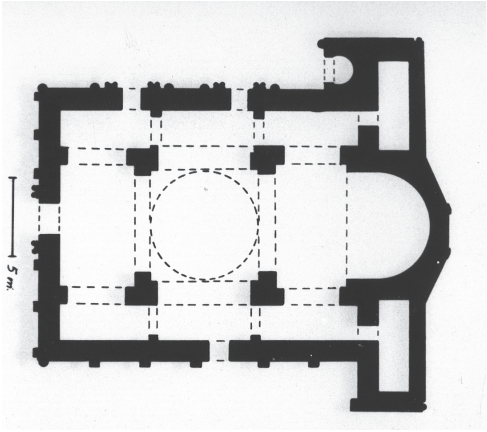
Il. 4. Tekor. Kościół *Surb Sargis*. Portal zachodni. Za: J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, I, Wien 1918, Abb. 37.



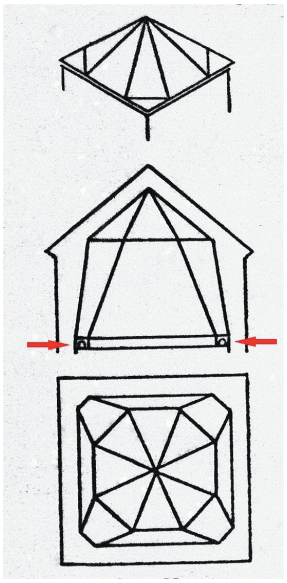
Il. 5. Tekor. Kościół *Surb Sargis*. Plan. Za: J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, I, Wien 1918, Abb. 383.



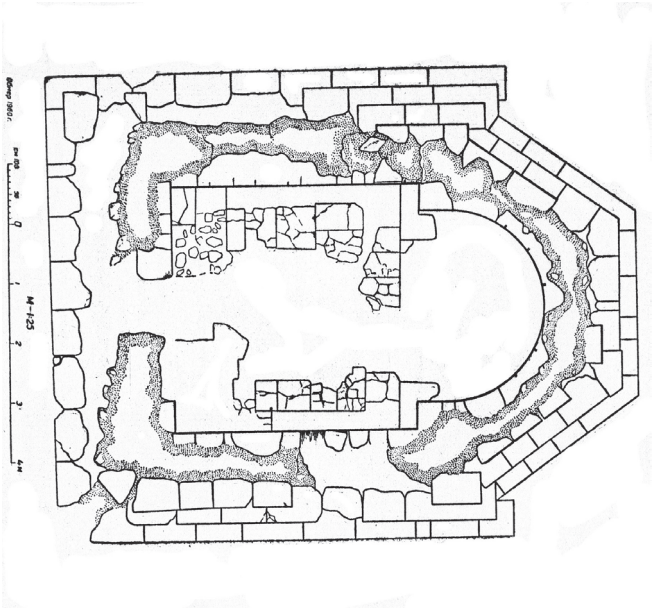
Il. 6. Tekor. Kościół *Surb Sargis*. Eksedra w murze zewnętrznym północnego pomieszczenia bocznego przy absydzie. Za: J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, I, Wien 1918, Abb. 434.



Il. 7. Tekor. Kościół *Surb Sargis*. Rekonstrukcja pierwotnego planu wg A. Khatchatriana. Za: A. Khatchatrian, *Architecture arménienne du IV*^{e} *au VI*^{e} *siècle*, Paris 1971, fig. 40.



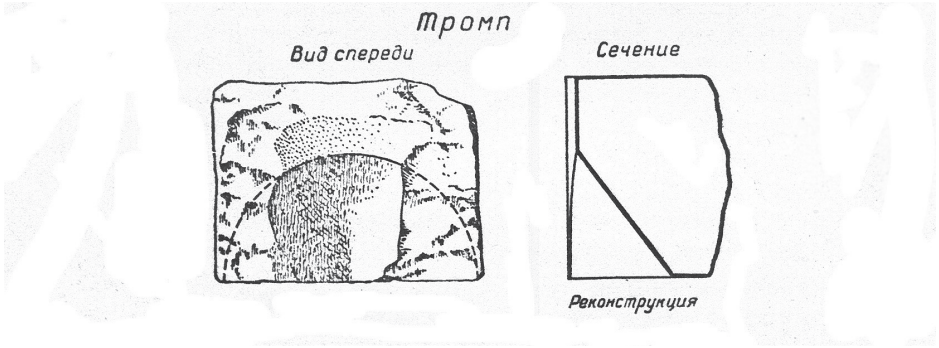
Il. 8. Tekor. Kościół *Surb Sargis*. Trompy w narożach konstrukcji kopułowej. Za: H. Токарский, *Джрвеж (II). Вохджаберд*, Археологические раскопки в Армении 11, Ереван 1964, рис. 29.



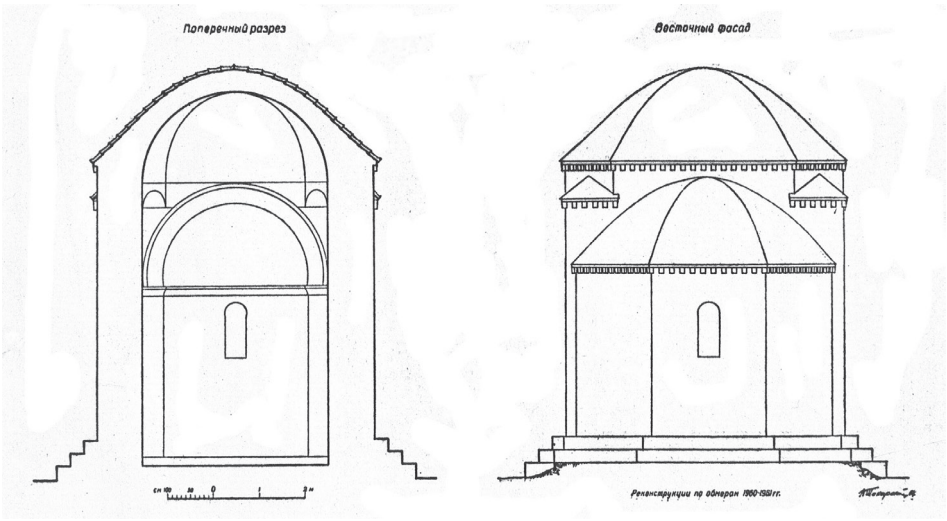
Il. 9. Wochdżaberd. Kaplica. Plan. Za: H. Токарский, *Джрвеж (II). Вохджаберд*, Археологические раскопки в Армении 11, Ереван 1964, рис. 25.



Il. 10. Woghdżaberd. Pozostałości kaplicy. Widok od wschodu. Za: F. Gandolfo, *Armenien und Georgien*, w: *Spätantike und frühes Christe*ntum, hrsg. B. Brenk, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1977, il. 203a.



Il. 11. Wochdżaberd. Kaplica. Rysunek trompy odnalezionej w ruinach. Za: H. Токарский, *Джрвеж (II). Вохджаберд*, Археологические раскопки в Армении 11, Ереван 1964, рис. 28.



Il. 12. Wochdżaberd. Kaplica. Rekonstrukcja N. Tokarskiego. Za: Н. Токарский, *Джрвеж (II). Воходжаберд*, Археологические раскопки в Армении 11, Ереван 1964, рис. 33.

Bernadetta PUCHALSKA-DĄBROWSKA*

BEDA CZCIGODNY I BOHATEROWIE *HISTORII KOŚCIELNEJ NARODU ANGIELSKIEGO* W *ŻYWOTACH ŚWIĘTYCH* PIOTRA SKARGI

1. Wprowadzenie. Beda Czcigodny (673-735) – „najuczeńszy wśród świętych i najświętszy wśród uczonych Kościoła w Anglii”[1] uważany jest – obok Izydora z Sewilli – za najwybitniejszego erudytę wczesnego średniowiecza i jednego z prekursorów kultury czasów późniejszych[2]. Wyjątkowe możliwości intelektualne umożliwiły mu zdobycie wiedzy encyklopedycznej ze wszystkich dziedzin nauki uprawianych w jego czasach, a także pracę dydaktyczną i naukową. Sporządzony osobiście przez dziejopisa wykaz jego dorobku literackiego obejmuje dzieła z zakresu egzegezy Pisma Świętego, zbiór kazań zawierających komentarze do fragmentów Ewangelii, teksty hagiograficzne, historyczne, filologiczne, poetyckie i o tematyce komputystycznej. Robert Bellarmin, porównując uczonego do współcześnie żyjącego mu św. Jana Damasceńskiego, pisał o obydwu: „Pierwszy Zachód, drugi Wschód mądrością swoją oświecił”[3]. Wpływ Bedy na kulturę intelektualną obszarów poza Brytanią zaznaczył się zwłaszcza za pośrednictwem szkoły z Yorku, reprezentowanej przez Alkuina[4]; dzięki niej osiągnięcia nauki anglosaskiej zostały przeszczepione na grunt cywilizacji karolińskiej, a w konsekwencji również zachodnioeuropejskiej.

Postać uczonego oraz jego twórczość stanowiły od czasów średniowiecza źródło inspiracji dawnego piśmiennictwa polskiego. Fragmenty pism Bedy wykorzystywano m.in. w literaturze apokryficznej[5], wizyjnej[6], polemicznej,

* Dr hab. Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, prof. UwB – kierownik Zakładu Literatury Antycznej i Staropolskiej w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku; e-mail: beda@onet.com.pl.

[1] W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1989, 274 [*Beda Czcigodny (Wielebny)*].

[2] Por. A. Montonati, *Święty Beda Czcigodny*, w: *Święci na każdy dzień*, red. A. Tarzia – D. Agasso, tłum. A. Kika – J. Sas-Wydro – K. Stopa, Kielce 2011, 368.

[3] Zaleski, *Święci na każdy dzień*, s. 274.

[4] Wśród uczniów Bedy znajdował się Egbert, nauczyciel Alkuina, jednego z prekursorów renesansu karolińskiego. Por. H. Zins, *Historia Anglii*, Wrocław 2009, 37.

[5] Wpływ pism Bedy na treść *Rozmyślania przemyskiego* (XV w.) odnotowuje np. Teresa Michałowska (*Średniowiecze*, Warszawa 1995, 600).

[6] Por. J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994; tenże, *Pielgrzymi do piekła i raju. Świat średniowiecznych łacińskich wizji eschatologicznych*, t. 1, Wrocław 1995.

a także w kaznodziejstwie[7], hagiografii[8] i historiografii[9]. Zagadnienie recepcji spuścizny Bedy w kulturze staropolskiej stanowi – dotąd częściowo tylko zrealizowany – postulat badawczy[10]. Dokładnego rozpoznania wymaga np. kwestia obecności wątków i motywów dzieł anglosaskiego benedyktyna w polskiej literaturze dawnej, sposoby transmitowania jego pism w polską przestrzeń kulturową (w formie cytatów, parafraz, przekładów), częstotliwość przywoływania poszczególnych tytułów, motywów i postaci.

O szczególnym wpływie myśli uczonego na piśmiennictwo staropolskie można mówić m.in. w odniesieniu do literatury religijnej okresu potrydenckiego (hagiografii, historiografii kościelnej, kaznodziejstwa), przesyconej treściami dydaktycznymi i polemicznymi. Sylwetki i wątki przewijające się przez teksty Bedy pełniły wówczas funkcje parenetyczne oraz perswazyjne – zwłaszcza w dyskusjach z przedstawicielami wyznań reformowanych. Sama sylwetka anglosaskiego dziejopisa prezentowana była w roli wzorca do naśladowania, szczególnie w dziełach historiografii kościelnej oraz żywotopisarstwie.

Do źródeł najczęściej przywoływanych w okresie I Rzeczypospolitej należało najbardziej znane dzieło uczonego, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (*Historia kościelna narodu angielskiego*), uznawane do dzisiaj za podstawowe źródło do wczesnych dziejów Wysp Brytyjskich i pierwsza próba całościowego ujęcia historii narodu[11]. Treść – wykorzystująca znane autorowi przekazy i starannie gromadzoną dokumentację, a także osobiste doświadczenia – obejmuje okres od najazdów Cezara na Brytanię do roku 731[12]. Zasadniczym tematem kroniki jest chrystianizacja kraju oraz procesy

---

[7] Por. Peregryn z Opola, *Kazania „de tempore" i „de sanctis"*, tłum. J. Mrukówna, red. J. Wolny, Kraków – Opole 2001; P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta całego roku*. *Druga część*, Lwów 1848, 303; tamże, *Trzecia część*, Lwów 1898, 127; F. Birkowski, *Głos krwie B. Jana Sarkandra, męczennika morawskiego*, w: tenże, *Kazania obozowe o Bogarodzicy*, [b.r.w.], 52; A. Szyrma, *Dni skarbowe od skarbu wiecznego Króla należące*, Wilno 1719, 170 i 285.

[8] Odwołania do pism Bedy znaleźć można w *Żywotach świętych* Piotra Skargi w perytekście (tzw. obroki duchowe), np. *Nauka wielebnego Bedy o tych artykułach, którym się sprzeciwiają dzisiejsi heretycy*, w: P. Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok. Wybrane z poważnych pisarzów i doktorów kościelnych, do których przydane są niektóre duchowe obroki i nauki przeciwko kacerstwom...*, Kraków 1615, 966.

[9] W *Rocznych dziejach kościelnych* Piotra Skargi autor powołuje się m.in. na zdarzenia opisane w *Historii kościelnej narodu angielskiego* Bedy. Por. P. Skarga, *Roczne dzieje kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1607 (tu np. fragmenty poświęcone chrystianizacji Brytanii – s. 696-704; działalność królów chrześcijańskich: Edwina – s. 713-716, 724, Oswalda – s. 725, 730, 740; charakterystyka Bedy – oparta na przekazie autobiograficznym – pojawia się w kontekście wzmianek na temat jego śmierci, pod datą 731 – s. 796).

[10] Por. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raju*, t. 1, s. 134-143.

[11] Por. J. McClure – R. Collins, *Introduction*, w: Bede, *The Ecclesiastical History of the English People*, ed. J. McClure – R. Collins, Oxford 2008, ix; I. Ousby, *The Cambridge Guide to Literature in English*, Cambridge 1989, 75.

[12] Por. S. Longosz, *Wstęp*, w: Św. Beda Wielebny, *Brytania – położenie, jej podbój i nawrócenie*, tłum. I. Salamonowicz-Górska, VoxP 32 (2012) t. 57, 929.

unifikacji i konsolidacji chrześcijaństwa, dokonujące się na skutek działań tak wybitnych postaci, jak św. św. Patryk, Dawid, Augustyn z Canterbury, Ninian, Aidan czy Kolumban[13]. Zastosowana przez Bedę metoda opisu, inspirowana poetyką ksiąg historycznych Starego Testamentu[14] oraz twórczością Euzebiusza z Cezarei[15], łączy historię cywilną z dziejami Kościoła. Wspomniane dzieło, rozpowszechnione w Europie w odpisach, przyniosło autorowi zaszczytny tytuł „ojca historii Anglii" i jest jednym z najwybitniejszych osiągnięć historiografii wczesnośredniowiecznej[16]. W książce znalazły się także szczegóły życia codziennego, kultury i obyczajów, w tym wzmianka historycznoliteracka dotycząca Caedmona – pierwszego angielskiego poety znanego z imienia, oraz skomponowany przez niego najstarszy zabytek poezji religijnej w języku anglosaskim[17]. Całość wieńczy krótka notatka autobiograficzna, osobiście sporządzony przez Bedę usystematyzowany wykaz wszystkich jego prac oraz modlitwa pisarza skierowana do Boga jako źródła wszelkiej wiedzy, wyrażająca pragnienie zjednoczenia się z Nim w przyszłym życiu[18].

Zasadniczym przedmiotem rozważań podjętych w niniejszym szkicu jest obecność bohaterów i motywów *Historii kościelnej* w *Żywotach świętych* Piotra Skargi – dziele kształtującym postawy odbiorcze czytelników od momentu jego ukazania się w 1579 r. do końca XX w. W kręgu zainteresowania mazowieckiego jezuity znalazła się sylwetka samego Bedy, jak również świętych: Augustyna z Canterbury – apostoła Anglii, św. Ceaddy[19] – biskupa,

---

[13] Por. Ousby, *The Cambridge Guide to Literature in English*, s. 75.

[14] Por. McClure – Collins, *Introduction*, s. xviii: „The world of the Old Testament, above all as described in its historical books […] provided him with models, both for the description of such secular events as battles and the making and unmaking of kings of which he had no first-hand knowledge, and for the appreciation of how divine purposes might be worked out in the apparent randomness of the events in human history".

[15] Por. tamże: „He had learned too from the first great historian of the coming Christianity to the Roman world, Eusebius of Caesarea […], whose *Ecclesiastical History* influenced his view of the purpose of historical writing, and in its use of sources and inclusion of documents lent him a methodology".

[16] Por. Zins, *Historia Anglii*, s. 37.

[17] Por. W. Lipoński, *Dzieje kultury brytyjskiej*, Warszawa 2003, 101.

[18] Por. Beda Venerabilis, HE V 24, ed. J.A. Giles, w: *Venerabilis Bedae opera quae supersunt omnia, nunc primum in Anglia, ope codicum manuscriptorum, editionumque optimarum*, vol. 3, Londini 1843, 313, tłum. A. Bober: *Historia kościelna narodu angielskiego*, w: *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki, I-IX w.*, opr. A. Bober, Lublin 1991, 95: „O dobry Jezu, / Jak dozwoliłeś mi czerpać / Słodycz słów Twojej mądrości, / Tak dozwól mi, proszę/Dojść kiedyś do Ciebie – / Źródła wszelkiej wiedzy, / I przed Twoim/Trwać zawsze obliczem. / Amen".

[19] Św. Ceadda (Chad) wychowywał się w klasztorze w Lindisfarne. Objął rządy po bracie w opactwie Lastingham, następnie został biskupem Yorku. Na skutek wątpliwości co do ważności sakry, przyjętej w obrządku iroszkockim, wycofał się do klasztoru. Po otrzymaniu powtórnych święceń zasiadł na stolicy biskupiej w Lichfield (Mercja). Zmarł w 672 r. Por. H. Fros – F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 1, Kraków 2004, 529.

św. Kutberta[20], św. Furseusza[21]. W ramach powyższych, samodzielnych jednostek narracyjnych przywołano inne postacie kroniki, jak np. Etelberta – władcy zasłużonego w dziele chrystianizacji Anglii, Drythelma, bohatera opowieści wizyjnej uzupełniającej żywot św. Furseusza[22], lub świątobliwego Owina[23]. Powołując się na powyższe dzieło jako (pośrednie lub bezpośrednie) źródło – co konsekwentnie sygnalizował w formułach tytułowych rozpatrywanych żywotów[24] – Skarga czynił zadość ówczesnym wymaganiom stawianym hagiografii, zalecającym korzystanie z historycznie potwierdzonych dokumentów i świadectw uznanych autorytetów[25]. Literatura popularyzująca kategorię bohaterów kwestionowaną przez protestantyzm miała być oparta na solidnych podstawach historycznych, uzasadniających wiarygodność każdej sylwetki oraz dotyczących jej świadectw tekstowych i materialnych[26]. Imię Bedy Czcigodnego,

[20] Św. Kutbert, ur. w 634 r. w Northumbrii, porzucił służbę wojskową i podjął życie zakonne. Pełnił funkcję przeora w klasztorze w Lindisfarne. Około r. 675 usunął się do pustelni w pobliżu klasztoru w Farne. Obrany biskupem Lindisfarne, przez dwa lata sprawował rządy; pod koniec życia powrócił do swej dawnej pustelni, gdzie zmarł 20 marca 687 r. Por. Fros – Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 3, Kraków 1998, s. 551.

[21] Św. Furseusz (Furse, Fursy) był wędrownym mnichem irlandzkim. Działał we wschodniej Anglii, a następnie przeniósł się do Galii. Tam zdobył poparcie króla Chlodwiga II i założył klasztor w Lagny koło Paryża. Zmarł w drodze powrotnej do Anglii w 649 r. Przy okazji przeniesienia jego relikwii do Péronne – ważnego ośrodka irlandzkiego monastycyzmu w Galii – w r. 653 lub 654 spisano *Vita sancti Fursei*, autorstwa prawdopodobnie mnicha z Péronne i towarzysza wędrówek świętego. Zawiera on opis wizji doświadczonej przez Furseusza. Żywot stał się bezpośrednim źródłem dla Bedy, poddanym przez autora *Historii kościelnej* niewielkim zmianom. Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, 134-135; Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raju*, t. 1, s. 135-136.

[22] Drythelm z Cunningham (Northumbria) – wizjoner, człowiek świecki, a następnie zakonnik w Melrose, bohater słynnej *Visio Drythelmi* (VII w.). Wizje Furseusza i Drythelma szybko doczekały się przekładu z łaciny na anglosaski, dokonanego przez Aelfryka w *Homiliach*, co ułatwiało przeniknięcie ich treści do warstw ludzi niewykształconych. Zob. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raju*, t. 1, s. 142. *Widzenie Drythelma* (*Visio Drythelmi*) dotarło do Polski jeszcze w średniowieczu, wraz z *Historią kościelną* Bedy; później, wyodrębnione z całości, funkcjonowało jako samodzielny utwór. Jedna z przeróbek tekstu znajduje się w rękopisie Seminarium Duchownego w Pelplinie (rkps 221) jako *Visio horrenda*, którego bohater występuje pod imieniem Druthelmus Anglicus. *Visio* trafiło też do poczytnego w XVI i XVII w. zbioru *Speculum exemplorum* (w Polsce: *Wielkie zwierciadło przykładów*). Por. Sokolski, *Staropolskie zaświaty*, s. 95.

[23] Brat-laik w klasztorze założonym przez św. Ceaddę, wspomniany w księdze 4, rozdz. 3 *Historii kościelnej* Bedy, występujący również u Piotra Skargi. Por. P. Skarga, *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok. Wybrane z poważnych pisarzów i doktorów kościelnych, do których przydane są niektóre duchowe obroki i nauki przeciwko kacerstwom...*, t. 1, Warszawa 1996, 195.

[24] Por. np. zapis: „Żywot św. Kutberta biskupa Lindyfarneńskiego, pisany od doktora kościelnego wielebnego Bedy, Tomo 3, lib. 4, hist. Ang. cap. Żył około roku 680", w: Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 256.

[25] Por. A. Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych"*, tłum. M. Niewójt, Izabelin 2003, 42.

[26] Por. tamże, s. 42-43.

zamieszczone w rejestrze „doktorów" inspirujących twórczość Skargi (obok Augustyna, Bazylego, Cyryla Jerozolimskiego i innych)[27], stanowiło gwarancję rzetelności wywodu i słuszności zastosowanych środków perswazji.

2. Beda Czcigodny jako bohater twórczości Piotra Skargi. Samemu kronikarzowi poświęcił autor osobną jednostkę tekstową, zamieszczoną pod datą 8 listopada, z zaznaczeniem jednak ówcześnie przyjętej datacji jego śmierci – 27 maja[28]. Podstawą źródłową żywota było – zgodnie z formułą tytułową – dzieło „Trytemiusza opata Spanemeńskiego […] *De viris illustribus Ordinis S. Benedicti*, cap. 155", oparte – w swych początkowych partiach – na autobiografii benedyktyna zamieszczonej na końcu *Historii kościelnej*. Zwięzły tekst pierwotnego życiorysu nie obfituje w zbyt wiele szczegółów, przywołując najważniejsze przestrzenie, zdarzenia i postacie z życia bohatera: miejsce urodzenia (zasygnalizowane ogólnikowo, bez podania konkretnej miejscowości), fakt oddania do klasztoru na wychowanie w siódmym roku życia, sylwetki duchownych – przełożonych i opiekunów Bedy (opaci Benedykt Biscop i Ceolfryd, biskup Jan z Beverly), rodzaje zajęć w klasztorze (życie według reguły zakonnej, medytacja nad Pismem Świętym, śpiew, studium, nauczanie, pisanie), momenty święceń (diakonatu i prezbiteratu), działalność naukową po uzyskaniu święceń do 59 roku życia[29]. Źródłem uzupełniającym właściwą biografię jest relacja o śmierci dziejopisa, spisana przez Kutberta z Jarrow – ucznia Bedy i naocznego świadka ostatnich dni swego mistrza[30]. Wspomniane sprawozdanie zawarte jest w liście Kutberta (*Epistula Cuthberti de obitu Bedae*) skierowanym do Kutwina, również wychowanka uczonego[31]. Obszerne partie listu zawierają szczegóły wszystkich najistotniejszych

[27] Por. *Doktorowie, przy których się żywocie nauka przeciw heretykom dzisiejszym kładzie* – rejestr poprzedzający zasadniczy tekst *Żywotów*, w: Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. XLI.

[28] Obecnie wspomnienie Bedy Czcigodnego w liturgii przypada na dzień 25 maja. Por. LG II 1449-1451.

[29] Tekst autobiografii uczonego, zamieszczony w końcowych partiach *Historii kościelnej* (V 24, ed. Giles, vol. 3, s. 312, tłum. Bober, s. 93) brzmi następująco: „Ja, Beda, sługa Chrystusa, kapłan klasztoru błogosławionych świętych Piotra i Pawła [najpierw] w Wearmouth, [potem] w Jarrow, urodzony w posiadłościach tego klasztoru, zostałem w 7 roku życia za staraniem krewnych oddany na wychowanie najprzewielebniejszemu opatowi Benedyktowi [Biskopowi], a następnie Ceolfrydowi, i odtąd wszystek czas życia swego spędziłem, mieszkając w tymże klasztorze; z wielką usilnością oddawałem się rozmyślaniu nad Pismem św. i przy zachowaniu dyscypliny zakonnej i pilnym śpiewaniu codziennie w kościele, uważałem sobie za przyjemność zawsze się uczyć, albo nauczać, albo pisać. W 18 roku życia przyjąłem diakonat, w 30 roku kapłaństwo, a jedno i drugie dzięki posłudze przewielebnego biskupa Jana [z Beverly] na rozkaz opata Ceolfryda. Od tej chwili, kiedy przyjąłem prezbiterat, aż do 59 roku życia mego, starając się zaradzić własnym i moich uczniów potrzebom, opracowałem na podstawie czcigodnych dzieł Ojców, albo też streszczając ich myśli i dodając wyjaśnienia następujące dzieła z dziedziny Pisma św.: [… tu następuje wyliczenie dzieł Bedy]".

[30] Por. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia*, s. 114-115.

[31] Por. *Epistula Cuthberti de obitu Bedae*, ed. C. Plummer, w: Beda Venerabilis, *Opera*, Oxford 1975, vol. 1, CLX-CLXIV, tłum. A. Bober: *List o śmierci Bedy*, w: *Anglia, Szkocja, Irlandia*, s. 115-117.

faktów: dzień tygodnia i porę dnia, objawy poprzedzające śmierć, ostatnie czynności i słowa, moment i miejsce zgonu[32]. Konstrukcja tekstu wskazuje na przyświecający autorowi cel parenetyczny – ukazanie ideału kapłana i zakonnika, doskonale przygotowanego do ostatecznego spotkania z Bogiem, wypełniającego pozostający mu czas zajęciami wynikającymi z powołania – pracą, modlitewną refleksją, śpiewem, posługą na rzecz wspólnoty.

Biogram Bedy zamieszczony w *Żywotach świętych* Skargi stanowi obszerną, ukierunkowaną perswazyjnie jednostkę, uwzględniającą przywołane wyżej przekazy. *Z Historii kościelnej* przejęto szczegóły dotyczące kraju urodzenia świętego, fakt oddania do klasztoru w siódmym roku życia, imię jego pierwszego opiekuna, momenty święceń diakonatu i prezbiteratu (19. i 30. rok życia) oraz miejsca pobytu w okresie życia zakonnego i rodzaje zajęć, z powołaniem się na tekst autobiograficzny[33]. Dalsze informacje dotyczące powierzchowności, życia duchowego aktywności intelektualnej oraz śmierci świętego pochodzą – jak głosi tytuł – od Trytemiusza i Kutberta. Ze zgromadzonego materiału wyodrębniono przykłady uświadamiające odbiorcy korzyści płynące z nauki

[32] Por. tamże VI, ed. Plummer, vol. 1, s. CLXIII-CLXIV, tłum. Bober, s. 116-117: „Kiedy zaświtał poranek środy, przykazał nam, żebyśmy pilnie spisywali, cośmy zaczęli. Robiliśmy to aż do godziny trzeciej. O godzinie trzeciej odbywaliśmy procesje z relikwiami świętych, jak wymagał zwyczaj dnia tego. Jeden z nas pozostał przy nim i rzekł do niego: «Brakuje jeszcze jednego rozdziału z księgi, którąś dyktował, a wydaje się to uciążliwe, żeby o to pytać cię więcej». On jednak odpowiedział: «Łatwo będzie, weź pióro, zatemperuj je i pisz pośpiesznie» […]. O godzinie dziewiątej rzekł do mnie: «Mam w szkatułce pewne kosztowności, tj. pieprz, chusteczki i kadzidło. Pobiegnij rączo i sprowadź do mnie kapłanów naszego klasztoru, żebym mógł im rozdać te dary, jakimi Bóg mnie obdarował» […]. Gdy się zebrali, rzekł do nich i do każdego z osobna, napominając i błagając, żeby pilnie odprawiono za niego msze i modlitwy. Smęcili się wszyscy i płakali, szczególnie z powodu tych słów, jakie wyrzekł, albowiem sądzili, że już niezbyt długo będę oglądać na tym świecie jego oblicze […]. Cieszyli się natomiast z powodu tych słów: «Czas już jest, jeżeli tak postanawia Stwórca mój, abym wyzwolony z ciała przyszedł już teraz do Tego, który z nicości mnie ukształtował […]. Żyłem długo, a łaskawy Sędzia dobrze życie moje przewidział. Czas rozwiązania mego jest już blisko» […]. Mówiąc te i jeszcze wiele innych słów dla naszego pożytku i zbudowania, spędził aż do wieczora swój dzień ostatni. Wspomniany wyżej uczeń jego, imieniem Wilberch, dorzucił jeszcze: «Mistrzu kochany, pozostało do napisania jeszcze jedno zdanie». On zaś rzekł: «Dobrze, pisz». Po chwili uczeń rzekł: «Już zostało spisane». On na to: «Dobrze, wykonało się, prawdę powiedziałeś, ujmij w ręce głowę moją, bo sprawia mi wielką przyjemność siedzieć naprzeciw świętego miejsca, w którym zazwyczaj odprawiałem modły, iżbym ja siedząc mógł wzywać Ojca mego». I tak na posadzce swej celi, śpiewając *Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu*, wydał z ciała ostatnie tchnienie. […] Wszyscy zaś, co słyszeli lub widzieli zgon ojca naszego Bedy, twierdzili, ze nigdy nie widzieli żadnego innego zakonnika, który by z taka pobożnością i spokojem życie swe zakończył. Albowiem […], dopóki dusza jego przebywała w ciele, śpiewał *Chwała Ojcu* i inne pieśni ku chwale Bożej, i nie przestawał dziękować Bogu z wyciągniętymi ramionami".

[33] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 2, 454: „Beda mnich i kapłan u Ś. Piotra i Pawła w Anglii […], urodził się w ostatnim kącie świata, w Anglii. Gdy miał lat 7, dali go rodzice na wychowanie do klasztoru pod ćwiczenie Benedykta opata […]. Diakonem został, 19 lat mając, a kapłanem 30; od którego czasu aż do końca żywota swego, nauczał i pisać nigdy nie przestał, tak, jak sam o sobie świadczy. Bo milszego nic nie miał, jedno ustawicznie Pismo Święte czytać i wykładać".

i sugerujące ewentualne zagrożenia, np. szkodliwość zbyt intensywnego studium dla zasadniczego w życiu osoby duchownej postępu wewnętrznego. Lektura ksiąg, postrzegana jako forma samokształcenia, winna być praktyką nie tyle zewnętrzną, ile prowadzącą do wypracowania odpowiednich postaw, jak np. żalu za grzechy. Postawa bohatera stanowi doskonałą egzemplifikację takiego postępowania[34]. Zaangażowanie w działalność naukową, obejmującą także pozateologiczne dziedziny wiedzy[35], nie powinno gasić ducha modlitwy, zaś posiadane umiejętności należy przypisywać wyłącznie łasce Bożej[36]. Pozyskane wiadomości mogą być – jak sugeruje hagiograf – skutecznym środkiem formacyjnym jedynie w połączeniu z przykładem życia i praktyką cnót zakonnych[37], służyć mają rozwojowi intelektualnemu wspólnoty[38]. Skarga dostrzega oczywiste „pożytki" płynące z podobnego postępowania, upatrując w nich źródło duchowych korzyści dla przedstawicieli stanu zakonnego, czyniąc na ten temat uwagę metatekstową komentującą zaobserwowane – zapewne z autopsji – niedociągnięcia[39]. Centralna postać żywota to także wzór pracowitości[40], wierny swym obowiązkom nawet w ostatniej chorobie. Relacja z ostatnich dni Bedy, inspirowana treścią listu Kutberta z Jarrow, wypełniona jest szczegółami współtworzącymi wizerunek uczonego radośnie oczekującego śmierci wśród ulubionych zajęć, konsekwentnie doprowadzonych do końca:

> „Po wielkich pracach w czytaniu i pisaniu, do ojczyzny tęskniąc, wpadł w niemoc, w której siedem niedziel leżąc, wesołym sercem we dnie i w nocy Pana Boga chwalił i owszem, na każdą godzinę do wstąpienia Pańskiego dzięki Bogu czyniąc, jeszcze […] lekcje na każdy dzień czytał, ostatek czasu na śpiewaniu Psalmów trawiąc, co w nocy trochę tylo zasypiając czynił. Bo wnet się ocuciwszy, Pismo św. w uściech mając śpiewał, i w górę ręce podnosząc, dziękował […]. W tej niemocy dwoje księgi złożył […], Ewangelią św. Jana na angielski przełożył […]. A gdy przyszedł wtorek przed Wstąpieniem Pana naszego, począł się gorzej mieć […], wszakże on wszytek dzień wesoło nauczał i dyktował […], one noc na modlitwie strawił. A we środę kazał nam pilnie pisać […]. A jeden z nas […] rzekł do niego: «jeszcześ jednej kapituły nie dostaje do ksiąg, któreś złożył, a widzę, że cię już trudno pytać». A on rzekł: «nie trudno: weźmi piórko,

[34] Por. tamże: „czytając, rad się często i bardzo sercem zapalał i ku skrusze przywodził, tak iż czytając i nauczając, często świeże łzy wylewał".

[35] Por. tamże: „i w świeckich naukach wszystkie w Angliej doktory przechodził. Pisał o naukach wyzwolonych niemało i pięknie".

[36] Por. tamże: „zaraz po nauce abo czytaniu, na modlitwę […] szedł, widząc, iż więcej z łaski Bożej aniżeli z pracy własnej do rozumienia Pisma Ś. ludzie przychodzą".

[37] Por. tamże: „Miał wielu uczniów, które przykładem swym i nauką do zamiłowania Pisma Ś. zapalał. A nie tyle uczonymi, ale i zakonnymi i świętymi czynił. Towarzystwo z nim nauką było wszystkiej zakonności i uczciwości".

[38] Por. tamże: „czego się tam czytaniem i rozmyślaniem nauczył, tego bez zazdrości, które do tego sposobne, a miłością Pisma św. zapalone być baczył, udzielał".

[39] Por. tamże: „Boże, aby się w takiej zabawie kochali mnisi, byłby szczęśliwy stan zakonny".

[40] Por. tamże: „Nigdy go nikt próżnującym nie widział".

a pisz rychło». I tak uczynił. I tak rozmawiając wielce pociesznego, trwał do wieczora. A on Wilbert jeszcze mu rzekł: «najmilszy mistrzu, jeszcze jednej karty nie dokonał». A on rzekł: «Dobrze, skończyło się, […] prawdęś rzekł»: weźmi głowę moją w ręce twoje, obróć mi ją ku onemu świętemu miejscu, gdziem się ja rad modlił […] i tak obrócony do swego ołtarzyka […] ducha wypuścił”[41].

Uzupełnieniem parenetycznego wizerunku uczonego i zakonnika jest następujący po tekście głównym „obrok”, sytuujący jego spuściznę literacką w rzędzie dzieł aktualnych z punktu widzenia propagandy kontrreformacyjnej. Przytoczona w skrócie *Nauka wielebnego Bedy o tych artykułach, którym się sprzeciwiają dzisiejsi heretycy* odsyła odbiorcę do dzieł uzasadniających słuszność prawd wiary i dogmatów katolickich: o Trójcy Świętej, sakramentach (chrztu, bierzmowania i Eucharystii), przeistoczeniu, obcowaniu świętych, celibacie i strojach kapłanów, modlitwie i ofierze za zmarłych[42]. Z *Historii kościelnej narodu angielskiego* wyselekcjonowano fragmenty mające umocnić w czytelniku wiarę w doniosłość ofiary Mszy świętej[43], obecność Chrystusa pod postacią chleba[44] oraz moc sprawczą modlitwy za zmarłych[45].

3. Postacie i motywy *Historii kościelnej* w *Żywotach* Piotra Skargi. Pozostali bohaterowie *Historii* funkcjonują w zbiorze Skargi w podobnym charakterze: wzorców osobowych oraz rzeczników prawd głoszonych przez Kościół katolicki. Wśród centralnych postaci poszczególnych jednostek tekstowych przeważają przedstawiciele stanu duchownego: biskupi i zakonnicy (Augustyn z Canterbury, Ceadda, Furseusz, Kutbert). Laikat chrześcijański reprezentuje król wschodniej Anglii Etelbert, jeden z bohaterów żywota św. Augustyna; wizjoner Drythelm i brat-laik Owin – towarzysz św. Ceaddy – sytuują się na pograniczu świeckiej i zakonnej formy życia.

a) Św. Augustyn z Canterbury i chrystianizacja Anglii. Konstrukcja centralnej postaci żywota Augustyna z Canterbury wykazuje – jak deklaruje

[41] Tamże.

[42] Por. tamże, s. 966.

[43] Por. tamże, s. 456: „O Mszy ś. i Ofierze *lib. 4., Anglic. hist. cap. 14*”.

[44] Por. tamże, s. 456: „I za swych czasów daje znać, *lib. 2, hist. Anglic. cap.5*, iż pod jedną osobą lud brał ten Najświętszy Sakrament”.

[45] Por. tamże: „O modlitwie i Ofierze ś. za umarłe, jako czasu jego bywała, i jaka moc jej jest, powiada dziwną historyą *lib.4*, *Eccl. Hist. Gentis Angl. Cap. 22*”. Przytoczona przez Skargę obszerna jednostka narracyjna traktuje o losach młodzieńca uznanego za zmarłego w czasie jednej z wojen; odnaleziony wśród zabitych i pojmany w charakterze jeńca, wielokrotne samoistne oswobodzenie z więzów zawdzięczał zanoszonej przez niego modlitwie rodzonego brata-kapłana („Przyszedł potem do swej ojczyzny do brata […] i poznał, że w on czas okowy na nim spadały, gdy za niego Mszę ś. ofiarowano. […] Co słysząc, wiele się ludzi zapaliło w wierze i nabożeństwie […] za wybawienie tych, którzy ze świata tego zeszli; bo zrozumieli, iż ofiara i msza zbawienna, służy na odkupienie wieczne, ciała i duszy”).

sam Skarga – całkowitą zależność od anglosaskiego pierwowzoru[46]. Podstawowe informacje na temat bohatera i kluczowych wydarzeń jego biografii (chrystianizacja Anglii) zaczerpnięte zostały głównie z księgi I (rozdz. XXIII, XXVII, XXIX, XXXI-XXXIII) oraz księgi II (rozdz. I) *Historii kościelnej*. Autor wiernie relacjonuje okoliczności misji św. Augustyna na Wyspy, zainicjowanej przez papieża Grzegorza Wielkiego, respektując ustaloną przez benedyktyńskiego kronikarza chronologię i porządek zdarzeń[47]. Kreśląc obraz narodu angielskiego przed przyjęciem chrześcijaństwa – „grubego, dzikiego i okrutnego", dalekiego od respektowania zachodnioeuropejskich norm kulturowych[48], przejmuje sposób obrazowania Bedy. Z relacji dziejopisa wybiera wszystkie kluczowe wątki i motywy, sygnalizowane na marginaliach żywota: poselstwo Augustyna do króla Kentu Etelberta, odpowiedź władcy, objęcie siedziby w Canterbury, budujący sposób życia misjonarzy, aktywność ewangelizacyjną i fundacyjną, konflikty ze społecznościami lokalnymi (w tym w kwestii uzgodnienia daty Wielkanocy). W tekst żywota wplecione są fragmenty – bądź streszczenia – zamieszczonych na kartach *Historii kościelnej* listów papieża Grzegorza adresowanych do arcybiskupa Arles, misjonarzy i króla. W celu ożywienia narracji Skarga posługuje się niekiedy mową niezależną, zastępując tym sprawozdawczy ton wypowiedzi Bedy[49]. Rezygnuje tak-

[46] Por. tamże, s. 514: „jako Anglię Bogu pozyskali, z żywota tego, a z powieści wielebnego Bedy, doktora kościelnego, słuchaj".

[47] Por. tamże, s. 515: „Grzegorz mąż nauką i żywotem osobliwy, siedząc na Apostolskiej Rzymskiej stolicy i sprawując ją lat 13, miesięcy 6, dni 10 roku panowania Maurycjusza cesarza, a po przyjściu Anglików do Brytanii w lat półtorasta […], posłał do Anglii sługę Bożego Augustyna […], na opowiadanie słowa Bożego narodowi Angielskiemu". Por. tekst Bedy (HE I 23, ed. Giles, vol. 2, Londini 1843, 94): „[…] Gregorius, vir doctrina et actione praecipuus, pontificatum Romanae et Apostolicae sedis sortitus, rexit annos tredecim, menses sex, et dies decem. […] anno decimo quarto ejusdem principis, adventus vero Anglorum in Britanniam anno circiter centesimo quinquagesimo, misit servum Dei Augustinum […], praedicare verbum Dei genti Anglorum".

[48] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 515: „Którzy słuchając papieża, puścili się w drogę, na której uważając u siebie, iż do narodu grubego, dzikiego i okrutnego idą, a iż jego języka nie umieją, bać się poczęli wszyscy i zmówiwszy się, Augustyna […] wyprawili nazad do papieża, prosząc, aby ich od onej drogi tak niebezpiecznej i trudnej, a niepewną nadzieję pożytku mającej, uwolnił". U Bedy (HE I 23, ed. Giles, vol. 2, s. 94-95): „Qui cum, jussis pontificalibus obtemperantes, memoratum opus aggredi coepissent, jamque aliquantulum itineris confiscent, perculsi timore inerti redire domum (potium quam barbaram, feram, incredulamque gentem, cujus ne linguam quidem nossent, adire) cogitabant, et hoc esse tutius communi consilio decernebant. Nec mora, Augustinum […] domum remittunt, qui a beato Gregorio humili supplicatu obtineret ne tam periculosam, tam laboriosam, tam incertam peregrinationem adire deberent".

[49] Por. np. tekst poselstwa św. Augustyna do króla Etelberta po przybyciu do Anglii: „Do niego Augustyn z tego wyspu posłów wyprawił z temi słowy: «Jedziemy z Rzymu do króla z dobrem i wesołem poselstwem, oznajmując mu Boga żywego i prawdziwego, którego kto słucha, wieczne w Niebie wesele i królestwo bez końca pewnie osiągnie»" (Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 515). U Bedy (HE I 25, ed. Giles, vol. 2, s. 100): „et mittens ad Ethelbertum mandavit se venisse de Roma ac nuncium ferre optimum, qui sibi obtemperantibus aeterna in coelis gaudia et regnum sine fine cum Deo vivo et vero futurum sine ulla dubietate promitteret".

że z pewnych szczegółów, np. nazw geograficznych, niewiele mówiących czytelnikowi polskiemu[50]. Autor podkreśla – idąc wiernie tropem anglosaskiego polihistora – misyjny zapał bohatera żywota i jego towarzyszy, udzielający się otoczeniu i przynoszący oczekiwane rezultaty[51]. Sylwetka pierwszego chrześcijańskiego władcy Anglii, wykreowana zgodnie z pierwowzorem z *Historii kościelnej*, miała służyć przykładem postawy otwarcia na głoszone prawdy. Cytowany niemal dosłownie za Bedą (z pominięciem mało znaczących fragmentów) list papieża do króla Etelberta zawiera w sobie zasadnicze komponenty wzorca monarchy zmagającego się z pogańską reakcją, aktualnego – jak się okazuje – także w okresie konfrontacji potrydenckiego katolicyzmu z przedstawicielami orientacji protestanckich. Autor eksponuje zdecydowanie i radykalizm w procesie szerzenia prawdziwej wiary, znaczenie osobistego przykładu, wierność i posłuszeństwo wobec przedstawicieli Kościoła[52]. Posta-

[50] Lakoniczne sformułowanie Skargi (*Żywoty świętych*, t. 1, s. 515): „Na on czas królował w Anglii Edylbertus i szeroko państwo swoje rozprzestrzenił" zajmuje miejsce rozbudowanego opisu topograficznego Bedy (HE I 25, ed. Giles, vol. 2, s. 100): „Erat eo tempore rex Ethelbertus in Cantia potentissimus qui ad confinium usque Humbrae fluminis maximi, quo meridiani et septentrionales Anglorum populi dirimuntur, fines imperii tetenderat. Est autem ad orientalem Cantiae plagam Tanetos insula non modica, id est, magnitudinis, juxta consuetudinem aestimationis Anglorum, familiarum sexcentarum, quam a continenti terra secernit fluvius Vantsumu, qui est latitudinis circiter trium stadiorum et duobus tantum in locis est transmeabilis, utrumque enim caput protendit in mare".

[51] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 515-516: „Przyszedłszy do mieszkania sobie naznaczonego, naśladując zwyczaju pierwiastkowego kościoła Apostolskiego, ustawiczne modlitwy, posty i niespania nocne czyniąc, słowa żywotu przepowiadali tym, którym mogli, gardząc wszystkiem, co jedno świat miał; to tylko, co ku żywności dawano, brali, we wszystkiem tak żyli, jako nauczali, wszystko cierpieć i umrzeć pragnąc; krótko mówiąc, wiele ich w Chrystusa uwierzyło i do chrztu świętego przyszło; a zwłaszcza gdy się prostocie niewinnego życia ich dziwowali i kosztowali słodkości niebieskiej ich nauki". Por. świadectwo Bedy (HE I 26, ed. Giles, vol. 2, s. 104): „At ubi datam sibi mansionem intraverant, coeperunt apostolicam primitive ecclesiae vitam imitari; orationibus videlicet assiduis, vigilis, ac jejundis serviendo, verbum vitae quibus poterant praedicando, cuncta hujus mundi velut aliena spernendo, ea tantum quae victui necessaria videbantur ab eis docebant ipsi per omnia vivendo; et paratum ad patiendum adversa quaeque, vel etiam ad moriendum, poro ea, queam praedicabant, veritate, animum habendo. Quid mora? Crediderunt nonnuli et baptizabantur, mirantes simplicitatem innocentis vitae ac dulcedinem doctrinae eorum coelestis".

[52] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 517: „Przesławny synu, łaski, którąś wziął z Nieba, pilnem sercem przestrzegaj, a chrześcijańską wiarę w ludziach tobie poddanych rozszerzaj, i bałwochwalstwo obalaj, upominając, strasząc, głaszcząc, karząc; a nade wszystko przykład im z siebie cnót wszystkich dając, poddanych Twoich buduj, aby to ten płacił w Niebie, którego chwałę rozszerzasz na ziemi […]. Przewielebny brat nasz Augustyn, w zakonnych ustawach uczony, umiejętności Pisma Świętego i dobrych uczynków pełny, o cokolwiek was upomina, z nabożeństwem to wypełniajcie. Bo jeśli go wy w tem, co do P. Boga należy, usłuchacie, prędzej go też ten P. Bóg za was się modlącego wysłucha". Por. tekst Bedy (HE I 32, ed. Giles, vol. 2, s. 150): „Et ideo, gloriose fili, eam quam accepisti divinitus gratiam solicita mente custodi, Christianam fidem in populis tibi subditis extendere festina, zelum rectitudinis tuae in eorum conversione multiplica, idolorum cultus insequere, fanorum aedifica everte: subditorum mores ex magna vitae munditia, exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo, et boni operis exempla monstrando, aedifica; ut illum retributorem invenias in coelo, cujus nomen atque cognitionem dilataveris in terra. Ipse enim vestrae quoque glo-

wa rezerwy części „Brytanów odszczepieńców" wobec podjętych prób ewangelizacji, uporczywe trwanie w dawnych przekonaniach (Skarga porusza, za Bedą, sporne kwestie obchodu świąt wielkanocnych), zostają poddane krytycznemu osądowi w tzw. „obroku duchownym", skierowanym bezpośrednio do czytelnika[53]. O skuteczności działań misjonarzy – konfrontowanych z postawami społeczności lokalnej – mają przekonywać zdarzenia o charakterze nadprzyrodzonym, zapożyczone bezpośrednio z *Historii kościelnej*, jak np. epizod z uzdrowieniem niewidomego[54].

b) Św. Ceadda – wzorzec bojaźni Bożej. Dzieje życia biskupa Ceaddy zostały przejęte – z pominięciem mało istotnych fragmentów – dosłownie z *Historii kościelnej*, konkretnie z księgi III (rozdział 28) oraz księgi IV (rozdział 3). Z dzieła Bedy Skarga wydobywa motywy i wątki uwydatniające poszczególne cnoty hierarchy, jak np. gorliwość w sprawowaniu posługi pasterskiej[55], rezygnację z wygód życia na wzór Apostołów, zilustrowaną za pomocą słynnego epizodu z koniem[56], pokorę, umiejętność łączenia aktywności wynikającej ze sprawowanego urzędu z kontemplacją w odosobnionej przestrzeni klasztoru[57].

---

riae nomen etiam posteris gloriosus reddet, cujus vos honorem quaeritis et servatis in gentibus. […] Reverendissimus frater noster Augustinus episcopus, in monasterii regula edoctus, sacrae Scripturae scientia repletus, bonis, auctore Deo, operibus praeditus, quaecumque vos admonet, audite, devote peragite, studiose in memoria reservate; quia, si vos eum in eo, quod pro omnipotente Domino loquitur, auditis, idem omnipotens Deus hunc pro vobis exorantem celerius exaudiet".

[53] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 518: „Obacz upór tych Brytanów odszczepieńców; […] Za zachowanie próżnej czci swej odszczepieńcy Chrystusa i prawdę jego przedali, a jednak i przy czci nie zostali, bojąc się, aby u katolików podłymi nie byli, przy potępieniu dusznym zostać woleli".

[54] Por. tamże, t. 1, s. 517: „I gdy ślepego przywiedziono, mówił Augustyn, aby go swoją modlitwą zleczyli; kusili się, ale nie mogli. A Augustyn potrzebą oną słusznie zniewolony, poklęknąwszy prosił Pana Boga, aby dał wzrok ślepemu, i wnetże ślepy przejrzał". Por. odpowiedni fragment *Historii* Bedy (II 2, ed. Giles, vol. 2, s. 174): „Britonum sacerdotibus nil curationis vel sanationis horum ministerio preciperet; tandem Augustinus justa necessitate compulsus flectit genua sua ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, deprecans ut visum caeco, quem amiserat, restitueret, et per illuminationem unius hominis corporalem, in plurimorum cordibus fidelium spiritualis gratiae lucem accenderet".

[55] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 194: „pilnie się bardzo wziął za pracę około rozsiewania wiary ś. i rozmnożenia prawdy i niepokalanej czystości kościelnej […], nauki i czytania Pisma Świętego pilnował, po wsiach i miasteczkach opowiadając Ewangelię".

[56] Por. tamże: „chodził pieszo, obyczajem ŚŚ. Apostołów, jazdy żadnej i wozów nie używając. […] Teodor, który posłany był od papieża Witaliana z Rzymu […] rozkazał Ceaddowi, aby na dalekie drogi jazdy używał, a zdrowia swego bez potrzeby nie psował; lecz gdy Ceadda […] nie chciał inaczej, jeno pieszo chodzić, sam go swoją ręką Teodor na konia wsadzał i do tego przymuszał, wiedząc, iż był człowiekiem ś[więtym – B.P.-D.]". Por. fragment kroniki Bedy (HE IV 3, ed. Giles, vol. 3, s. 14): „Et quia moris errat eidem reverendissimo antistiti opus Evangelii magis ambulando per loca, quam equitando, perficere, jussit eum Theodorus, ubicumque longius iter instaret, equitare, multumque renitentem, studio et amore pii laboris ipse eum manu sua levavit in equum; quia nimirum sanctum esse virum comperit, atque equo vehi, quo eset necesse, compulit".

[57] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 194: „mieszkanie blisko kościoła zbudowawszy, z kilką, to jest z siedmią braci, na modlitwę się i czytanie zamykał, gdy już pracę biskupią i kazanie odprawił". U Bedy (HE IV 3, ed. Giles, vol. 3, s. 15-16): „Fecerat vero sibi mansionem non longe ab

Fragment traktujący o skuteczności żarliwej, przebłagalnej modlitwy bohatera w czasie burz i wiatrów (utożsamianych z przejawami gniewu Bożego i antycypujących Sąd Ostateczny), u Bedy umieszczony po opisie śmierci Ceaddy, mazowiecki jezuita przenosi do początkowych partii żywota[58], mając na uwadze dwa zasadnicze cele swego wywodu – wzbudzenie w czytelniku bojaźni Bożej oraz wskrzeszenie zarzuconych tradycji i obyczajów, nawet wbrew zastrzeżeniom protestantów[59]. Święty biskup służy także przykładem właściwej dyspozycji duchowej w momencie śmierci – uprzednio zapowiedzianej i oczekiwanej z radością, postrzeganej w kategoriach wyzwolenia z ziemskiej powłoki i cielesnych przywiązań, poprzedzonej przyjęciem ostatnich sakramentów[60]. Wpleciona w tok narracji postać Owina – królewskiego rządcy,

---

ecclesia remotionem, in qua secretuis cum paucis, id est, septem sive octo fratribus, quoties a labore et ministerio verbi vacabat, orare ac legere solebat".

[58] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 195: „Okrom wielkich cnót […], tak głęboko miał w serce wszczepioną bojaźń Bożą i taką na swój koniec we wszystkich sprawach pamięć, iż gdy wiatr jaki wielki powstał […], modlił się za ludzki naród, aby mu P. Bóg miłościwym był […]; a jeśli było błyskanie i gromy, szedł do kościoła i tam tak długo na modlitwie trwał, aż P. Bóg jasność powietrze przywrócił. Gdy go pytali, czemuby tak czynił? odpowiedział: Iżaście nie czytali? P. Bóg z Nieba grom puścił i najwyższy dał głos swój, wystrzelił strzały swoje, rozproszył je, pioruny rozmnożył […], aby ludzie ku swej bojaźni pobudził i przyszły sąd im przypominał […], abyśmy miłosierdzia używali, a skruszywszy twardość serca swego i grzechów przestając, na srogą karę jego nie zarabiali. Tak ich nauczał i do tego swym przykładem przywodził". Por. relację Bedy (HE IV 3, ed. Giles, vol. 3, s. 21-22): „Non autem mirum diem mortis, vel potius diem Domini, laetus aspexit, quem semper, usquedum veniret, solicitus exspectare curavit. […] in tantum erat timori Domini subditus […], ut frater quidem de eis […] referre solebat, si forte legente eo vel aliud quid agente, repente flatus venti major assurgeret, continuo misericordiam Domini invocaret, et eam generi humano propitiati rogaret. Si autem violentior aura insisteret, jam, clauso codice, procideret in faciem atque obnixius orationi, incumberet. At si procella fortior, aut nimbus perurgeret, vel etiam corusci ac tornitrua terras et area terrerent; tunc veniens ad ecclesiam solicitus orationibus ac psalmis, donec serenitas aeris rediret, fixa mente vacaret. Cumque interrogateur a suis, quae hoc faceret; respondebat: Non legistis, quia […] «intonuit de caelo Dominus, et Altissimus dedit vocem suam. Misit sagittas suas, et dissipavit eos, fulgura multiplicavit, et conturbavit eos». Movet enim area Dominus, ventos excitat, jaculatur fulgura, de coelo intonat, ut terrigenas ad timendum se suscitet, ut corda eorum in memoriam futuri judicii revocet, ut superbiam eorum dissipet et conturbet audaciam, reducto ad mentem tremendo illo tempore, quando ipse, coelis ac terris ardentibus, venturus est in nubibus in potestate magna et majestate ad judicandos vivos et mortuos".

[59] Cel ów zostaje zaakcentowany w wieńczącym właściwy żywot „obroku duchownym", por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 196: „Święty był obyczaj przodków naszych chrześcijan starych […], iż gdy grzmoty albo postrach w powietrzu wszczynał się, dzwonami plebani ludzi do modlitwy wzywali, a tak każdy w domu gospodarz albo gospodyni przed obrazem […], zezwawszy wszystkich domowników swoich do modlitwy […], pobudzając do bojaźni Bożej dziatki i czeladkę swoję i takiemi słowami mówiąc: «Widzicie […], jako P. Bóg na Niebie straszliwy, i z większą mocą przyjdzie na ów sąd ogromny. Czyńcież dobrze, a złego się strzeżcie, abyście w okrutną karę Boską nie popadli […]. Dziś u nas wszystko dobre ginie, a na bojaźń Bożą ludzie się nie oglądają […]. Więc wznówmy dla Pana Boga stare święte obyczaje, a nie dajmy rzeczy tak zbawiennych i pożytecznych heretykom z siebie wyśmiać»".

[60] Por. tamże, s. 195. „[…] Aniołowie Boży, którzy mię do niebieskiej zapłaty, której ja zawżdy miłował i onej pragnął wzywali, a po 7 dniach wrócić się i przyjść po mnie obiecali; co się i tak stało;

później zakonnego brata-laika (również występująca w *Historii kościelnej*) to dla Skargi wzorzec uświęcania się wśród codziennych prac służebnych przy jednoczesnej rezygnacji z ziemskich zaszczytów i godności[61]. Wykonywane z oddaniem i poświęceniem, nawet najprostsze zajęcia posiadają ten sam walor zasługujący, co spektakularne dzieła dokonywane w obecności świadków (nauczanie, głoszenie kazań). Wartością ożywiającą każdą spełnianą czynność powinna być miłość Boga, nigdy zaś zamiar osiągnięcia partykularnych, doczesnych korzyści. Przykład anglosaskiego bohatera, nagrodzonego za wierne wykonywanie obowiązków wizją niebiańską[62], miał pobudzać współczesnych

bo tegoż dnia zachorował, a wziąwszy na obronę Ciało i Krew Pańską, 7 dnia z więzienia cielesnego dusza jego […] wybawiona i od Aniołów prowadzona, na wieczne wesele poszła. A nie dziwnaż to, iż z weselem śmierć i dzień Pański oglądał, którego zawżdy w życiu tem troskliwie oczekiwał?" Por. odpowiedni ustęp u Bedy (HE IV 3, ed. Giles, vol. 2, s. 20): „«Revera autem angelorum fuere spiritus, qui me ad coelestia, quae semper amabam ac desiderabam, praemia vocae venerunt, et post dies septem se redituros, ac me secum adducturos esse, promiserunt». Quod quidem ita, ut dictum ei errat, opere completum est. Nam confestim languore corporis tactus est, et hoc per dies ingravescente, septimo, ut promissum ei fuerat, die, postquam obitum sum Dominici corporis et sanguinis perceptione munivit, soluta ab ergastulo corporis anima sancta, ducentibus, ut credi fas est, angelis comitibus, aeterna gaudia petivit".

[61] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 195: „Ten Owinus bywszy u królowej Edyldrydy pierwszym sługą i rządcą domu jej, gdy za gorącością swej wiary świat opuszczać miał […], ze wszystkiego się wyzuwszy, w prostej sukni, z siekierą w ręku do klasztoru tego biskupa Ceadda przyszedł, dając znać, iż nie na próżnowanie jako niektórzy, ale na robotę i pracę do klasztoru wstępował; bo im był do czytania Pisma Świętego nie sposobniejszy, tem był w robocie ręcznej pilniejszy; gdy bowiem inni bracia zamknąwszy się czytali, on na podwórzu roboty domowe odprawiał". Por. opis Bedy (HE IV 3, ed. Giles, vol. 3, s. 16): „Venerat enim cum regina Etheldrida de provincia Orientarum Anglorum, eratque primus ministrorum et princeps domus ejus. Qui cum, crescente fidei fervore, seculo abrenunciare disponderet, non hoc segniter fecit; sed adeo se mundi rebus exuit, ut relictis omnibus quae habebat, simplici tantum habitu indutus, et securim atque asciam in manu ferens, veniret ad monasterium […]. Non enim et otium, ut quidam, sed ad laborem se monastrium intrare signabat; quod ipsum etiam facto monstravit, nam quo minus sufficiebat meditationi Scripturarum, eo amplius operi manuum studium impendebat. Denique, cum episcopo in praefata mansione suae reverentia devotionis inter fratres habitus, cum ilii intus lectioni vacabant, ipse foris, quae opus esse videbantur, operabatur".

[62] Podobnie jak inne fragmenty omawianego żywota, również i szczegóły wizji Owina zostały zaczerpnięte z dzieła Bedy. Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 195: „gdy inni bracia do kościoła poszli, a Ceadda biskup sam na czytaniu albo na modlitwie został, usłyszał tak (jako potem powiedział), dziwnie słodkie śpiewanie radujących się, a z Nieba na ziemię zstępujących […], a potem widział, iż bliżej do niego przyszedłszy, w kapliczce, w której był biskup, stanęli i tam weszła owa muzyka. Gdy się on zdumiewał i myślił, co by to było, aż obaczy, jakoby się w pół godziny znowu owo wesołe śpiewanie w pokrycia kapliczki onej tąż drogą w Niebo wracało z niewymowną słodkością, wdzięcznością wesela i śpiewania". Por. fragment *Historii kościelnej* Bedy (HE IV 3, ed. Giles, vol. 3, s. 18): „Qui cum die quadam tale aliquid fortis ageret, digressis ad ecclesiam sociis […] et episcopus solus in oratorio loci lectioni vel orationi operam daret, audivit repente, ut postea referebat, vocem suavissimam cantantium atque laetantium de caelo ad terras usque descendere; quam, videlicet, vocem ab euro-austro, id est, ab alto brumalis exortus, primo se audisse dicebat, ac deinde paulatim eam sibi appropriare, donec ac tectum usque oratori, in quo errat episcopus, perveniret; quod ingress a totum implevit atque in gyro circumdedit. At ille, dum solicitus in ea, quae audiebat, animum intendert, au-

do wypracowywania podobnych postaw[63], tak by ich życie ukierunkowane było na Boga.

c) Św. Kutbert – historia nawrócenia; między życiem we wspólnocie a samotnością pustelnika. W konstrukcji postaci Kutberta z Lindisfarne istotną rolę odgrywa motyw całkowitej przemiany wewnętrznej – nawrócenia z życia wypełnionego rozmaitymi formami aktywności świeckiej do momentu wyboru zakonnego modelu egzystencji. Tak skonstruowana biografia niewątpliwie ułatwiała odbiorcy utożsamienie się z postacią doświadczającą na drodze do doskonałości ludzkich rozterek i słabostek. Początkowe partie dyskursu hagiograficznego Skargi wypełnia obraz beztroskich lat bohatera, wypełnionych mało budującymi zajęciami, zapożyczony z *Żywota św. Kutberta* Bedy, zredagowanego niezależnie od *Historii kościelnej*[64]. Przełom dokonujący się w życiu przyszłego duchownego jest rezultatem interwencji niebios[65]. Po swym nawróceniu święty realizuje modele życia biskupa, pustelni-

---

divit denuo, transacto quasi dimidiae horae spatio, ascendere de tecto ejusdem iratorii idem laetitiae canticum, et ipsa qua venerat via, ad coelos usque cum ineffabili dulcedine reverti".

[63] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 196: „Podobnym przykładem tego Owina, ci którzy w prostocie na robotę ręczną i posługę kapłańską do zakonu idą, nie są dlatego podlejszymi u P. Boga, bo tak wiele sobie jako i inni, którzy ołtarzowi służą a nauki pilnują wysłużyć mogą. […] Tak tedy ten, który kazanie mówi, spowiedzi słucha, naucza, jako i ten, co dla niego jeść gotuje, albo inne domowe posługi odprawuje, równy dział u P. Boga ma. […] I owszem, gdzie kto z najgorętszej miłości posługi domowe z Martą czyni, większą sobie zapłatę u P. Boga jedna, niźli ten, co z nie tak wielkiej miłości ku P. Bogu nauką się i kazaniem bawi".

[64] Por. tamże, t. 1, s. 256: „Kutbertus kmiecego i podłego stanu do ośmiu lat był bardzo dziecinnym, a do próżności, igrania, biegania, skakania, bicia się i innych chłopięcych zabaw skłonny; między rówiennikami chciał być we wszystkim pierwszy". Fragment dotyczący okresu życia świętego przed nawróceniem wykazuje zależność od *De vita et miraculis sancti Cuthberti episcopi Lindisfarnensis*, żywota zadedykowanego przez Bedę przełożonemu – biskupowi Edfrydowi oraz wspólnocie klasztoru w Lindisfarne – miejscu życia i kultu świętego. Anglosaski uczony zredagował tekst około r. 721. Zob. D.H. Farmer, *Introduction*, w: *The Age of Bede*, ed. D.H. Farmer, London 2004, 16. Skarga czerpie z tego źródła, a także odpowiednich fragmentów *Historii kościelnej*. Por. Beda Venerabilis, HE IV 26-31, ed. Giles, vol. 3, 132-150.

[65] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 256: „Czasu jednego […], gdzie z innemi skacząc, coś nieprzystojnie sobie poczynał, dzieciątko jedno we trzech lat do niego przystąpiło […]: Czemu Święty biskupie Kutbercie, stanu swego nie czcisz, a tak z dziećmi igrasz, ty, który i starszych nauczycielem być masz? Dopiero Kutbertus słowa one w serce wziął […] tak, iż na potem nigdy nic dziecinnego sobie nie poczynał, ale wszystko serce swe ku Panu Bogu obrócił". Por. tekst Bedy (*De vita et miraculis sancti Cuthberti*, *episcopi Lindisfarnensis* 1, ed. J.A. Giles, w: *Venerabilis Bedae opera*, vol. 4, Londini 1843, 210): „die solito luctamini in campo quodam non modica puerorum turba insisteret, interesset et ipse, et sicut ludentium levitas solet, contra congruum naturae statum variis flexibus membra plerique sinuarent, repente unus de parvulis, triennis ferme, ut videbatur, accurrit ad eum, et quasi senili constantia coepit hortari, ne jocis et otio indulgeret, sed stabilitati potius mentem simul et mambra subjugaret. […] «Quid», inquit, «haec, sanctissimae antistes et presbyter Cuthberte, et naturae et gradui tuo contraria gris? Luder te inter parvulos ne decet, quem Dominus etiam majoribus natu magistrum virtutis consecravit». Audiens haec bonae indolis puer […] relicta continuo ludendi vanitate".

ka i przełożonego wspólnoty zakonnej, jak również wędrownego kaznodziei. Dokonywane przez bohatera wybory – ukierunkowanie pragnień ku Bogu po beztroskim okresie dzieciństwa oraz doświadczeniu „oświecenia" miały dostarczać argumentów przekonujących o wyższości życia konsekrowanego oraz heroizmie jednostki decydującej się na taki styl życia: „Od tego czasu myśleć o klasztorze i ciasnym żywocie począł, żadnej się nędzy i głodu nie bojąc"[66]. Kreśląc portret Kutberta jako przeora, autor wysuwa na pierwszy plan cechy niezbędne do kierowania klasztorną społecznością, poddawane swoistemu sprawdzianowi w okolicznościach niekorzystnych (konflikty wewnętrzne, brak posłuszeństwa, łamanie klauzury). Obraz wspólnoty zakonnej o rozluźnionej obserwie, lekceważącej przepisy reguły, stwarza naturalną przestrzeń działań o charakterze interwencyjnym, angażujących zespół cnót takich, jak: umiejętność trafnej oceny sytuacji, cierpliwość, takt i stanowczość. Przymioty te ujawniają się w toku konkretnych posunięć – od milczącej, pozornie niezaangażowanej postawy, poprzez próby zwrócenia uwagi na zaistniałe nieprawidłowości[67]. Dalsze rozwinięcie tekstu wskazuje na zasługującą wartość zwierzchnictwa rozumianego w kategoriach stałego „czuwania" – nadzoru nad przestrzeganiem dyscypliny oraz stałej dyspozycyjności wobec braci. Duch służby świętego przejawia się w ciągłej gotowości do udzielania pomocy potrzebującym, stwarzającej jednocześnie okazję do podejmowania wysiłków ascetycznych[68].

Mimo postępów w podjętej pracy formacyjnej pobyt w murach klasztoru nie przynosi jednakże wystarczającej satysfakcji bohaterowi, poszukującemu doskonalszego sposobu uświęcenia się, w miejscu zapewniającym całkowitą izolację od wpływów zewnętrznych[69]. Taką przestrzenią w piśmiennictwie średniowiecznym jest m.in. pustelnia, zwykle położona na trudno dostępnym obszarze[70], często nawiedzanym przez siły nieczyste[71]. Wybór tego rodzaju przestrzeni niejako wymusza na bohaterze określone rodzaje aktywności: walkę z pokusami, oswajanie natury itp. Osamotniony św. Kutbert:

---

[66] Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 257.

[67] Por. tamże, s. 258: „Pomału je najpierwej od zwyczajów niedobrych odwodząc".

[68] Por. tamże: „I w pracy, i niespaniu był mocny, cztery nocy czasem na łóżku nie postał, modlitwy i posługi braterskiej pilnując".

[69] Por. tamże: „za dozwoleniem starszych udał się na osobny i pustelniczy żywot, kryjąc się już z oczu ludzkich, a chcąc samem się tylko niebieskich dóbr rozmyślaniem bawić; postępując, jak Pismo mówi, z cnoty w cnotę, od żywota pracowitego do żywota szczerze bogomyślnego".

[70] Por. E. Wipszycka, *Wprowadzenie*, w: Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, tłum. E. Dąbrowska i in., ŹM 35, Kraków 2005, 63: „Mnich udaje się na pustynię, aby odnaleźć spokój, uwolnić się od kłopotów i pokus, jaki stwarza świat".

[71] Miejsce odosobnienia św. Kutberta nosi właściwości takiej przestrzeni: jest to teren, „na którym nikt nigdy, dla nagabania czartów mieszkać nie mógł" (Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 258). U Bedy (HE IV 28, ed. Giles, vol. 3, s. 138): „Erat autem locus et aquae prorsus et frugis et arboris inops, sed et spiritum malignorum frequentia humanae habitationi minus accommodus".

> „srogą i wielce ciężką niemocą przez pięć dni zdjęty […], i ciężkie szatańskie pokusy około wiary cierpiąc […] doświadczenie cierpliwości swej i koronę nadziei swej odniósł”[72].

Na kartach żywota dochodzi także do próby rozstrzygnięcia sporu o rzekomą wyższość modelu życia pustelniczego nad klasztornym[73]. Postać bohatera służy przykładem mocno ugruntowanej wiary, wytrwałości w znoszeniu trudnych warunków życia, pogardy wobec wartości ziemskich i konsekwencji w dążeniu do chrześcijańskiej doskonałości.

d) Św. Furseusz i Drythelm – wizje zaświatów. Biografie wędrownego mnicha irlandzkiego Furseusza oraz Drythelma – człowieka świeckiego, a później zakonnika – wypełniają opisy doświadczanych przez nich wizji zaświatów. Uzasadniając fakt przywołania tych nieprawdopodobnych wręcz historii, Skarga akcentuje zgodność ich przesłania z zasadami wiary katolickiej, a także wyraźną orientację perswazyjną:

> „ku zbudowaniu wiernych” oraz „wzbudzeniu i rozmnożeniu bojaźni Bożej, abyśmy […] się do pokuty pobudzali i nadzieją większą cieszyli, oczekując za dobry żywot […] pociechy i odpocznienia”[74].

Materią pierwszego przekazu są przeżycia bohatera oglądającego scenę walki aniołów z demonami, u Skargi wzbogaconą o szczegóły nieobecne w *Historii kościelnej*[75], w celu zintensyfikowania elementu naocznego przedstawienia. Zmaganiom „fizycznym” towarzyszy ożywiona dysputa dotycząca osoby Furseusza oraz jego przyszłych losów, w anglosaskim pierwowzorze lakonicznie zrelacjonowana w mowie zależnej. Przemyślnie skonstruowany, poparty starannie dobranymi cytatami z Biblii, wywód szatana (zmierzającego do wykazania win duchownego) zostaje równie inteligentnie odparty przez moce niebieskie – w krytycznych momentach dyskusji odwołują się one do sądu Bożego[76]. Kolejny epizod – spotkanie ze świętymi biskupami irlandzkimi w niebie,

---

[72] Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 258-259.

[73] Por. tamże, t. 1, s. 258: „często ich [braci – B.P.-D.] upominał, aby się jego pustelniczemu życiu nie dziwowali, a przeto mu więcej świątobliwości nie przeczytali. Bo […] żywot zakonny a klasztorny chwalić się ma, i doskonałość jest tych dziwna, którzy się którzy się we wszystkim starszemu swemu poddają i na jego rozkazanie czynią modlitwy, posty i inne duchowe i cielesne roboty”.

[74] Tamże, t. 1, s. 138.

[75] Por. tamże, t. 1, s. 135: „I ujrzał przed sobą, jako czarny obłok z lewej strony, szykujących wojsko, w którym czarci byli tak czarni, szpetni, wyschli, długoszyjawi i sprośni, głowy mając jako miednice”. Opis Bedy (HE III 19, ed. Giles, vol. 2, s. 330) koncentruje się na samym zdarzeniu i reakcjach jego uczestników: „vidit […] maxima malignorum spirituum certamina, qui crebris accusationis iprobi iter ilii coeleste interclaudere contendebant; nec tamen progentibus eum angelis, quicquam proficiebant”.

[76] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 136: „Rzekł czart: Jeśli nie odpuścicie ludziom grzechów ich, nie odpuści wam Ojciec wasz niebieski grzechów waszych. Odpowie Anioł: Ukaż, gdzie się mścił, albo komu krzywdę uczynił? Diabeł powie: Nie pisano, kto się będzie mścił, ale kto z serca nie odpuści. Odpowie Anioł: W sercu odpuszczał, a w towarzystwo nie przyjmował. Czart rzekł:

powierzenie wizjonerowi misji przekazania ludziom wezwania do skruchy, a sprawującym władzę – do pilnej pieczy nad podwładnymi – jest wyraźnie nacechowany dydaktycznie[77]. Kluczowe momenty dalszej historii bohatera (przywrócenie życia, aktywność misyjna, śmierć, translacja szczątków) polski jezuita przytacza w formie streszczenia, pomijając mniej znaczące dane (nazwy geograficzne, imiona itp.). Przywołana w perytekście historia Drythelma odbywającego podróż do podziemnego świata (bohater zwiedza miejsca „straszliwe" – czyściec i piekło) to przykład typowej wizji motywującej konwersję bohatera[78]; polega ona nie tyle na przemianie wewnętrznej (nawróceniu), co porzuceniu egzystencji świeckiej na rzecz „białego męczeństwa" – życia zakonnego, wypełnionego praktykami ascezy[79]. Polski hagiograf, ponownie powołując się na konkretną księgę i rozdział *Historii kościelnej*[80]*,* zasadniczo trzyma się relacji Bedy, gdzieniegdzie tylko dokonując przesunięć niektórych fragmentów tekstu i koniecznych skrótów. Wizja Drythelma, będąca centralnym zdarzeniem rozpatrywanego fragmentu, potraktowana została bardzo szczegółowo, z wyczuciem plastyczności i sensacyjności opisywanych scen[81]. W celu uwierzytelnienia opisanych zdarzeń Skarga powołuje się na

Jako złego nabył z towarzystwa, tak też ma wziąć pomstę od najwyższego Sędziego. Anioł rzekł: Pójdziemy na sąd do Boga. Trzykroć porażony starszy czart, jeszcze się kusi, mówiąc: Jeśli Bóg jest sprawiedliwy, tedy ten do Nieba nie wnijdzie, bo napisano: Jeśli się nie staniecie jako dziatki, wnijść nie możecie; a tego on nie wypełnił. Rzecze Anioł: Pójdziemy do Sędziego". Opis Bedy (HE III 19, ed. Giles, vol. 2, s. 332) jest niezwykle lakoniczny: „Sequuntur adversus ipsum accusationes malignorum, defensiones spirituum bonorum, copiosior coelestinum agminum visio".

[77] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 136: „ujrzy dwóch mężów anielskiej piękności z jego ziemi, którzy biskupi urząd trzymali w Hibernii, to jest Boedana i Meldana, którzy już byli przedtem pomarli. Ci do niego przystąpiwszy, cieszyć go poczęli, mówiąc: […] Nauczaj a powiadaj wszystkim bliską pomstę Bożą. A najwięcej pasterzów kościelnych i przełożonych świeckich upominaj, aby się pilnie o polecone dusze starając, dobrym przykładem Kościół Boży budowali". Autor *Historii kościelnej* (III 19, ed. Giles, vol. 2, s. 332) relacjonuje zdarzenie w mowie zależnej: „et virorum de sua natione sanctorum, quos olim sacerdotali gradu non ignobiliter potitos, fama jam vulgante, compererat; a quibus non pauca, quae vel ipsi, vel omnibus, qui audire vellent, multum salubria essent, audivit".

[78] Por. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raju*, t. 1, s. 140.

[79] Por. tamże, s. 141-142. Zob. też Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 137: „W pokucie takiej ciało swe dręczył, iż w rzekę aż po szyję wszedłszy, modlitwę tam czynił […], a to i w zimie czynił. Gdy obmarzł a ledwie z lodu wyszedł, nigdy szat nie odmieniał, ani suszył, aż same od jego ciała wyschły. […] Gdy mu mówiono: jako tak wielkie zimno wytrwać możesz? Odpowiadał: Większem ja i sroższe widział. Tak aż do śmierci pokutował, a wielu ludziom przykładem i słowem do zbawienia pomógł".

[80] Autor *Żywotów świętych* popełnił błąd, powołując się na rozdział 13. księgi V; w rzeczywistości historia Drythelma zamieszczona jest w rozdziale 12. wspomnianej księgi *Historii kościelnej* (Beda Venerabilis, HE V 12, ed. Giles, vol. 3, s. 202-212).

[81] Por. np. następujący fragment " Skargi (*Żywoty świętych*, t. 1, s. 137): „Prowadził mnie, prawi, jakiś jasny w białych szatach wódz, i szliśmy milcząc na pół letni wschód słońca, tak jako mi się zdało, i przyszliśmy na dół jakiś szeroki, głęboki i niezmiernie długi. Na jednej stronie były płomienie straszliwe, na drugiej burzliwy grad i na tę się i na owę stronę przerzucały; bo gdy gorącości ognia onego znieść nie mogły, uciekały do zimna, a tam też odpoczynku nie znajdując, znowu się

pierwszoosobowe wypowiedzi Bedy, czerpiącego materiał z relacji wiarygodnych świadków[82], jak i autorytet samego uczonego – „doktora wszystkiemu światu zaleconego".

e) Królewskie abdykacje. Katalogu Skargowych zapożyczeń z *Historii kościelnej* dopełnia wzmianka o świeckich władcach Brytanii, włączona do żywota św. Kazimierza królewicza. Przywołane w niej sylwetki Cenreda – króla Mercji, Offy – władcy Essexu, Etelreda oraz Ceolwulfa – adresata kroniki Bedy i Egberta – króla Kentu, a także monarchów irlandzkich (Furseusza, Foliana, Ultana) łączy budujący dla polskiego hagiografa element biografii: motyw dobrowolnej rezygnacji z godności królewskiej i wyboru życia zakonnego[83]. Polski autor wykorzystuje wspomniane postacie i motywy w celu podkreślenia zasługującej wartości wyrzeczeń podjętych przez „panów nabożnych", wzorujących się na przykładzie Chrystusa:

> „Przetoż się więcej budujemy z cesarzów, z królów […] i innych wielkich i przezacnych u świata panów, gdy dla zbawienia swego sami sobą i tem, co mają, gardzą, a Chrystusa naśladując, doskonałość cnoty i żywota jego pełnić chcą"[84].

Wpisująca się w rozpatrywany wzorzec sylwetka św. Kazimierza, dążącego do doskonałości chrześcijańskiej w środowisku dworskim, pełni rolę godnego kontynuatora wspomnianej tradycji.

***

Jak wynika z powyższego, z konieczności skrótowego przeglądu, postać Bedy Czcigodnego oraz jego słynne dzieło były znane i wykorzystywane przez Piotra Skargę w toku pracy nad *Żywotami świętych*. Polski autor przywołuje wybrane postacie, wątki i motywy w rozmaitych celach, zwłaszcza

---

w ogień on rzucały. Por. analogiczny urywek *Historii* Bedy (V 12, ed. Giles, vol. 3, s. 202): „Lucidus, inquiens, „aspectu, et clarus errat indumento, qui me ducebat. Incedebamus autem tacentes, ut videbatur mihi, contra ortum silos solsticialem, cumque ambularemus, devenimus ad vallem multae latitudinis ac profunditatis, infinitae autem longitudinis; quae ac laevam nobis sita, unum latus flammis ferventibus nimium terribile, alterum furenti grandine ac frigore nivium omnia perflante atque verrente, non minus intolerabile praeferebat. Utrumque autem errat animabus hominum plenum, quae vicissi hinc inde videbantur quasi tempestatis impetu jactari. Cum enim vim fervoris immensi tolerare non possent, prosiliebant miserae in medium frigoris infesti; et cum neque obo quippiam requiei invenire valerent, resiliebant rursus urendae in medium flammarum intextinguibilium".

[82] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 137: „Tom, powiada wielebny Beda, usłyszał od kapłana Hemigila zakonnika, który jeszcze żyw, a sam w uszy swe to od onego Dryhelma słyszał".

[83] Por. Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 197: „Toż uczynili angielscy królowie: Etelredus, Chearedus, Offa, Ceodulfus, któremu W. Beda historyę swoję przypisał; i stryj jego Egbertus, któremu był królestwo zostawił. […] króla Hibernii Wibeana trzej synowie, Forseus, Fallianus, Ultanus, którzy się do Galii puściwszy, w Pontyniaku żywot ciasny prowadzili". U Bedy (HE III 19, ed. Giles, vol. 2, s. 326) postać Furseusza identyfikowana jest z sylwetką Furseusza-wizjonera, wędrownego mnicha irlandzkiego, później pustelnika.

[84] Skarga, *Żywoty świętych*, t. 1, s. 196.

parenetycznych oraz polemicznych. Sylwetki bohaterów *Historii* funkcjonują na kartach *Żywotów* w roli wzorców osobowych: biskupa, misjonarza, zakonnika, władcy świeckiego, służących przykładem realizacji konkretnych cnót Wyselekcjonowane przez polskiego hagiografa tematy, potraktowane – w większości przypadków – z zachowaniem wierności wobec oryginału, mają na celu ukazanie nieznanej polskiemu czytelnikowi rzeczywistości, a także postaci i zdarzeń – odległych w czasie, lecz zyskujących na aktualności w dobie potrydenckiej. Tym samym Beda – anglosaski uczony z przełomu VII i VIII wieku – urasta, obok Augustyna, Chryzostoma i innych „Doktorów kościelnych" przywoływanych w dziele Skargi, do rangi modelu postaw, autorytetu naukowego oraz rzecznika poglądów kwestionowanych przez protestantyzm.

BEDE THE VENERABLE AND THE CHARACTERS OF *THE ECCLESIASTICAL HISTORY OF THE ENGLISH PEOPLE* IN *THE LIVES OF SAINTS* BY PIOTR SKARGA

(Summary)

The aim of the article is the analysis of the heroes, themes and motives of Bede's *Ecclesiastical History of the English People* present in *Lives of Saints* by Piotr Skarga. The Polish author of the 16th-17th centuries refers to selected characters, stories and themes as sources of role models and for polemical purposes. Bede's heroes: bishops, missionaries, the religious, secular rulers, serve as examples for the implementation of the specific virtues. Selected motives of the chronicle treated by Skarga – in most cases – with fidelity to the original, are intended to show not only the distant reality unknown to the Polish reader, but also the characters and events meaningful in the post-Trent period.

Key words: Bede the Venerable, Piotr Skarga, *The Ecclesiastical History of the English People*, *The Lives of Saints*, monks, character, theme, motive.

Słowa kluczowe: Beda Czcigodny, Piotr Skarga, *Historia kościelna narodu angielskiego*, *Żywoty świętych*, mnisi, postać, wątek, motyw.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Beda Venerabilis, *De vita et miraculis sancti Cuthberti*, ed. J.A. Giles, w: *Venerabilis Bedae opera quae supersunt omnia*, vol. 4: *Opuscula historica*, Londini 1843, 202-356.

Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, ed. J.A. Giles, w: *Venerabilis Bedae opera quae supersunt omnia*, vol. 2: *Historiae ecclesiasticae libri I, II, III*, Londini 1843; vol. 3: *Historiae ecclesiasticae libri IV, V*, Londini 1843.

Epistula Cuthberti de obitu Bedae, ed. C. Plummer, w: Beda Venerabilis, *Opera*, Oxford 1975, vol. 1, CLX-CLXIV, tłum. A. Bober: *List o śmierci Bedy*, w: *Anglia, Szkocja,*

Irlandia, *Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki, I-IX w.*, opr. A. Bober, Lublin 1991, 115-117.

Skarga P., *Roczne dzieje kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa*, Kraków 1607.

Skarga P., *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok. Wybrane z poważnych pisarzów i doktorów kościelnych, do których przydane są niektóre duchowe obroki i nauki przeciwko kacerstwom dzisiejszym*, Kraków 1615; wydanie współczesne: t. 1-2, Warszawa 1996.

Opracowania

Ceccherelli A., *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, tłum. M. Niewójt, Izabelin 2003.

Farmer D.J., *Introduction*, w: *The Age of Bede*, transl. J.F. Webb, ed. D.H. Farmer, London 2004, 9-39.

Fros H. – Sowa F., *Księga imion i świętych*, t. 1, Kraków 2004, t. 3, Kraków 1998.

Lipoński W., *Dzieje kultury brytyjskiej*, Warszawa 2003.

Longosz S., *Wstęp*, w: Św. Beda Wielebny, *Brytania – położenie, jej podbój i nawrócenie*, tłum. I. Salamonowicz-Górska, VoxP 32 (2012) t. 57, 929-930.

McClure J. – Collins R., *Introduction*, w: Bede, *The Ecclesiastical History of the English People*, ed. J. McClure – J. Collins, Oxford 2008, ix-xxxii.

Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa 1995.

Ousby I., *The Cambridge Guide to Literature in English*, Cambridge 1989.

Sokolski J., *Pielgrzymi do piekła i raju. Świat średniowiecznych łacińskich wizji eschatologicznych*, t. 1, Wrocław 1995.

Sokolski J., *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1995.

Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987.

Wipszycka E., *Wprowadzenie*, w: Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, tłum. E. Dąbrowska i in., ŹM 35, Kraków 2005, 13-40.

Zaleski W., *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1989.

Zins H., *Historia Anglii*, Wrocław 2009.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Anna RYŚ*

CHRZEŚCIJAŃSKA INTERPRETACJA KILKU ANTYCZNYCH GEMM

Postawa chrześcijaństwa wobec spadku przejętego z kultury pogańskiego antyku nie była jednoznaczna. Choć w religii zdecydowanie odwracano się od przeszłości, to w dziedzinie sztuki, a zwłaszcza literatury, piękno pozostawionych przez starożytność dzieł niekiedy tak fascynowało, że przejmowano je do nowej, tworzącej się tradycji. Najbardziej spektakularnym tego przykładem jest Wergiliusz, którego dzięki IV eklodze można było uznać za *Christianus sine Christo*.

Dzieła sztuki bezpośrednio związane z kultem pogańskim znajdowały się poza kręgiem ewentualnych translacji z greckiego i rzymskiego antyku do chrześcijańskiej kultury. Inaczej przedstawiała się sytuacja obiektów, które takiego związku nie wykazywały lub przynajmniej wraz z upływem czasu i zwycięskim rozprzestrzenianiem się nowej religii, związek ten przestawał być zauważalny. Wśród tego rodzaju odziedziczonych przez chrześcijaństwo dzieł znaczące miejsce zajmowały antyczne gemmy. Liczba ich była ogromna. Kazali je tworzyć wybitnym gliptykom cesarze, aby uwiecznić siebie, swoją rodzinę, czy jakieś ważne polityczne wydarzenia. Ale potrzebowali ich również całkiem przeciętni obywatele imperium, którzy wklęsło rzeźbione w kamieniach (*intaglio*) rozmaite przedstawienia nosili w pierścieniach jako znaki własnościowe służące za swoisty rodzaj podpisu.

Chrześcijanie początkowo mieli pewne opory przed korzystaniem z gemm pozostawionych przez pogańskich twórców. Jednak już Klemens Aleksandryjski (ok. 140 - ok. 215) starał się rozproszyć ich obawy zalecając tylko, aby wybierali z dzieł gliptycznych takie, które mają wizerunki stosowne dla wyznawanej przez nich wiary. Odpowiednie zatem miały być sygnety z gołębiem, rybą, statkiem, lirą, rybakiem, czy kotwicą[1]. W średniowieczu, kiedy kulty pogańskie odeszły w przeszłość, gemmami antycznymi, ze względu na piękno ich wykonania, wartość kamieni, a także poczucie przejmowania dzięki nim chwały, jaką cieszyli się władcy dawnego imperium, często ozdabiano różne obiekty, w tym relikwiarze oraz krzyże[2]. Niejednokrotnie zdarzało się,

* Dr hab. Anna Ryś, prof. UG – profesor nadzwyczajny w Katedrze Filologii Klasycznej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: filrs@ug.edu.pl.

[1] Por. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 11, 59.

[2] Ciekawym tego przykładem jest m.in. tzw. Krzyż Dezyderiusza z Brescii, por. G. Sena Chiesa,

że nie rozumiano ich ikonografii i odczytywano jako przedstawienia postaci znanych z tradycji biblijnej. Kamienie z wygrawerowanym wizerunkiem Serapisa uznawano za portret Jezusa. Wiadomo, że taki właśnie sygnet nosił Karol Wielki[3]. Jowisz z towarzyszącym mu orłem stawał się Janem Ewangelistą, a Muza tragedii, Melpomena, z powodu trzymanego przez nią atrybutu, teatralnej maski, uchodziła za Herodiadę z głową Jana Chrzciciela[4]. Nie zawsze jednak przyczyny, które wywołały włączenie pogańskiego dzieła gliptycznego do tradycji chrześcijańskiej, są tak łatwe do wyjaśnienia.

Przedmiotem poniższych rozważań będą cztery antyczne gemmy, znajdujące się obecnie w zbiorach Gabinetu Medali francuskiej Biblioteki Narodowej, które w epoce średniowiecza uległy „chrystianizacji" i zdobiły obiekty religijne złożone w paryskiej Sainte-Chapelle, w katedrze w Chartres oraz w opactwie Saint-Denis.

1. Wielka Kamea Francji. Do najbardziej znanych antycznych gemm, które w czasach średniowiecznych włączone zostały w krąg tradycji chrześcijańskiej, należy tzw. Wielka Kamea Francji[5]. Nazwę zawdzięcza swoim nadzwyczajnym rozmiarom[6]. Była bowiem i nadal jest największą ze znajdujących się w zbiorach muzealnych kamei. Wyrzeźbiona została w sardonyksie o pięciu warstwach. Maksymalne wymiary kamienia to 31 cm wysokości i 26,5 cm szerokości[7].

Gemma po raz pierwszy odnotowana została w spisie skarbca Sainte-Chapelle pochodzącym sprzed roku 1279[8]. Uważa się, że najprawdopodobniej znajdowała się wśród relikwii, które Ludwik IX (1226-1270) otrzymał w 1247 r. od Baldwina II de Courtenay (1228-1261), ostatniego łacińskiego cesarza Konstantynopola. Baldwin II, którego panowanie było zagrożone przez Bizantyjczyków dążących do odbudowy rozbitego w 1204 r. Cesarstwa, szukał pomocy finansowej i militarnej u katolickich władców Europy. Król Francji

Nova gloria vetustatis. Intailles et camées dans la Croix de Didier de Brescia, w: *La glyptique des mondes classiques. Mélanges en hommage à Marie-Louise Vollenweider*, textes réunis par M. Aviseau Broustet, Paris 1997, 97-117.

[3] Por. C.W. King, *Antique Gems, their Origin, Uses, and Value as Interpreters of Ancient History, and as Illustrative of Ancient Art.*, London 1860, 325.

[4] Por. tamże, s. 302.

[5] Określana była także jako Agat z Sainte-Chapelle, a od początku XVII w., kiedy odkryto jej przynależność do czasów początku dynastii julijsko-klaudyjskiej – *Gemma Tiberiana* (na wzór sławnej *Gemma Augustea* z Wiednia), Apoteoza Augusta lub Gloryfikacja Germanika.

[6] Już w 1484 r. opisana została jako *grand camaïeu*, „wielka kamea" (M. du Mersan, *Histoire du Cabinet des Médailles, Antiques et Pierres Gravées, avec une notice sur la Bibliothèque Royale et une description des objets exposés dans cet établissement*, Paris 1838, 3), a w inwentarzu skarbca Sainte-Chapelle z 1573 r. nazwano ją: *ung beau grand camahieu*, „jedna piękna wielka kamea" (E. Babelon, *Catalogue des camées antiques et modernes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1897, 128).

[7] Por. M.-L. Vollenweider – M. Aviseau-Broustet, *Camées et intailles*, t. 2: *Les Portraits du Cabinet des médailles. Catalogue raisonné. Texte*, Paris 2003, 219.

[8] Por. tamże.

obiecał mu ją w zamian za przekazanie znajdujących się w pałacu konstantynopolitańskim relikwii Męki Pańskiej[9]. W celu zapewnienia im godnego miejsca kultu Ludwik IX wzniósł na wyspie Cité, w pobliżu swojego zamku, Sainte-Chapelle. Ponieważ wśród przekazanych przez Baldwina II dwudziestu dwóch relikwii[10] nie jest wymieniona kamea z sardonyksu, badacze dziejów tego zabytku wysuwają przypuszczenie, że nie mieściła się ona w tej grupie, a była jednym z dodatkowych darów, ewentualnie obiektów sprzedanych królowi Ludwikowi. Należy jednak zwrócić uwagę, że spisy relikwii ograniczają się do ich wyliczania i nie zawierają wiadomości o ewentualnych relikwiarzach, w jakich mogły być one umieszczone. Wielka Kamea w momencie przybycia do Paryża była zaś centralnym elementem ozdobnego relikwiarza i nie można wykluczyć, że zawierała w swojej oprawie któreś z obiektów wymienionych w liście Baldwina II. Wartość opraw relikwii, nawet wykonanych ze szlachetnych metali i drogocennych kamieni, w średniowieczu zawsze ustępowała wartości samych relikwii, które w nich chroniono.

Do roku 1620 usytuowana w centralnej części relikwiarza kamea uchodziła za dzieło sztuki o tematyce biblijnej. Uważano, że scena wyrzeźbiona w sardonyksie przedstawia tryumfy Józefa, syna Jakuba, na dworze faraona Egiptu. Przez krótki czas obiekt przebywał poza królestwem Francji. Dotknięty bowiem problemami finansowymi pierwszy z Walezjuszy, Filip VI (1328-1350), zastawił go u papieża Klemensa VI (1342-1352) wkrótce po 1341 r. (w sporządzonym w tym roku inwentarzu skarbca kamea była jeszcze uwzględniona)[11]. Okazja do odzyskania cennego dzieła nadarzyła się, gdy z kolei papieże awiniońscy w wyniku schizmy zachodniej potrzebowali finansowego i politycznego wsparcia królów Francji. W tej korzystnej dla Walezjuszy sytuacji kamea została zwrócona Karolowi V Mądremu (1364-1380), który przekazał ją ponownie do Sainte-Chapelle. Aby upamiętnić jej odzyskanie, władca nakazał osadzić pochodzącą jeszcze z Bizancjum oprawę na podstawie ozdobionej wizerunkami dwunastu apostołów, a na cokole umieścić napis, który głosił, że to on w roku 1379 oddał kameę do kaplicy.

Relikwiarz i kamea z – jak mniemano – sceną biblijną była przedmiotem kultu. Podczas religijnych uroczystości ukazywano ją oczom wiernych. Wiadomo też, że była w 1484 r. niesiona w procesji z okazji koronacji Karola VIII (1483-1498).

---

[9] Religijne i polityczno-kulturalne podłoże, na gruncie którego nastąpiło sprowadzenie relikwii przez Ludwika IX przedstawia w swojej doskonałej pracy Jerzy Pysiak (*Król i Korona Cierniowa. Kult relikwii we Francji Kapetyngów*, Warszawa 2012).

[10] Najcenniejszymi z nich były Korona Cierniowa i drewno Prawdziwego Krzyża; pełna lista relikwii por. *Le trésor de la Sainte-Chapelle. Paris, Musée du Louvre, 31 mai 2001 - 27 août 2001*, éd. J. Durand – M.-P. Lafitte, Paris 2001, 32, 49-50.

[11] Opis losów kamei oraz jej oprawy najpełniej przedstawił Babelon, *Catalogue des camées*, s. 125-136.

Przekonanie, że kamea przedstawia tryumfy Józefa w Egipcie upadło w 1620 r. Wybitny prowansalski erudyta Nicolas-Claude Fabri de Peiresc stwierdził wówczas, że na gemmie przedstawiony został cesarz Tyberiusz (14-37), który w towarzystwie matki Liwii przyjmuje swojego powracającego z wyprawy wojennej bratanka Germanika. Trafną identyfikację głównych postaci zawdzięczał de Peiresc doskonałej znajomości rzymskich monet. O ile uznanie dwóch z trzech centralnych postaci ze środkowej strefy kamei (przedstawienie dzieli się na trzy poziome strefy) za Tyberiusza i Liwię nie wywołuje kontrowersji, to przydzielenie odpowiedniego imienia każdej z dwudziestu czterech figur wyrzeźbionych w sardonyksie, nie jest bezdyskusyjne. Próby odczytania różnią się między sobą[12]. Wystarczy nadmienić, że niektórzy badacze widzą w stojącym przed cesarzem dowódcy nie Germanika, lecz jego najstarszego syna Nerona, inni Kaligulę, a jeszcze inni syna Tyberiusza, Druzusa. Podobnie centralna postać strefy najwyższej odczytywana bywa jako ubóstwiony cesarz August lub jego adopcyjny ojciec, Juliusz Cezar.

W konsekwencji takich rozbieżności również datacja kamei nie jest ścisła. Nie ma zgodności co do tego, czy miała upamiętnić współczesne jej wydarzenia, czy może pełnić funkcję kommemoratywną. W tym drugim przypadku byłaby datowana na czasy rządów Kaliguli (37-41). Jeśli wykonana została za panowania Tyberiusza, a podejmowanym wodzem jest jego bratanek, to w grę wchodzą lata 23-29 (po śmierci syna Tyberiusza i uznaniu za następcę tronu Germanika, a przed śmiercią Liwii) lub przy najmocniejszym zawężeniu epoki lata 15-16 (po powrocie Germanika z wyprawy przeciw Germanom, a przed udaniem się na Wschód).

Odkrycie przynależności kamei do czasów dynastii julijsko-klaudyjskiej nie spowodowało usunięcia jej z pochodzącej z czasów bizantyjskich i wzbogaconej o walezjuszowską podstawę oprawy. Nadal tkwiła w relikwiarzu, stanowiąc z nim całość – budujący obraz współistnienia sztuki różnych epok.

W 1791 r. Zgromadzenie Narodowe zadecydowało o sprzedaży obiektów znajdujących się w Sainte-Chapelle. Groźba rozproszenia zgromadzonych skarbów została oddalona dzięki interwencji pozbawionego już wówczas władzy i uwięzionego w Temple Ludwika XVI (1774-1792). Choć wydawałoby się, że głosu obalonego króla występującego w obronie spuścizny po swoich przodkach nikt nie będzie słuchał, to okazał się on skuteczny. Zgodnie z królewskim życzeniem relikwie z Sainte-Chapelle przeniesiono do opactwa Saint-Denis pod Paryżem. „Agat", czyli Wielką Kameę w relikwiarzu, wraz z innymi cennymi kamieniami oddano do Gabinetu Medali, a manuskrypty do Biblioteki[13].

---

[12] Szczegółowe identyfikacje poszczególnych postaci i wynikająca z tego datacja por. J.-B. Giard, *Le Grand Camée de France*, Paris 1998, 17-23 (monografia wydana w związku z pracami restauratorskimi nad kameą); *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 90-92; Vollenweider – Avisseau-Broustet, *Camées et intailles*, t. 2, s. 219-220.

[13] Por. Babelon, *Catalogue des camées*, s. 133; Giard, *Le Grand Camée de France*, s. 30.

Niedługo potem oprawa kamei, w otoczce kryminalnego skandalu, przestała istnieć. W nocy z 16 na 17 lutego 1804 r. do Gabinetu Medali włamali się dwaj złodzieje i ukradli eksponaty, za które spodziewali się zyskać najwięcej pieniędzy. Była wśród nich Wielka Kamea. Potraktowano ją w sposób częsty przy rabunku obiektów, których wartość złodzieje oceniają nie podług kryteriów muzealnych, lecz skrajnie materialnych. Z relikwiarza wydobyto wszystkie osadzone w nim perły i szlachetne kamienie, a samą oprawę – sporządzona była z pozłacanego srebra – przetopiono[14]. Gemmę złodzieje próbowali sprzedać w Amsterdamie. Rozpoznał ją jednak francuski konsul, który powiadomił o zaistniałej sytuacji ambasadora. Złodzieje zostali zatrzymani, a Wielka Kamea powróciła do Paryża.

W 1807 r. zamówiono u znanego artysty, ucznia sławnego malarza Davida, Pierre'a Maximiliena Delafontaine'a projekt nowej oprawy kamienia. W żaden sposób nie nawiązywano w nim do przetopionej bizantyjsko-średniowiecznej. Delafontaine sporządził go w panującym wówczas stylu empire. Ponieważ od 1620 r. kamea nie uchodziła już za przedstawienie Józefa na dworze faraona, lecz wizerunek członków pierwszej dynastii rzymskiego cesarstwa, w ornamentyce wykorzystał elementy zaczerpnięte ze sztuki i historii starożytnego Rzymu. Projekt zrealizował w złoconym brązie ojciec Pierre'a Maximiliena, Jean-Baptiste-Maximilien Delafontaine[15]. Już w 1832 r. nowa oprawa przestała jednak odpowiadać gustom epoki. Umieszczono w niej gipsowy odlew kamei, sama kamea zaś eksponowana jest obecnie w wąskiej złotej otoce w swojej nieskażonej późniejszymi dodatkami formie.

Ścisłe odtworzenie wyglądu zniszczonej w 1804 r. oprawy, w jakiej kamea pojawiła się we Francji w XIII w., nie jest możliwe. Jednakże pewne wyobrażenie o niej uzyskać można dzięki opisom zawartym w inwentarzach, czy relacji samego de Peiresca, który nie ograniczył się tylko do nowej interpretacji gemmy, ale poświęcił uwagę również jej oprawie. Z przekazów tych wyłania

[14] Tak samo złodzieje postąpili ze skradzionym razem z Wielką Kameą tzw. Pucharem Ptolemeuszy. Jest to wykonany w sardonyksie antyczny kantharos, który w czasach Karola Łysego (840-877) osadzony został na zdobionej emalią i dużych rozmiarów szlachetnymi kamieniami stopie. Została ona po wydobyciu klejnotów przetopiona i puchar powrócił do Gabinetu Medali bez karolińskiego dodatku, w swojej pierwotnej antycznej formie. Wyrzeźbione w sardonyksie przedstawienia wiążą się z kultem Dionizosa i bogini Demeter. Puchar w pewnej mierze też jest przykładem adaptacji dzieł starożytnej sztuki gliptycznej do tradycji chrześcijańskiej. Podarowany został przez Karola Łysego opactwu w Saint-Denis i przynajmniej od XVII w., a być może już od XV w., podawano w nim królowym Francji Komunię św. pod postacią wina podczas mszy koronacyjnych. Fakt, że puchar z symbolami dionizyjskimi znalazł się w opactwie poświęconym św. Dionizemu, jest raczej tylko zaskakującym, choć wcale nieodosobnionym w historii, zbiegiem okoliczności. Wydaje się, że o włączeniu go do monarszej własności, a potem podarowaniu mnichom do skarbca zadecydowała jego niezwykła uroda. (*Le trésor de Saint-Denis. Musée du Louvre. Paris, 12 mars - 17 juin 1991*, ed. D. Gaborit-Chopin i inni, Paris 1991, 83-87).

[15] Opis i ilustracje przedstawiające oprawę, por. *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 266-267.

się obraz bogato zdobionego bizantyjskiego relikwiarza[16]. Kamea umieszczona była w kwadratowej drewnianej tablicy pokrytej pozłacanym srebrem. Boki tablicy miały blisko 38 cm. Wysokość całości konstrukcji, wraz z dołączoną przez Karola V bazą, wynosiła ok. 60 cm. Baza była szersza od spoczywającego na niej relikwiarza, mierzyła 45 cm. Ozdobiono ją umieszczonymi w gotyckich niszach, wykonanymi w emalii, wizerunkami dwunastu apostołów. Na tablicy wokół kamei znajdowały się liczne relikwie[17]. W czterech kątach oprawy, w strefie ograniczonej przez bordiurę, znajdowały się wizerunki stojących ewangelistów. Każdy z nich trzymał księgę i podpisany był imieniem[18]. W górnej części, poniżej narożników, znajdowały się dwa krzyże. Na prawym przedstawiono stojącą Matkę Bożą i litery ΜΡ ΘΥ (skrót od ΜΗΤΗΡ ΘΕΟΥ, „Matka Boga"), na lewym Chrystusa i skrótowy zapis ΙΣ ΧΣ (skrót od ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ, „Jezus Chrystus") oraz ΙΔΕ ΟΥΣ ΙΔΟΥΗΜ (ΙΔΕ Ο ΥΙΟΣ ΣΟΥ; ΙΔΟΥ Η ΜΗΤΗΡ ΣΟΥ, „oto syn Twój"; „Oto Matka twoja" J 19, 26. 27). Ponadto tablicę ozdabiało dwadzieścia okrągłych medalionów – po pięć na każdym boku. Przedstawiały one podpisane popiersia. Część tych podpisów nie była czytelna dla de Peiresca. Powyżej kamei, w centralnym medalionie ukazano Matkę Bożą, a w medalionach z obu jej stron dwa anioły oraz archaniołów Gabriela i Michała. Pozostałe emalie przedstawiały m.in. Piotra, Jana Chrzciciela, Szymona, Filipa, Pawła, Jerzego, Andrzeja, Zachariasza i Teodora. W relikwiarzu osadzone były także kamienie szlachetne. W podstawie znajdowało się siedem kryształów górskich, a w bizantyjskiej tablicy sześćdziesiąt trzy perły (pierwotnie było ich sześćdziesiąt dziewięć, ale już w XVI w. sześć opraw było pustych), trzy duże szafiry (usytuowane w górnej części relikwiarza), dwadzieścia siedem szmaragdów i dwanaście rubinów[19].

Jannic Durand, historyk sztuki interesujący się szczególnie sztuką bizantyjską i epoką średniowieczną, wysunął ciekawą hipotezę na temat ewentualnej interpretacji kamei na dworze konstantynopolitańskim. Uznał, że fakt postrzegania jej w Paryżu jako wizerunku tryumfującego w Egipcie Józefa wcale nie musi pochodzić z tradycji bizantyjskiej. Przynajmniej nic tego nie dowodzi. Durand zadaje pytanie, czy ta wspaniała kompozycja ukazując

[16] Najpełniejszą próbę odtworzenia wyglądu relikwiarza wraz z jego rysunkową rekonstrukcją przedstawił Jannic Durand (*Le trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 92-95 i il. 3). Ustalenia Duranda wraz z tekstem przytoczonego przez Babelona (*Catalogue des camées*, s. 128) inwentarza z 1573 r. stanowią podstawę przedstawionej poniżej informacji o średniowiecznej oprawie kamei.

[17] Zgodne z inwentarzem z 1336 r.: „circa quod erant et sunt plures reliquiae" („wokół której [tzn. kamei] były i są liczne relikwie") oraz z 1341 r.: „unum pulcherrimum camaut in cujus circuitu sunt plures reliquiae" („jedna bardzo piękna kamea, wokół której są liczne relikwie").

[18] Wątpliwości budzi jedno imię, które de Peiresc odczytał jako ΒΑΣΗΛ (Durand trafnie sugeruje odczytanie: Bazyli) i proponował jego poprawienie na ΛΟΥΚΑΣ. Rozbieżność jest jednak znaczna.

[19] W inwentarzu z 1573 r. nie wszystkie z tych kamieni zyskały uznanie. Perły określono jako małe, ze szmaragdów tylko pięć oceniono jako dobre, a wszystkie rubiny skwitowano stwierdzeniem, że są małej wartości. Ocena nie może zaskakiwać, gdyż wymagania XVI-wieczne wobec klejnotów były znacznie wyższe niż średniowieczne.

splendor imperialnego Rzymu nie mogła przypadkiem uchodzić w oczach Bizantyjczyków za przedstawienie Konstantyna Wielkiego i jego matki, św. Heleny[20]. Taka identyfikacja dawałaby podstawy do umieszczenia gemmy w relikwiarzu. Pozwalałaby też podejrzewać, że relikwie, które znajdowały się w oprawie, a o których nic bliższego nie wiadomo, mogły pochodzić z Krzyża Świętego, który miała odnaleźć Helena. Różne fragmenty Krzyża Świętego należały do głównej partii przekazanych przez Baldwina II Ludwikowi IX relikwii. Czy zatem Wielka Kamea znajdowała się wśród nich, lecz pod inną nazwą? Całkowite zniszczenie oprawy w 1804 r. uniemożliwia jednoznaczną odpowiedź.

2. Jowisz z Chartres. Oczywiste są powody zmiany atrybucji kamei z katedry w Chartres z przedstawieniem Jowisza. Sporządzona została ona w sardonyksie o trzech warstwach, najprawdopodobniej w czasach cesarza Tyberiusza (14-37)[21]. Kamień, bez dodanej w średniowieczu oprawy, ma wymiary 9,4 cm na 6,35 cm[22]. Wyrzeźbiono w nim postać stojącego Jowisza. W prawej ręce boga znajduje się piorun, lewa ujmuje wysoką laskę-berło. Przy prawej stopie władcy Olimpu widnieje orzeł, który zdaje się spoglądać na oblicze Jowisza. To właśnie orzeł, ptak towarzyszący najwyższemu bóstwu antycznego panteonu, a w tradycji chrześcijańskiej symbolizujący św. Jana Ewangelistę, odpowiada za uznanie tej kamei za wizerunek umiłowanego ucznia Chrystusa.

W XIV w. gemmę osadzono w złotej oprawie. Na przedniej i tylnej powierzchni tej oprawy znajdują się napisy będące cytatami z Nowego Testamentu. Tworzące je litery oraz ich tło wykonano w emalii. Inskrypcja ze strony frontalnej zaczerpnięta została z Ewangelii według św. Łukasza (4, 30) i według św. Jana (18, 8). Brzmi ona: IESVS AUTEM TRANSIENS PER MEDIVM ILLORUM IBAT („On jednak przeszedłszy pośród nich oddalił się"); ET DEDIT PACEM EIS („I obdarzył ich pokojem"; zdanie to nawiązuje do Łk 24, 36 i J 20, 19. 21); SI ERGO ME QVERITIS SINITE HOS ABIRE („Jeżeli więc Mnie szukacie, pozwólcie tym odejść!"). Napis na tylnej stronie oprawy pochodzi z początku Ewangelii według św. Jana (1, 1-3): IN PRINCIPIO ERAT VERBVM ET VERBVM ERAT APVD DEVM ET DEVS ERAT EVRBVM HOC ERAT IN PRINCIPIO APVD / DEVM OMNIA PER IPSVM FACTA SVNT ET SINE IPSO FACTVM EST NICHIL (sic!) QVOD FACTVM SET IN IPSO („Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało").

---

[20] Por. *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 94.

[21] Por. Vollenweider – Aviseau-Broustet, *Camées et intailles*, t. 2, s. 79; inne propozycje datowania to epoka Klaudiusza (41-54) lub II w. cesarstwa (tamże, s. 79-80).

[22] Por. tamże, s. 78.

Dobór napisów wskazuje, że kamea użytkowana była jako amulet[23]. Zdania z przedniej strony oprawy miały chronić właściciela klejnotu przed każdym niebezpieczeństwem. Pierwsze mówiło bowiem o wydostaniu się Jezusa z rąk przeciwników, drugie o pokoju zesłanym po zmartwychwstaniu, a trzecie o bezpieczeństwie, które Chrystus zapewnił swoim uczniom w chwili pojmania go w Ogrójcu. Pierwsze zdania Ewangelii według św. Jana zdobiące drugą stronę oprawy uważano z kolei za posiadające moc odstraszania demonów oraz przeciwdziałania uderzeniom piorunów. Tę ostatnią właściwość w mniemaniu osoby, która poleciła sporządzić z gemmy amulet, miało zapewne jeszcze wzmacniać samo przedstawienie wyryte w sardonyksie. W dłoni „św. Jana", który w istocie jest wizerunkiem Jowisza, znajduje się bowiem przynależny temu bogu atrybut – piorun.

Dwa przestawienia liter w cytacie z Ewangelii według św. Jana (EVRBVM zamiast VERBVM i SET zamiast EST) prawdopodobnie nie są przypadkowe. Przeciwko uznaniu ich za zwykły błąd przemawia wielka staranność, z jaką cała inskrypcja została sporządzona. Zamiana liter mogła pełnić jakąś magiczną rolę w amulecie[24].

Barwa tła napisów – czerwona i czarna, współgra z dwoma z trzech kolorów sardonyksu. Sam kamień według poematu biskupa Rennes, Marboda (zm. 1123), miał obdarowywać swojego właściciela cnotą pokory, czystości i powściągliwości[25]. W parafrazie tego utworu każdej barwie sardonyksu – bieli, czerni i czerwieni, przypisane zostało symboliczne znaczenie:

„*Sardoniks* barwy troistej,
Jak człowiek wewnętrznie czysty,
Pozornie stawia się w cieniu,
A białość nosi w sumieniu.
Gwoli tak świętej naturze
W męczeńskiej zalśni purpurze"[26].

Na frontalnej inskrypcji w XVIII w. umieszczono trzynaście heraldycznych kwiatów dynastii Kapetyngów, lilii, oraz w dolnej części owalu nawiązujące do tytułu następców tronu Francji dwa delfiny. W konsekwencji część liter napisu nie jest widoczna. Choć ozdoby te przeniesiono na oprawę dopiero

[23] Dokładny opis średniowiecznej oprawy gemmy oraz ochronnego charakteru otaczających ją tekstów por. Babelon, *Catalogue des camées*, s. 1-3.

[24] Por. tamże, s. 3.

[25] Marbodus, *De lapidibus pretiosis Encheridion*, ed. w: Marbodei Galli poetae vetustissimi *de lapidibus pretiosis Encheridion* cum scholiis Pictorii Villingensis. Eiusdem Pictorii *de lapide molari carmen*, [Freiburg] 1531, 50v: „Hic humilem castumque facit, multumque pudicum".

[26] Marbodus Redonensis (?), *Lapidarium* 31-36, PL 162, 1581B (Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Apocalypsin* 22), tłum. E. Porębowicz: Marbod z Rennes (?), *Lapidarium*, w: *Muza chrześcijańska,* t. 2*: Poezja łacińska starożytna i średniowieczna*, wstęp, red. i oprac. M. Starowieyski, OŻ 10, Kraków 1992, 293; nie ma pewności, czy autorem parafrazy był także sam Marbod.

w czasach nowożytnych, to ich stylistyka wskazuje, że również pochodzą z jakiegoś obiektu wykonanego w XIV wieku.

Rolę prywatnego amuletu klejnot przestał pełnić w czasach Karola V Mądrego. Władca ten ofiarował kameę z uznawaną za św. Jana postacią katedrze w Chartres w celu ozdobienia nią relikwiarza zawierającego koszulę Najświętszej Maryi Panny. Prawdopodobnie miało to miejsce 30 czerwca 1367 r., gdyż wówczas Karol V odbył pielgrzymkę do Chartres[27]. Dar swój Walezjusz kazał upamiętnić dołączeniem do oprawy gemmy inskrypcji wzbogaconej o królewskie emblematy. Napis umieszczony jest w dolnej części owalu kamienia. Wieńcząca tekst otwarta korona królewska spoczywa na wcześniej sporządzonej oprawie kamei, a poniżej królewskiego napisu dedykacyjnego znajduje się tarcza herbowa dynastii francuskiej. Przedstawia ona złote lilie na ciemnobłękitnym tle. Inskrypcja przekazuje wiadomość, że: charles roy de france / fils du roy jehan donna / ce joyau l'an m ccc lxvii / le quart an de son regne („Karol, król Francji, syn króla Jana, ofiarował ten klejnot w roku 1367, czwartym roku swojego panowania"). Kamea zdobiła relikwiarz do 17 września 1794 r. Tego dnia w ramach przejmowania podczas Rewolucji Francuskiej własności kościelnej przeniesiona została do Gabinetu Medali[28].

3. Ametyst ewangeliarza z Sainte-Chapelle. O ile nie trudno zrozumieć, że przedstawienie Jowisza, ze względu na towarzyszącego bóstwu orła, zostało w chrześcijańskim świecie obrazów odczytane jako wizerunek ewangelisty Jana, o tyle nie można znaleźć prostego i jednoznacznego wyjaśnienia, dlaczego intaglio ukazujące cesarza Karakallę (211-217) uznano za podobiznę św. Piotra. Gemma ta osadzona była w przedniej części wykonanej z pozłacanego srebra oprawy ewangeliarza z Sainte-Chapelle. Zajmowane przez nią miejsce w repusowanej oprawie ściśle wiąże się z symboliką całości obrazu. Tematem jego jest Ukrzyżowanie. Pod ramionami krzyża stoją Matka Boża i św. Jan, powyżej jego ramion ukazano słońce i księżyc (ten widnieje w swoich dwóch postaciach – półksiężyca i pełni), a intaglio umieszczone zostało poniżej pionowej belki krzyża. Ten wznosi się zatem ku górze wsparty na wizerunku św. Piotra. Sens przekazu jest oczywisty, obraz ma ilustrować słowa Mt 16, 18: „Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą". Rozpięte na krzyżu ręce Chrystusa, ponad którymi znajdują się słońce i księżyc, symbolizują rozprzestrzenianie na cały świat prawd głoszonych przez Kościół.

Gemma nie stanowiła w scenie z ewangeliarza elementu wyłącznie ozdobnego. Była integralną częścią religijnej symboliki dzieła. Wykorzystanie jej w sporządzonej w czasach Ludwika IX, po 1245 a przed 1248 r. oprawie[29]

[27] Por. Babelon, *Catalogue des camées*, s. 4.

[28] Vollenweider – Aviseau-Broustet, *Camées et intailles*, t. 2, s. 78.

[29] Por. *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 154; Vollenweider – Aviseau-Broustet, *Camées et intailles*, t. 2, s. 182.

było jednak możliwe dzięki temu, że w jakimś momencie swego istnienia przeszła znaczeniową metamorfozę i z podobizny Karakalli stała się portretem św. Piotra. W swej schrystianizowanej postaci dotarła do Francji. Nie jest wykluczone, że przywieziona została z Konstantynopola wraz z relikwiami, które cesarz Baldwin II przekazał królowi Ludwikowi. Wizerunek św. Piotra widzieli w niej Bizantyjczycy. Możliwe, że to oni, jeśli nie chrześcijanie z okresu późnego cesarstwa rzymskiego, umieścili na niej odpowiedni podpis.

Na wygrawerowanym w ametyście intaglio w rzeczywistości ukazany jest lewy profil Karakalli. Cesarz nosi spięte okrągłą broszą charakterystyczne dla jego przedstawień *paludamentum*, wojskowy płaszcz rzymskiego wodza naczelnego[30], który jako *sagum purpureum* był jedną z zewnętrznych oznak cesarskiej władzy. Imperialną symbolikę okrycia i samego portretu potęguje sporządzenie go w kamieniu uważanym za najcenniejszy w grupie purpurowych – w ametyście.

Przedstawienie władcy odbiega w pewnych detalach od najbardziej rozpowszechnionego na monetach, gemmach i rzeźbach wizerunku. Twarz Karakalli ukazywana była zazwyczaj w formach prawie kubistycznych. Profil jego określany jest jako profil „boksera". Na intaglio osadzonym w ewangeliarzu cechy te nie są zauważalne. Czoło władcy jest wysokie, brew wznosi się nad dużym okiem łagodnym długim półkolem (w typowych wizerunkach brwi są ściągnięte, co nadaje twarzy wyraz napięcia, a nawet okrucieństwa), nos – długi i spiczasty. Ponadto głowa nie jest ozdobiona wieńcem. Ten brak wieńca oraz odmienność formalna w porównaniu z najczęstszymi przedstawieniami spowodowała, że niektórzy z badaczy uważają, iż intaglio ukazuje portret nie Karakalli, lecz jego młodszego brata Gety[31] (zm. 212). Identyfikacji z Karakallą nie można jednak stanowczo odrzucić. Profil uwieczniony na gemmie wykazuje bowiem cechy wspólne z młodzieńczymi portretami cesarza oraz z jego wizerunkami na monetach wybijanych w Azji Mniejszej[32].

Zarówno jakość, jak i rozmiary ametystu są znaczące – wysokość to 4 cm, a szerokość 2,9 cm[33]. Ścisłe ustalenie daty powstania gliptycznego dzieła nie jest możliwe. Proponowany jest początek samodzielnych rządów Karakalli, ok. roku 212[34], ale niepewność identyfikacji portretowanego władcy utrudnia dokładniejszą chronologię.

---

[30] Na intaglio *paludamentum* spięte jest na lewym ramieniu, a nie – jak to było praktykowane – na prawym. Trzeba jednak pamiętać, że rytowane wklęśle gemmy służyły jako pieczęcie. W wykonanym zaś odcisku uzyskiwane jest lustrzane odbicie przedstawienia. W efekcie lewe ramię sportretowanego na gemmie stawało się w odciśniętym materiale ramieniem prawym.

[31] Por. *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 158; Vollenweider – Aviseau-Broustet, *Camées et intailles*, t, 2, s. 183.

[32] Por. *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 158; Vollenweider – Aviseau-Broustet, *Camées et intailles*, t, 2, s. 183.

[33] Por. *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 154; Vollenweider – Aviseau-Broustet, *Camées et intailles*, t. 2, s. 182.

[34] Por. *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 154.

Podobnie nie sposób ustalić, czy gemma została przekształcona w wizerunek św. Piotra jeszcze w czasach cesarstwa rzymskiego, czy dopiero w epoce bizantyjskiej. „Zamiana" postaci jednak nastąpiła i to w sposób jednoznaczny i kategoryczny. Przed profilem sportretowanego mężczyzny wyryto napis Ο ΠΕΤΡΟΣ („Piotr"), a przy plecach – krzyż.

Jakie mogły być powody takiej atrybucji? Ukazany na intaglio mężczyzna ma proste, nieco surowe rysy. Wspomniany brak na jego głowie cesarskiego wieńca wzmacnia emanujące z wizerunku wrażenie szorstkiej prostoty i bezpośredniości. Mógł zatem pasować do wyobrażenia apostoła, który zanim został rybakiem łowiącym ludzi (por. Łk 5, 10) był rybakiem wcale nie w przenośnym znaczeniu tego słowa. Materiał, w jakim wykonano intaglio, w sferze chrześcijańskiej symboliki szlachetnych kamieni mocno związany był z apostołami[35]. Fiolet w purpurze ametystu łączono z takimi cnotami jak pokora, skromność i powściągliwość. Barwa ta odzwierciedlała również mękę Chrystusa oraz śmierć męczeńską tych, którzy szerzyli wiarę. Przysługującą w starożytności władcom purpurę ametystu chrześcijaństwo przekazało apostołom jako tym, którzy głosili Ewangelię i dawali jej świadectwo ofiarą własnej krwi. Byli przecież na tej Ziemi przedstawicielami Królestwa Bożego.

Przekształcenie wizerunku rzymskiego władcy w apostoła Piotra niekoniecznie musiało wynikać z niewiedzy w kwestii pierwotnego przekazu ikonograficznego gemmy. Zmiana ta dokonała się we wschodniej części dawnego Imperium Rzymskiego, a tam przykład świadomej adaptacji przedstawień dawnych bóstw dał sam Konstantyn Wielki. Zosimos przekazuje, że zakładając nową stolicę władca kazał wznieść dwie świątynie poświęcone bóstwom opiekuńczym Rzymu i Konstantynopola. Ten drugi przybytek ozdobiono posągiem, który pierwotnie przedstawiał boginię Reę. Cesarz polecił usunąć z niego dwa umieszczone po bokach lwy i zmienić ustawienie rąk bóstwa. Ostatecznie dawna podobizna Rei została przekształcona w Tyche Konstantynopola. Opiekunka stolicy przybrała postać spoglądającej na miasto, modlącej się kobiety[36].

Oryginalne ametystowe intaglio nie zdobi obecnie ewangeliarza z Sainte-Chapelle. W 1834 r. zostało ono usunięte z oprawy i przekazane do wchodzącego w skład francuskiej Biblioteki Narodowej Gabinetu Medali[37]. Miejsce jego w ewangeliarzu zajęła wykonana w barwnym szkle imitacja.

4. Akwamaryn Euodosa. Antyczne intaglio z akwamarynu w oprawie z szafirów i pereł jest drobną, choć niezwykle cenną, pozostałością po nieistniejącym już niezwykłym obiekcie z epoki karolińskiej znanym pod nazwą

[35] Szerokie objaśnienie chrześcijańskiej symboliki ametystu, por. S. Kobielus, *Lapidarium christianum. Symbolika drogich kamieni. Wczesne chrześcijaństwo i średniowiecze*, Kraków 2012, 101-104.

[36] Por. Zosimos, *Historia nova* II 31, 2-3.

[37] Por. *Le trésor de la Sainte-Chapelle*, s. 154; Vollenweider – Aviseau-Broustet, *Camées et intailles*, t. 2, s. 182.

Escrain de Charlemagne. Gemma stanowiła zwieńczenie jego ażurowej, wykonanej ze złota, pereł i szlachetnych kamieni konstrukcji. Ten rodzaj przejrzystego ekranu osadzony był na relikwiarzowej skrzynce z pozłacanego srebra[38]. Wyniesienie gemmy na szczyt dzieła było konsekwencją uznawania uwiecznionego w niej kobiecego profilu za podobiznę Matki Bożej. W rzeczywistości jest to portret Julii, córki cesarza Tytusa (79-81). Akwamaryn, bez dodanej do niego w późniejszym okresie oprawy, mierzy 5 cm wysokości oraz 3,7 cm szerokości. Jest to gliptyczne arcydzieło. Doskonałą technikę i drobiazgowość wykonania zauważa się lepiej, ze względu na rozpraszający nieco wzrok połysk kamienia, na sporządzonym z niego odcisku[39]. Autorem grawerunku był działający na dworze Flawiuszy, a potem także pierwszych władców dynastii Antoninów Euodos. Podpisał on swoje dzieło – za plecami Julii widać inskrypcję: ΕΥΟΔΟΣ ΕΠΟΙΕΙ („wykonał Euodos"). Intaglio należy zapewne datować na ok. 90 rok[40]. Po śmierci Tytusa jego brat, cesarz Domicjan (81-96), skłonił Julię do zostania jego kochanką. Gdy zaszła w ciążę, nakazał, aby usunęła płód. W wyniku komplikacji wywołanych aborcją Julia zmarła. Było to w roku 91. Stryj-kochanek, odczuwając być może jakieś wyrzuty sumienia, przeprowadził w senacie jej ubóstwienie.

Ponieważ *Escrain*, mimo swojej nazwy, pochodzi dopiero z okresu Karola Łysego (840-877), a jego powstanie datowane jest ściślej na lata 870-877[41], to na pewno wówczas widziano już w gemmie portret Matki Bożej. To bowiem grecki grawerunek na stanowiącym górną część oprawy akwamarynu szafirze jednoznacznie określa podobiznę jako Matkę Bożą. Szafir nosi na sobie monogram: ΑΜΘΧ (ΑΓΙΑ ΜΗΤΗΡ ΘΕΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ, „Święta Matka Boga Chrystusa") oraz przedstawienie delfina, który we wczesnochrześcijańskiej sztuce symbolizował Chrystusa Zbawiciela. Chociaż zarówno zachowany niewielki fragment dawnego *Escrain*, jak i znana z rysunku jego całość datowana jest na okres karoliński, to ze względu na ten wyraźny element bizantyjski warto się zastanowić, czy dzieło nie pochodziło, przynajmniej w pewnych partiach, ze sztuki wschodniej części późnego Imperium Rzymskiego lub wczesnośredniowiecznych ośrodków władzy Bizancjum na Zachodzie. Do takich najbardziej znanych obszarów należał Egzarchat Rawenny. Wszelkie badania utrudnione są jednak z powodu zniszczenia przeważającej partii zabytku.

W zachowanej oprawie samego akwamarynu główną rolę pełnią tylko dwa rodzaje kamieni – szafiry i perły. Gemma otoczona jest dziewięcioma szafirami. Dwa dolne są do siebie zbliżone i łączyły szczyt konstrukcji z resztą dzieła. Każdy z pozostałych szafirów ozdobiony jest jakby wyrastającą z niego przekłutą perłą. Taka perła znajdowała się także przy górnym kamieniu, ale

[38] Dokładny opis zabytku, por. *Le trésor de Saint-Denis*, s. 92-94.

[39] Por. Vollenweider – Aviseau-Broustet, *Camées et intailles*, t. 2, s. 89, il. 145.

[40] Por. tamże, s. 129.

[41] Por. tamże, s. 128.

obecnie jej brakuje. Oprawa intaglio liczy sobie 10,5 cm wysokości (pierwotnie była wyższa o niezachowaną perłę) i 9,5 cm szerokości[42].

Po raz pierwszy *Escrain* z Saint-Denis wzmiankowany jest w początkach X w. Nazwano go wówczas *gipsa*. Wysuwana sugestia, że był to zapis błędny, a słowo powinno brzmieć *capsa*[43] („skrzynka", „puszka na relikwie"), nie jest uzasadniona. *Gypsum* w łacinie kościelnej może oznaczać urnę, w której przechowywano krew męczenników. Słowo bez wprowadzania poprawek ma zatem ten sam sens co *capsa*. Całość *Escrain* bierze w tym przypadku nazwę od podstawy – relikwiarza, który zawierał szczątki świętych Jerzego, Teodora i Apolinarego. Z kolei górna jego część zadecydowała o określeniu *crista* nadanym mu przez Sugera. Ten najsławniejszy z opatów Saint-Denis (pełnił swoją funkcję w latach 1122-1151) zachwycał się ognistymi blaskami kamieni arcydzieła złotników, które zdobiło ołtarz bazyliki. Słowo *crista* oznacza „czub" u ptaków, także „pióropusz", „kitę" na hełmie oraz „szczyt" pasma górskiego. W tym wypadu odnosiło się do ażurowej konstrukcji „wyrastającej" z relikwiarza.

Sformułowanie *éscrain* w odniesieniu do zabytku pojawiło się dopiero w *Grandes Chroniques de France*. Powstały w XV w. tekst prawidłowo przypisywał przekazanie relikwiarza do opactwa Karolowi Łysemu i w związku z tym nazywał go *Escrain Kalle*. *Kalle* jest północnogermańską odmianą imienia *Karl*. Dopiero w wieku XVI, zapewne w celu przydania relikwiarzowi większej chwały kosztem historycznej prawdy, zaczęto określać go mianem *Escrain de Charlemagne*, przypisując jego pochodzenie nie czasom Karola Łysego, lecz Karola Wielkiego (768-814). Słowo *éscrain* w zaskakujący sposób powiela dwoistość średniowiecznych nazw zabytku – *gipsa* i *crista*. Można je bowiem rozumieć jako pochodzące od łacińskiego *scrinium* współczesne *écrin*, „skrzynka, szkatułka" – i najczęściej tak tłumaczy się nazwę zabytku – lub biorące początek z niderlandzkiego *scherm* przez francuskie XIII-wieczne *escren*, współczesne *écran*, „ekran, parawan"[44].

Dolna część skrzyni relikwiarzowej została przerobiona w okresie pełnienia funkcji opata przez Philippe'a de Vilette (1398-1418). Upamiętniono to umieszczeniem na dziele jego herbu. W tej postaci *Escrain de Charlemagne* przetrwał do czasów Rewolucji. Pierwsze jego naruszenie nastąpiło w 1791 r., kiedy intaglio z akwamarynu wraz z jego oprawą usunięto ze szczytu relikwiarza i przekazano do Gabinetu Medali. Ostateczne unicestwienie reszty zabytku nastąpiło w 1794 r. Ogromna liczba drogocennych klejnotów zawartych w *Escrain* miała dla borykającej się z finansowymi problemami władzy większe znaczenie niż wartość historyczna dzieła, związana na dodatek z tradycjami religijnymi, od których rewolucjoniści się odcinali. Kamienie zostały

[42] Por. *Le trésor de Saint-Denis*, s. 95.

[43] Por. tamże, s. 94.

[44] *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, texte remanié et amplifié sous la dir. de J. Rey-Debove – A. Rey, Paris 2013, s.v. *écrin* i *écran*.

wydobyte z opraw i sprzedane, a szlachetne kruszce przetopiono. Wizerunek *Escrain* znany jest dzięki pochodzącej z 1791 r. akwareli namalowanej przez Etienne-Eloi Labarre'a. Ponieważ zabytek przedstawiony został na niej w połowie swojej wielkości można ustalić jego rzeczywiste wymiary. Było to dzieło imponujące. Wysokość jego przekraczała 114 cm, a szerokość 83 cm[45]. Dzięki spisowi kamieni, które pozyskano z *Escrain* w celu sprzedaży, wiadomo, że zdobiło go ponad siedemset pereł, dwieście dziewięć szafirów, sto trzydzieści pięć szmaragdów, dwadzieścia dwa granaty, jedenaście ametystów, osiem rubinów i dwa akwamaryny[46].

Względy, które zadecydowały o uznaniu intaglio z portretem córki cesarza Tytusa, Julii, za podobiznę Matki Bożej, nie są jasne. Powody sporządzenia z szafirów i pereł oprawy, jaką gemma uzyskała dzięki nadanej jej nowej atrybucji, łatwo jednak zrozumieć w oparciu o chrześcijańską symbolikę klejnotów. Szafir i perła to kamienie powiązane z Chrystusem i Matką Bożą. Ze względu na swoją barwę szafir kojarzony był z niebem, oznaczał niebiańskie cnoty i mądrość spływającą na ludzi dzięki Bożej łasce[47]. Miał odwracać od spraw ziemskich i kierować ludzi na drogę miłości niebiańskiej. W przypisywanym Marbodowi *Lapidarium* kamień ten przypomina o Królestwie Bożym:

„*Szafir* ma barwę ozdobną,
Tronowi niebios podobną;
Oznacza serca prostotę
A w niej nadziei ochotę,
Życiem i czyny zacnymi
Rozbłyskującą śród ziemi"[48].

Biel pereł odzwierciedla czystość Matki Bożej. Jednocześnie perłą jest sam Chrystus[49]. W alegorycznej interpretacji przyrody zawartej w pochodzącej zapewne z II w. najstarszej redakcji *Fizjologa* Matka Boża jest muszlą, która dzięki boskiej błyskawicy urodziła perłę – Chrystusa[50]. Szczególnie perłę przekłutą, a właśnie takie otaczają gemmę z akwamarynu, kojarzono z Jezusem. Najpełniejszy wyraz symbolika ta znalazła w *Pieśniach o perle* św. Efrema (zm. 373). W dwóch strofach drugiej pieśni tego utworu tak oddana została relacja perły i Chrystusa:

---

[45] Por. *Le trésor de Saint-Denis*, s. 92.

[46] Por. tamże.

[47] Symbolika szafiru, por. Kobielus, *Lapidarium christianum*, s. 70-73; S. Malaguzzi, *Bijoux, pierres et objets précieux*, trad. par C. Mulkai, Paris 2008, 328-331.

[48] Marbodus Redonensis (?), *Lapidarium* 13-19, PL 162, 1580D - 1581A (Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Apocalypsin* 22), OŻ 10, 292.

[49] Interpretacja perły, por. Kobielus, *Lapidarium christianum*, s. 154-158; Malaguzzi, *Bijoux, pierres et objets précieux*, s. 357-363.

[50] Por. *Phisiologus* I 44C, 2.

„Z natury podobna jesteś w cierpliwości
do milczącego Baranka.
Przebita zwisasz z uszu
jak Chrystus na Golgocie,
zlewając światło na patrzących".

„W twym pięknie widać piękno Syna,
co okrył się cierpieniem.
Jego przeszyły gwoździe – ciebie igła.
Przez mękę stał się Królem –
cierpienie pomnożyło i twe piękno"[51].

Perły i szafiry w zachowanej oprawie akwamarynu nie służyły wyłącznie ozdobie. Harmonizowały z domniemanym portretem Matki Bożej, stanowiły cenne i stosowne dla niego „tło". Zdecydowana dominacja pereł (ponad siedemset) i szafirów (dwieście dziewięć) w całości *Escrain de Charlemagne* zapewne też nie była przypadkowa. Wybrano je jako najbardziej właściwe do wyeksponowania, a ściślej wyniesienia wzwyż, wizerunku, w którym widziano oblicze Matki Chrystusa.

***

Wśród przyczyn adaptacji dzieł sztuki pogańskiej do potrzeb kultu chrześcijańskiego znaczną rolę odgrywały względy estetyczne. Przejmowano nie tylko takie obiekty, które dzięki pewnym elementom można było odczytać inaczej niż było to w obrębie kultury, w jakiej powstały. Nadawano pogańskim wytworom sztuki nowe znaczenia, wprowadzano je do kształtującej się tradycji i widziano w nich to, co widzieć chciano. Artystyczne walory powodowały, że obiekty funkcjonujące w kręgu kultury pogańskiej znalazły swoje miejsce także w kulturze chrześcijańskiej.

CHRISTIAN INTERPRETATION OF SOME ANCIENT GEMS

(Summary)

The article presents the Christian interpretation of four ancient gems from the collection of *Cabinet des médailles* (department of French National Library). Next to the role of the objects in medieval tradition the history of the gems is presented. An attempt at explaining the reasons of using the gems in Christian cult is made.

[51] Ephraem Syrus, *Hymnus* 82 (*De Margarita* II) 11-12, ed. E. Beck, CSCO 154, Louvain 1955, 252, tłum. W. Kania: Św. Efrem Syryjski, *Pieśni o perle*, w: *Muza chrześcijańska*, t. 1: *Poezja armeńska, syryjska i etiopska*, red. i oprac. M. Starowieyski, OŻ 6, Kraków 1985, 196.

Key words: ancient gems, medieval tradition, medieval reliquaries, symbolism of gemstones.

Słowa kluczowe: gemmy antyczne, tradycja średniowieczna, średniowieczne relikwiarze, symbolika kamieni szlachetnych.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Ephraem Syrus, *Hymnus* 82 (*De Margarita* II), ed. E. Beck, CSCO 154, Louvain 1955, 251-254, tłum. W. Kania: Św. Efrem Syryjski, *Pieśni o perle*, w: *Muza chrześcijańska*, t. 1: *Poezja armeńska, syryjska i etiopska*, red. i oprac. M. Starowieyski, OŻ 6, Kraków 1985, 191-205.

Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I: ed. H.I. Marrou – M. Harl, SCh 70, Paris 1960, II: ed. C. Mondésert – H.I. Marrou, SCh 108, Paris 1965, II: ed. C. Mondésert – C. Matray – H.I. Marrou, SCh 158, Paris 1970, tłum. M. Szarmach: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, Toruń 2012.

Marbodus Redonensis (?), *Lapidarium*, PL 162, 1580D - 1582A (Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Apocalypsin* 22), tłum. E. Porębowicz: Marbod z Rennes (?), *Lapidarium*, w: *Muza chrześcijańska*, t. 2: *Poezja łacińska starożytna i średniowieczna*, wstęp, red. i oprac. M. Starowieyski, OŻ 10, Kraków 1992, 292-294.

Marbodei Galli poetae vetustissimi *de lapidibus pretiosis Encheridion* cum scholiis Pictorii Villingensis. Eiusdem Pictorii *de lapide molari carmen*, [Freiburg] 1531.

Opracowania

Babelon E., *Catalogue des camées antiques et modernes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1897.

Giard J.-B., *Le Grand Camée de France*, Paris 1998.

King C. W., *Antique Gems, their Origin, Uses, and Value as Interpreters of Ancient History, and as Illustrative of Ancient Art.*, London 1860.

Kobielus S., *Lapidarium christianum. Symbolika drogich kamieni. Wczesne chrześcijaństwo i średniowiecze*, Kraków 2012.

Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, texte remanié et amplifié sous la dir. de J. Rey-Debove – A. Rey, Paris 2013.

Le trésor de la Sainte-Chapelle. Paris, Musée du Louvre, 31 mai 2001 - 27 août 2001, éd. J. Durand – M.-P. Lafitte, Paris 2001.

Le trésor de Saint-Denis. Musée du Louvre. Paris, 12 mars - 17 juin 1991, éd. D. Gaborit-Chopin i inni, Paris 1991.

Malaguzzi S., *Bijoux, pierres et objets précieux*, trad. par C. Mulkai, Paris 2008.

Mersan M. du, *Histoire du Cabinet des Médailles, Antiques et Pierres Gravées, avec une notice sur la Bibliothèque Royale et une description des objets exposés dans cet établissement*, Paris 1838.

Pysiak J., *Król i Korona Cierniowa. Kult relikwii we Francji Kapetyngów*, Warszawa 2012.

Sena Chiesa G., *Nova gloria vetustatis. Intailles et camées dans la Croix de Didier de Brescia*, w: *La glyptique des mondes classiques. Mélanges en hommage à Marie-Louise Vollenweider*, textes réunis par M. Aviseau Broustet, Paris 1997, 97-117.

Vollenweider M.-L. – Aviseau-Broustet M., *Camées et intailles*, t. 2: *Les Portraits du Cabinet des médailles. Catalogue raisonné. Planches*, Paris 2003.

ANEKS



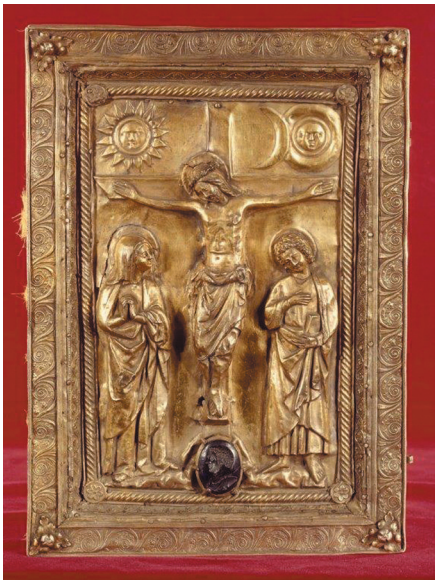
Il. 1. Wielka Kamea Francji, sardonyks, źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/87/Great_Cameo_of_France_CdM_Paris_Bab264_n1.jpg.



Il. 2. Jowisz z Chartres, sardonyks, źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/ce/CdM%2C_cammeo_di_chartres%2C_giove_con_l'aquila%2C_I_sec._d.c.%2C_sardonice.JPG.



Il. 3. Cesarz Karakalla na wykonanym w ametyście intaglio, źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a4/Intaglio_Caracalla_Cdm_Paris_Chab2101.jpg.



Il. 4. Ewangeliarz z Sainte-Chapelle, źródło: http://www.medievalhistories.com/wp-content/uploads/16-Deuxi%C3%A8me-%C3%A9vang%C3%A9liaire-de-la-Sainte-Chapelle_BNF.jpg?eb04ee.



Il. 5. Julia, córka cesarza Tytusa, na intaglio wykonanym w akwamarynie, źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/be/CdM%2C_intaglio_di_giulia%2C_figlia_di_tito%2C_seconda_met%C3%A0_del_I_secolo_dc.%2C_acquamarina_firmata_da_Evodos%2C_montatura_carolingia_%28IX_sec.%29_con_9_zaffiri_e_6_perle.JPG?uselang=fr.



Il. 6 Escrain de Charlemagne, akwarela E.-E. Labarre'a z 1791 r., źródło: http://www.medart.pitt.edu/image/France/St-denis/felebien/Piersac/PiersacScreenCharl-big.jpg.

Tomasz SKIBIŃSKI SAC*

INTER PERFECTOS CHRISTI – INTER PRAEFECTOS VALENTINIANI. SŁUŻBA PUBLICZNA I POSŁUGA BISKUPIA SYDONIUSZA APOLINAREGO W ŚWIETLE KOLEKCJI LISTÓW

Sydoniusz Apolinary, galijski arystokrata i biskup Augustonemetum (Clermont-Ferrand) pozostawił nam w swoich pismach nieocenione źródło informacji na temat wielu aspektów życia w południowej Galii w schyłkowym okresie panowania rzymskiego. Samo miejsce jego pochodzenia i działalności to teren, na którym od dawna obok Rzymian żyły grupy „barbarzyńców", cieszących się dość dużą autonomią. Z biegiem czasu terytoria przez nich zajmowane stawały się samodzielnymi enklawami, a władza cesarska na tych terenach stawała się tylko nominalna[1].

Sydoniusz (*Caius Sollius Modestus Apollinaris Sidonius*) urodził się ok. 431 r. w bogatej rodzinie arystokracji galo-rzymskiej[2]. Trwające ok. 60 lat życie Sydoniusza Apolinarego możemy podzielić na trzy zasadnicze okresy o zbliżonej długości: dzieciństwo i młodość, służba publiczna, kapłaństwo i biskupstwo[3].

Do podjęcia obowiązków służby publicznej predestynowały Sydoniusza rodzinne tradycje i przygotowanie. Wywodził się bowiem z rodziny arystokracji galijskiej zaangażowanej w służbę publiczną, a po otrzymaniu wychowania i wykształcenia stosownego do swojej pozycji społecznej[4] zaangażował się

* 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] Por. J. Vogt, *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, 245. Zwięzłą prezentację historyczno-kulturową okresu V w. w Zachodnim Cesarstwie Rzymskim w kontekście życia i działalności Sydoniusza Apolinarego przedstawia J. Styka, *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*, Prace Komisji Filologii Klasycznej PAU 38, Kraków 2008, 16-33.

[2] Informacje na temat rodziny Apollinari w: P. Mascoli, *Gli Apollinari. Per la storia di una famiglia tardoantica*, Quaderni di „Invigilata lucernis" 39, Bari 2010.

[3] Podstawowe informacje na temat Sydoniusza w: S. Pricoco, *Sidonio Apollinare*, NDPAC III 4927-4930. W języku polskim epokę i autora przedstawia obszernie J. Styka (*Sydoniusz Apollinaris*, s. 16-68).

[4] Choć nie mamy zbyt dokładnych informacji o przebiegu edukacji Sydoniusza, można przypuszczać, że przebiegała ona według przyjętych wówczas schematów. Studia gramatyczne odbył prawdopodobnie w Lyonie, a retoryczne w Arles; por. Styka, *Sydoniusz Apollinaris*, s. 55-56. Na temat roli edukacji i wykształcenia w Galii w świetle listów Sydoniusza, por. tamże, s. 277-299.

w tę samą służbę, o czym pisze do Filimatiusza, którego zachęca do udziału w radach prefektury:

> „Idźże teraz i usuń mnie z senatu, poznawszy mnie z mocy prawa wyborczego, dlaczego ja dla osiągnięcia godności dziedzicznej z nieustannym zabiegam staraniem; ja, którego ojciec, teść, dziadek, pradziadek błyszczeli prefekturami miejskimi i pretoriańskimi, naczelnymi stanowiskami administracyjnymi i wojskowymi”[5].

Od młodości był przygotowywany do pełnienia wysokich funkcji publicznych[6] i taką działalność zgodnie z etosem arystokracji swej epoki prowadził za panowania trzech cesarzy: Awitusa (455-456), Majoriana (457-461) i Antemiusza (467-472)[7]. Małżeństwo z córką Awitusa, jednego z ostatnich cesarzy, z pewnością ułatwiło mu podjęcie tych zadań, choć rychła śmierć teścia zamordowanego w kontekście konfliktów z Rycymerem i kolejnym cesarzem Majorianem na pewno i jego samego naraziła na niebezpieczeństwo. Sydoniusz pozostał jednak bliskim współpracownikiem kolejnych władców, dochodząc do wysokiego stanowiska prefekta Rzymu. Po ukończeniu pełnienia urzędu w roku 469 powrócił jednak do Owernii i rozpoczął trzeci etap swojego życia.

Przyjął wówczas święcenia kapłańskie, a w 471 r. został wybrany biskupem Augustonemetum. Z dużym dynamizmem podjął obowiązki biskupa, które w tym okresie obejmowały nie tyko zarządzanie diecezją i pracę duszpasterską, ale także niektóre funkcje władzy świeckiej, do których zresztą był znakomicie przygotowany i zaprawiony przez dotychczasową działalność.

---

[5] Sidonius Apollinaris, *Epistula* I 3, 1, éd. A. Loyen: Sidoine Apollinaire, t. 2: *Correspondance livres 1-5*, Paris 2003², 10, tłum. M. Brożek: Sydoniusz Apolinary, *Listy i wiersze*, Polska Akademia Umiejętności. Biblioteka przekładów z literatury starożytnej 14, Kraków 2004, 6-7.

[6] W liście do Numancjusza wspomina: „Słyszałem go [Flawiusza Nicetiusza] jako młodzieniec, niedawno wyszedłszy z lat chłopięcych, gdy ojciec mój jako prefekt pretorium przewodniczył trybunałom galijskim. W czasie jego urzędowania konsul Astyriusz otwarł bramy swego konsulatu ubrany w uroczystą trabeę. Byłem blisko fotelu kurulnego, choć nie kryjąc się z powodu stanu, na pewno jednak nie siedząc z powodu wieku” (tamże VIII 6, 5, éd. A. Loyen: Sidoine Apollinaire, t. 3: *Correspondance livres 6-9*, Paris 2003², 93-94, tłum. Brożek, s. 145). To zasiadanie w loży honorowej nie było tylko wyróżnieniem, ale znakiem, że rodzina przygotowuje go do wysokich godności, por. Styka, *Sidonius Apollinaris*, s. 55.

[7] Najważniejsze wydarzenia tego etapu życia Sydoniusza są następujące. W wieku ok. 20 lat poślubił on Papinillę, córkę Awitusa, który 9 lipca 455 r. został obwołany imperatorem, zastępując Petroniusza Maksymusa zamordowanego w kontekście najazdu i złupienia Rzymu przez Wandalów. Teść Sydoniusza panował do września 456 r. kiedy został zmuszony do abdykacji, konsekrowany na biskupa Piacenzy a niedługo potem zamordowany przez żołnierzy Rycymera (*magister utriusque militiae*) i Majoriana (*comes domesticorum*). Sydoniusz pozyskał sobie także życzliwość kolejnego cesarza Majoriana, lecz kiedy także ten w 461 r. w czasie buntu Rycymera został zmuszony do abdykacji a następnie zamordowany, nasz autor wycofał się z życia publicznego i osiadł w majątku *Avitacum* w Owernii. Ten „prywatny” okres życia Sydoniusza zakończył się w roku 467, kiedy cesarzem został Antemiusz Prokopiusz. Sydoniusz ponownie został bliskim współpracownikiem cesarza i wtedy osiągnął najwyższy urząd w swojej karierze politycznej zostając prefektem Rzymu (*praefectus urbi Romae*).

Praktycznie od początku swej posługi biskupiej zaangażował się w organizowanie oporu przeciw Wizygotom. W czasie ich inwazji na Owernię w latach 473-475 pełnił rolę gubernatora prowincji. W konsekwencji, po zdobyciu regionu, został osadzony w twierdzy wizygockiej Liwia w pobliżu dzisiejszego Carcassonne. Do swej diecezji powrócił w 476 lub 477 r. Ostatnie lata życia spędził we względnym spokoju wykonując posługę biskupa.

Na podstawie odniesień do wydarzeń epoki zawartych w listach datę śmierci Sydoniusza ustala się na lata 486-487. Krótko po śmierci zaczęto go czcić jako świętego. W Clermont-Ferrand jego wspomnienie jest obchodzone 23 sierpnia.

Pozostawił zbiór wspomnianych listów oraz utworów poetyckich, przy czym dzieła obu grup zostały wybrane do publikacji z większej liczby[8]. Ten proces przygotowania listów nie pomniejsza wartości zbioru dla naszych badań, ponieważ kolekcja listów, choć nie jest kompletna, obejmuje utwory, które sam autor uznał za najlepsze tak pod względem formy jak i treści, a akceptując je do publikacji utworzył zbiór w pewien sposób programowy.

Niniejszy artykuł opiera się na listach Sydoniusza i podejmuje najpierw zagadnienie motywacji, które przyświecały mu w podjęciu i sprawowaniu służby publicznej, a następnie skłoniły go do porzucenia jej i podjęcia obowiązków duchownych. Tytuł artykułu nawiązuje do listu wysłanego do Ferreolusa (VII 12) w którym Sydoniusz, gratulując przyjacielowi podjęcia powołania duchownego stwierdza: „Słuszniej cię postawić między wyznawcami Chrystusa niż między prefektami Walentyniana (*iustius fieri, si inter perfectos Christi quam si inter praefectos Valentiniani constituere*)”[9].

Czas aktywności Sydoniusza to okres, w którym władza Rzymu na terenie Galii chyliła się ku upadkowi. W kontekście tych przemian Sydoniusz reprezentuje i przedstawia galo-rzymską wykształconą elitę, w której dominowali przedstawiciele rodów senatorskich oraz miejscowej arystokracji rodowej i urzędniczej jako grupę mniejszościową. Z jednej strony wysoko ceniła ona wartości umysłowe i artystyczne, a z drugiej miała świadomość swoistego wyobcowania w morzu szerzącego się barbarzyństwa, zarówno tego przynoszonego przez przybyszów zza limesu, jak i tego szerzącego się wśród niewykształconych

[8] O genezie zbioru listów, który interesuje nas w niniejszym artykule, Sydoniusz pisze do Konstancjusza, który zachęcił go też do wydania zbioru i został jego wydawcą: „Od dawna mi zalecasz […] abym swe listy co bardziej udane, z różnych okazji powstałe, jak je wywołała jakaś sprawa, osoby czy okazja, przetrząsnął w odpisach, przejrzał i zebrał wszystkie w jeden zbiór” (Sidonius Apollinaris, *Epistula* I 1, 1, ed. Loyen, t. 2, s. 2, tłum. Brożek, s. 3). Na zakończenie pierwszego zbioru obejmującego listy I 1 - VII 18, dodaje także: „Posyłam ci żądaną pracę, dorywczo zebrane listy. Mało mi ich do ręki wpadło, bo nic dotychczas nie myślałem o skomponowaniu tej książeczki i nie mogłem znaleźć rzeczy niepilnowanych” (tamże VII 18, 1, ed. Loyen, t. 3, s. 79, tłum. Brożek, s. 130). Powstał w ten sposób zbiór, który w pierwotnym zamyśle obejmował 7 ksiąg, a następnie został poszerzony o dwie kolejne: ósmą – sporządzoną na prośbę Petroniusza (por. tamże VIII 1, 1, ed. Loyen, t. 3, s. 82; VIII 16,1, ed. Loyen, t. 3, s. 127) i dziewiątą – na prośbę Firmina (por. tamże IX 1, ed. Loyen, t. 3, s. 130-131; IX 16, 1-2, ed. Loyen, t. 3, s. 178).

[9] Tamże VII 12, 4, ed. Loyen, t. 3, s. 66, tłum. Brożek, s. 132.

Rzymian[10]. Odpowiednie wykształcenie nie było wartością dodaną arystokracji, ale istotną cechą przenoszącą ją do całkowicie odrębnej grupy. W liście do Arbogasta, wyrażając radość z uczoności adresata, Sydoniusz pisze:

> „I ty […] co dzień doświadczasz tego, jak bardzo wykształceni wyprzedzają niewykształconych, jak ludzie zwierzęta"[11].

W liście do Eryfiusza napisanym prawdopodobnie w roku 469[12], opowiadając o uroczystościach przy grobie św. Justyna, relacjonuje:

> „różne grupy stanów tu i tam się rozeszły, a my, przodujący obywatele, postanowiliśmy zejść się razem przy grobie konsula Syagriusza"[13].

Ta świadomość pierwszeństwa, przynależności do grona „przodujących obywateli", przekładała się na postrzeganie znaczenia działalności publicznej[14] jako powinności wobec społeczeństwa i państwa. To przez nią nie tylko sam Sydoniusz podejmuje urzędy, ale także wzywa i zachęca innych do takiej służby.

Charakterystyczny w tym względzie jest list I 6 skierowany do Eutropiusza[15], z którym Sydoniusza łączyło m.in. „koleżeństwo w służbie wojskowej"[16]. Już na samym początku Sydoniusz wyjaśnia adresatowi powód napisania listu: „żeby ciebie z dna domowego zasiedzenia wydobyć i wezwać do podjęcia służby w szeregach cesarskich"[17]. Eutropiusz – uzasadnia autor – ma posiadłości potrzebne w służbie publicznej, brak mu jednak odwagi, by ją zacząć. Jest też przedsiębiorczy – czego dowodzi jego praca w domu – i pochodzi z roku senatorskiego, a ogranicza się do pracy na roli. Okryłby się wstydem gdyby „miał pozostać między poganiaczami wołów i pasterzami chrumkających świń"[18].

---

[10] Por. Styka, *Sydoniusz Apollinaris*, s. 261-262.

[11] Sidonius Apollinaris, *Epistula* IV 17, 2, ed. Loyen, t. 2, s. 150, tłum. Brożek, s. 75.

[12] Por. A. Loyen, *Chronologie des lettres*, w: Sidoine Apollinaire, t. 2: *Correspondance livres 1-5*, s. 256.

[13] Sidonius Apollinaris, *Epistula* V 17, 4, ed. Loyen, t. 2, s. 202: „itaque cum passim varia ordinum corpora dispergerentur, placuit ad conditorium Syagrii consulis civium primis una coire", tłum. Brożek, s. 100.

[14] Na temat postrzegania aktywności publicznej przez Sydoniusza por. Styka, *Sydoniusz Apollinaris*, s. 299-310.

[15] Na początku listu Sydoniusz wspomina o podróży do Rzymu, co pozwala datować go na rok 467, por. Loyen, *Chronologie des lettres*, t. 2, s. 245.

[16] Sidonius Apollinaris, *Epistula* III 6, 1, ed. Loyen, t. 2, s. 93, tłum. Brożek, s. 47. To późniejszy list do tego samego adresata.

[17] Tamże I 6, 1, ed. Loyen, t. 2, s. 18, tłum. Brożek, s. 11.

[18] Tamże I 6, 2-3, ed. Loyen, t. 2, s. 18-19, tłum. Brożek, s. 11. W tej wypowiedzi Jerzy Styka (*Sydoniusz Apollinaris*, s. 301) zwraca uwagę na ironię i pogardliwe traktowanie pracy na roli, która stała u podstaw rzymskiego pojęcia kultury. Od czasów kiedy tę pracę wychwalali wielcy pisarze minęło jednak wiele lat, a sytuacja zmieniła się na tyle, że te starorzymskie postawy zostały przewartościowane. Na temat pracy na roli w historii Rzymu zob. R. Rodríguez López, *La agricultura como „officium" en el mundo Romano*, „Revue Internationale des droits de l'Antiquité" 48 (2002) 185-202.

Tego typu zajęcia – zdaniem Sydoniusza – przystoją zażywającym wypoczynku weteranom, a nie młodemu człowiekowi, jakim jest Eutropiusz[19].

Wzywa więc przyjaciela do przebudzenia, by „obwiędły i słaby duch" zerwał się z ociężałej bezczynności do większych czynów[20], w przeciwnym razie Eutropiusza, jak wieśniaka bez znaczenia, będą wyprzedzać ludzie niegodni, na co on sam będzie patrzył z bólem[21]. Przyrzeka też przyjacielowi, że jeśli podejmie tę służbę, Sydoniusz będzie mu „sprzymierzeńcem i pomocnikiem, przewodnikiem i uczestnikiem"[22].

Zachęty Sydoniusz okazały skuteczne i w liście III 6 Sydoniusz gratuluje Eutropiuszowi objęcia prefektury Galii, zauważając: „jak wy dochodzicie do szczytów godności, tak my do szczytów naszych oczekiwań" i uznając też, że w drodze do tej wysokiej funkcji niemałą rolę odegrały jego własne zachęty[23].

Wzywanie przyjaciela do służby publicznej i radość z jej podjęcia nie miały dla Sydoniusza tylko znaczenia prywatnego, i nie były ukierunkowane na szczęście samego tylko Eutropiusza; ich celem było dobro całej prowincji, bo – jak zauważa Sydoniusz w tym liście – „Ludzie Prowincji trafnie mówią: za dobry należy uważać rok nie tak wielkich plonów, jak wielkich rządów"[24].

Do porzucenia pracy rolniczej na rzecz służby publicznej Sydoniusz wzywa także Syagriusza. Zaznacza, że ta zmiana będzie w istocie zwróceniem Syagriusza ojcu, ojczyźnie i przyjaciołom, bo nadmiar zaangażowania włożony w uprawę pola sprawia, że to właściciel staje się jego własnością, dlatego nawołuje do równowagi między zajmowaniem się sprawami domowymi, a troską o swą przyszłość i o urzędy, jakie Syagriusz może sprawować[25].

O innej służbie Sydoniusz pisze w liście do nieznanego skądinąd Pastora, przekonując adresata do podjęcia się poselstwa i wyjazdu do Arles (Arelate) w sprawie, której także nie precyzuje[26]. W swoim piśmie docenia skromność Pastora, wyraża zrozumienie dla jego nieobecności na zebraniu, w czasie którego mógł spodziewać się przyznania poselstwa, zauważając przy tym, że wielu jest takich, którzy w pogoni za popularnością zabiegają o takie funkcje,

---

[19] Por. Sidonius Apollinaris*, Epistula* I 6, 4, ed. Loyen, t. 2, s. 19, tłum. Brożek, s. 11: „Ostatecznie – co ty sobie nazywasz zaprawą młodości, to jest w istocie wypoczynkiem weteranów: w ich rękach wysłużonych zardzewiałe miecze ustępują późnej motyce".

[20] Por. tamże I 6, 3, ed. Loyen, t. 2, s. 18-19, tłum. Brożek, s. 11.

[21] Por. tamże I 6, 4, ed. Loyen, t. 2, s. 19, tłum. Brożek, s. 11.

[22] Tamże I 6, 5, ed. Loyen, t. 2, s. 19-20, tłum. Brożek, s. 11. Pomoc i wzajemne wsparcie, jakie Sydoniusz obiecuje adresatowi listu, są jednym z istotnych elementów kształtujących etos arystokracji późnoantycznej.

[23] Por. tamże III 6, 1, ed. Loyen, t. 2, s. 93, tłum. Brożek, s. 47-48. Krótki komentarz do tego listu w: Styka, *Sydoniusz Apollinaris*, s. 304.

[24] Sidonius Apollinaris*, Epistula* III 6, 3, ed. Loyen, t. 2, s. 94, tłum. Brożek, s. 48.

[25] Por. tamże VIII 8, ed. Loyen, t. 3, s. 101-102, tłum. Brożek, s. 149-150. Na temat tego listu zob. także Styka, *Sydoniusz Apollinaris*, s. 303.

[26] To list V 20 skierowany do Pastora, napisany w 467 r., dotyczący wyjazdu, w którym uczestniczył także sam Sydoniusz. por. Loyen, *Chronologie des lettres*, t. 2, s. 257.

choć nie są ich godni. Jednocześnie stwierdza, że dalsze uchylanie się od podjęcia wyznaczonego zadania będzie wyglądało już na gnuśność[27].

Dobrze rozwijającą się i sprawowaną z dużym przekonaniem i zaangażowaniem służbę publiczną Sydoniusz przerywa po zakończeniu funkcji prefekta Rzymu (*praefectus urbis Romae*). To wtedy, w wieku niespełna 40 lat, a więc wtedy kiedy arystokraci rzymscy zazwyczaj dopiero zbliżali się do pełnienia najzaszczytniejszych funkcji przewidzianych w *cursus honorum*, wycofał się z pełnienia urzędów, do których wcześniej innych wzywał i podjął posługę duchowną.

Czy możemy w dziełach Sydoniusza znaleźć uzasadnienie albo wyjaśnienie tej zmiany? Charakterystyczny jest list Sydoniusza skierowany do Konsencjusza[28] – poety z Narbony (VIII 4). Autor rozpoczyna od pochwały willi adresata będącej wspaniałym miejscem twórczości literackiej i spotkań przyjacielskich. Nie szczędzi też słów zachwytu nad utworami, dzięki którym Konsencjusz zaskarbia sobie wdzięczność u współczesnych i sławę u potomnych[29], dochodząc jednak do celu swojego listu stwierdza:

> „Ale – co trzeba otwarcie powiedzieć: takim zajęciom słusznie oddawał się czy zajmował się nimi, wiek młody. Teraz czas czytać rzeczy poważne, poważnie pisać. I raczej o wiecznym życiu rozmyślać, oraz nader często pamiętać, że po śmierci będą się liczyć nie nasze dziełka, lecz czyny"[30].

Konsencjusz był przyjacielem Sydoniusza, obaj byli właścicielami ziemskimi, wysokimi urzędnikami państwowymi i poetami, było więc między nimi wiele podobieństw. List powstał w latach 478-480[31], po prawie dziesięcioletniej posłudze biskupiej Sydoniusza i biskup Augustonemetum wzywa w nim przyjaciela do *conversio*, którą dekadę wcześniej sam przeżył[32]. Nawołuje też do konkretnych dzieł chrześcijańskiego miłosierdzia:

> „A mówię to w tej chwili […] żebyś ty, który z łaski Chrystusa jesteś święty w sobie, już i na zewnątrz czcigodny swój kark i serce pobożne poddał pod jarzmo zbawienia, i żeby język twój czuwał w niebiańskich pochwałach, dusza w myślach, prawica w darach. Szczególnie jednak prawica w darach. Bo co na kościoły rzucasz, sobie plon zbierasz. I do ćwiczenia się w tej cnocie chyba to przede wszystkim może cię zapalić, że – wśród jakichkolwiek

---

[27] Por. Sidonius Apollinaris*, Epistula* V 20, ed. Loyen, t. 2, s. 208-209, tłum. Brożek, s. 103.

[28] Na temat Konsecjusza zob. K. Golonka, *Konsencjusz Młodszy z Narbo – przedstawiciel elity intelektualnej późnoantycznej Galii (V wiek)*, „Prace Historyczne" 134 (2007) 7-24.

[29] Por. Sidonius Apollinaris, *Epistula* VIII 4, 2, ed. Loyen, t. 3, s. 89-90.

[30] Tamże VIII 4, 3, ed. Loyen, t. 3, s. 90, tłum. Brożek, s. 143.

[31] Por. A. Loyen, *Chronologie des lettres*, w: Sidoine Apollinaire, t. 3: *Correspondance livres 6-9*, s. 216.

[32] Por. J. Van Vaarden, *Sidonio Apollinare, poeta e vescovo*, VetCh 48 (2011) 111-112.

bogactw żyjemy, które nieświadomi mylnie zwą dobrami – to, co robimy, jest nasze, a to, co posiadamy, cudze"[33].

Łatwo zauważyć, że w momencie pisania listu Konsencjusz oddawał się raczej działalności intelektualnej i kulturze klasycznej niż życiu duchowemu. Nie wiemy czy to był jego świadomy wybór i szukanie „ucieczki" wobec destrukcji struktur Rzymskich w Galii[34], lecz na pewno Sydoniusz składał mu inną propozycję – porzucenie działalności świeckiej na rzecz zaangażowania religijnego.

Czym jest *conversio*, do której Sydoniusz nawołuje Konsencjusza? Trzeba podkreślić, że porzucenie świeckiej działalności publicznej i podjęcie obowiązków duchownego nie było dla Sydoniusza nagłym skokiem w próżnię i wynikiem kryzysu wewnętrznego. Badacze dostrzegają w tym akcie raczej zwieńczenie ewolucji arystokraty obdarzonego dużym talentem literackim, który pogłębia swoją wiarę i podejmując obowiązki biskupa wciela swoją kulturę i talenty w tworzenie nowej Galii pozbawionej struktur upadającego państwa rzymskiego a opartej na wierze katolickiej. Pogłębienie wiary u Sydoniusza miało miejsce w latach 60. pod kierunkiem przyjaciół, Klaudiana Mamerta i Faustusa z Riez[35], wiązało się też z dużymi zmianami w jego życiu. Po przyjęciu święceń Sydoniusz rezygnuje z życia małżeńskiego, choć listy są świadectwem utrzymywania kontaktu z rodziną[36]. Można też przypuszczać, że biskup Augustonemetum, nawołując przyjaciela do *conversio*, którą sam przeżył, odzwierciedla swoje osobiste motywacje, które dziesięć lat wcześniej przekonały go do tego kroku, albo które uznawał za istotne z perspektywy kilkuletniej posługi biskupiej – w chwili pisania listu.

Analogiczne zagadnienie *conversio* Sydoniusz podejmuje w liście VII 12[37] do Ferreolusa[38]. Tym razem jednak traktuje o przejściu ze służby publicznej do posługi duchownej *ex post*. Tym razem już nie zachęca do porzucania życia świeckiego na rzecz kapłaństwa, ale gratuluje adresatowi podjęcia takiej decyzji. Podobnie jak poprzedni, także ten list wymienia urzędy i zasługi adresata oraz jego przodków i krewnych, ale podkreśla, że nie chce się na tym skupiać, ponieważ:

---

[33] Sidonius Apollinaris, *Epistula* VIII 4, 4, ed. Loyen, t. 3, s. 90, tłum. Brożek, s. 144.

[34] K. Golonka (por. *Konsencjusz Młodszy z Narbo*, s. 21-22) twierdzi, że w działalności intelektualnej Konsencjusz szukał ucieczki przed trudną sytuacją polityczną, to twierdzenie jednak nie wydaje się w pełni uzasadnione.

[35] Por. Van Vaarden, *Sidonio Apollinare, poeta e vescovo*, s. 111; Pricoco, *Sidonio Apollinare*, NDPAC III 4928.

[36] Szerzej na ten temat zob. J. Grzywaczewski, *Appointing Bishops in the First Centuries*, Lublin 2013, 82-83.

[37] List powstał prawdopodobnie w latach 476-477, por. Loyen, *Chronologie des lettres*, t. 3, s. 215.

[38] Około roku 469 Ferreolus prowadzi jeszcze czynną działalność polityczną. Sydoniusz wspomina go jako członek poselstwa do cesarza przekazującego skargę na Arwanda, ówczesnego prefekta prowincji Galii i przedstawia następująco: „Tonancjusz Ferreolus, były prefekt, wnuk konsula Afraniusza Syagriusza z córki" (Sidonius Apollinaris, *Epistula* I 7, 4, ed. Loyen, t. 2, s. 22, tłum. Brożek, s. 12). Ten sam Tonancjusz Ferreolus jest też adresatem listu IX 13.

„[Pióro nasze] przeznaczone do publicznego pozdrowienia ciebie myślało […] nie o tym, czym byłeś, lecz raczej czym jesteś obecnie”[39].

I nawiązując do zasług rodziny Ferreolusa i jego samego, jeszcze raz uznaje je za przeszłość w życiu adresata, mniej istotną od teraźniejszości:

„To wszystko więc pominęło pióro wierząc, że twoje przywitanie już ściślej łączy się z imionami kapłanów niż senatorów, i sądząc, że słuszniej cię postawić między wyznawcami Chrystusa niż między prefektami Walentyniana”[40].

Ta zmiana w życiu Ferreolusa nie była – zdaniem Sydoniusza – błędem, lecz słusznym wyborem, najprawdopodobniej jednak nie wszyscy się z tym zgadzali, czego możemy się domyślać z zakończenia listu:

„A niechże złośliwy krytyk nie przypisuje tego pomyłce, żeś dołączył raczej do kapłaństwa […] bezsprzecznie według znaczenia zaszczytów wyżej się liczy najniższy kapłan w stosunku do największego honorata świeckiego”[41].

Wymogi stanu duchownego ograniczały Sydoniuszowi możliwość pracy literackiej. Dlatego kiedy Orezjusz prosi o nowe utwory literackie, biskup Augustonemetum – chwaląc uprzejmie list adresata – stwierdza, że zaprzestał tej działalności i wyjaśnia przyczyny:

„Mowa w nim [tj. w otrzymanym liście] uprzejma, w zdaniach bystra, jak zajmująca, tak niepokojąca rozkazem: mało się licząc z tym, co z obowiązków stanu teraz robię, żąda ode mnie nowych utworów. A ja od początku stanu kapłańskiego zaprzestałem tego głównie zajęcia, jako że bardzo by się mogło przyzwyczaić do łatwości, gdyby mnie opanowała gładkość wierszowania, kiedy na mnie zaczęła spoglądać powaga zadań”[42].

Na prośbą o nowe utwory Sydoniusz uprzejmie zapowiada przesłanie Orezjuszowi starszych listów poetyckich, lecz informuje także, że nowych wierszy nie będzie pisał[43]. Rezygnacja z twórczości literackiej jest więc świadomą decyzją biskupa Clermont-Ferrand, której pozostaje wierny, choć wcześniej pisał bardzo dużo.

W odpowiedzi na wspominaną już wyżej prośbę Firmina zbiera jednak listy do dziewiątej księgi zbioru. Także to zajęcie podjął jednak w zimie, gdy był wolny od zajęć w diecezji:

---

[39] Sidonius Apollinaris, *Epistula* VII 12, 2, ed. Loyen, t. 3, s. 65, tłum. Brożek, s. 132.

[40] Tamże VII 12, 4, ed. Loyen, t. 3, s. 66: „haec omnia praetermisit, sperans congruentius tuum salve pontificum quam senatorum iam nominibus adiungi; censuitque iustius fieri, si inter perfectos Christi quam si inter praefectos Valentiniani constituere”, tłum. Brożek, s. 132.

[41] Tamże.

[42] Tamże IX 12, 1, ed. Loyen, t. 3, s. 160, tłum. Brożek, s. 178.

[43] Por. tamże IX 12, 3, ed. Loyen, t. 3, s. 161, tłum. Brożek, s. 178-179: „Będziemy zatem trzymać się jakiegoś środka: nowych wierszy nie będę dyktował, ale poślę tobie listy, jeśli jakieś leżą wypełnione rytmami, oczywiście przed powinnością obecnego stanowiska”.

„Gdy po objeździe diecezji wróciłem do domu, zapisy, jakie bez ładu leżały na kartach starych i zaśniedziałych, zebrałem na prędce i przepisałem jako szybki kopista, bez przeszkody, bo była to zima i nic mnie nie odrywało do szybkiego spełnienia zlecenia – chociaż pisarzowi przeszkadzała nieschnąca karta z powodu zimna, a w trzcinie powolniejsza kropla, która pod naciskiem palców, powiedziałbyś, nie spływała, lecz gięła się. Mimo to starałem się dopełnić zobowiązania, zanimby dwunasty nasz miesiąc, przez was zwany miesiącem Numy, z ciepłym powiewem i miejscowymi deszczami połączył Fawoniusz”[44].

Jak to już zostało przedstawione wyżej, do podjęcia obowiązków pierwszej części działalności – a więc do służby publicznej – Sydoniusz był przygotowany przez tradycje rodzinne i wykształcenie, podejmował też te obowiązki, stanowiące element etosu swej warstwy społecznej, z dużą kompetencją. Obowiązki duchowne sam Sydoniusz i wielu innych arystokratów V w. podejmowało w późniejszym wieku, porzucając dawny styl życia. Ci ludzie, najczęściej wychowani w rodzinach chrześcijańskich, do stanu duchownego wnosili swe arystokratyczne pochodzenie, kontakty oraz kompetencje administracyjne. Nie zawsze mieli jednak wystarczające przygotowanie teologiczne, o czym świadczy także przykład biskupa Augustonemetum.

W liście IV 17[45] do Arbogasta najpierw z poczuciem kompetencji Sydoniusz wypowiada się o literackich walorach listu adresata i o kulturze łacińskiej, a ubolewając nad jej upadkiem na terenie ludu Trewerów nad Mozelą, wyraża radość z jej przetrwania w adresacie[46]. Proszony jednak o wyjaśnienia dotyczące tekstów duchownych uznaje, iż jest w tej materii *interpres improbus*[47] i doradza adresatowi gdzie może uzyskać odpowiedź:

„Co do tekstów, zwłaszcza duchownych – chcesz, żebym ci coś o nich powiedział, ja tłumacz niekompetentny. Tymczasem słuszniej o to poprosisz pobliskich kapłanów, wiekiem dojrzałych, w wierze utwierdzonych, znanych z tej działalności, w języku sprawnych, ludzi trwałej pamięci, i w ogóle wybitnie zasłużonych w sprawach wzniosłych. Bo żeby pominąć biskupa waszego miasta,

[44] Tamże IX 16, 2, ed. Loyen, t. 3, s. 178, tłum. Brożek, s. 189.

[45] Datacja listu nie jest pewna i zależy od interpretacji wyrażenia „w nas – czy obcych, czy już pragnących żyć w ukryciu (*in nobis vel peregrinis vel iam latere cupientibus*)” użytego w par. 1 listu (tamże IV 17, 1, ed. Loyen, t. 2, s. 149, tłum. Brożek, s. 75). To wyrażenie może być rozumiane – jak zauważa A. Loyen (*Chronologie des lettres*, t. 2, s. 253) – zarówno jako aluzja do powrotu z wygnania, co lokowałoby list ok. 476 r., jak i w znaczeniu duchowym jako porzucenie świata świeckiego na rzecz powołania kapłańskiego i duchownego (list pochodziłby więc z lat 470-471).

[46] Por. Sidonius Apollinaris, *Epistula* IV 17, 2, ed. Loyen, t. 2, s. 149-150, tłum. Brożek, s. 75: „Tak to wspaniałość mowy rzymskiej, jeśli jakaś gdziekolwiek jeszcze trwa, dawno już na belgijskich i nadreńskich ziemiach zniweczona, w tobie się ostała, u którego, czy zaczynasz mówić, czy kończysz, słowa nawet nie kuleją, choć prawa łacińskie u granicy upadły. Dlatego odwzajemniając pozdrowienie wyrażam radość, że przynajmniej w światłym umyśle twoim pozostały wyraźne ślady uczoności, która zanika”.

[47] Tamże VI 17, 3, ed. Loyen, t. 2, s. 150, tłum. Brożek, s. 75.

człowieka wybitnego, jednakowo świadomego cnót i ich wartości, o wiele dogodniej o wszelkie kwestie może pytać znanych ojców i przodujących kapłanów galijskich: niezbyt odległego Lupusa[48], czy niezbyt bliskiego Auspicjusza[49]"[50].

Można sądzić, że z powodu braku odpowiedniego teologicznego przygotowania Sydoniusz zajmuje się administracją diecezji i pracą duszpasterską, ale nie czując się kompetentny, nie podejmuje pisarstwa teologicznego, nie publikuje żadnych homilii czy komentarzy biblijnych[51], co byłoby naturalną konsekwencją dotychczasowej aktywności literackiej.

Bardzo charakterystyczny jest też list V 3 napisany na przełomie lat 470/471[52], który Sydoniusz kieruje do swego krewnego Apolinarego. Po zwróceniu uwagi na milczenie adresata Sydoniusz podaje kilka informacji o sobie, pisze o przebytej chorobie i dodaje:

„mnie, najbardziej niegodnego tak ważnego powołania, nałożono ciężar, żem biedny pierwej zmuszony uczyć niż uczyć się, i pierwej zabierać się do głoszenia tego, co dobre, niż do czynienia tego – jak to drzewo niepełne: nie mając czynów jakby owoców rzucam słowa jakby liście"[53].

Choć pokora była cechą charakterystyczną pisarzy starożytnych wydaje się, że Sydoniusz rzeczywiście był świadomy swojej odpowiedzialności za Kościół a jednocześnie nieprzygotowania teologicznego. Po upadku rzymskich struktur państwowych chciał kontynuować służbę publiczną w nowych okolicznościach podejmując nowe zadania[54] na miarę swoich – także ograniczonych – możliwości.

***

Sydoniusz Apolinary, jeden z najbardziej znanych i charakterystycznych pisarzy galijskich V w. poświęcił swoje życie dwom służbom. Pierwsza część jego działalności była poświęcona szeroko pojętej służbie publicznej. Predestynowały go do niej zarówno tradycje i przekonania warstwy społecznej i rodziny, jak i odpowiednie przygotowanie i wykształcenie. W okresie prawie dwudziestu lat pełnił obowiązki publiczne i zachęcał do tego samego innych przedstawicieli swej warstwy społecznej. W tym czasie też był bardzo aktywny literacko.

---

[48] Na temat tej postaci zob. P. Szczur, *Lupus z Troyes*, EK XI 223; M. Maritano, *Lupo di Troyes*, NDPAC II 2942-2943.

[49] Auspisjusz to biskup Tullum; na jego temat zob. M. Maritano, *Auspicio di Toul*, NDPAC I 661-662.

[50] Sidonius Apollinaris, *Epistula* IV 17, 3, ed. Loyen, t. 2, s. 150, tłum. Brożek, s. 75.

[51] Por. J. Grzywaczewski, *The Passage from Romanitas to Christianitas According to Sidonius Apollinaris († c. 486)*, StPatr 48 (2010) 298.

[52] Por. Loyen *Chronologie des lettres*, t. 2, s. 255.

[53] Sidonius Apollinaris, *Epistula* V 3, 3, ed. Loyen, t. 2, s. 176-178, tłum. Brożek, s. 87-88.

[54] Por. Grzywaczewski, *Appointing Bishops in the First Centuries*, s. 82.

Kiedy w wieku niespełna 40 lat porzucił służbę publiczną na rzecz posługi w stanie duchownym w jego listach pojawia się motywacja religijna, każąca myśleć o życiu wiecznym i o dobrych czynach, które będą odgrywały rolę po śmierci. W tę służbę Sydoniusz angażuje się całkowicie, rezygnując z życia rodzinnego, porzucając dawne obowiązki publiczne a także zaprzestając bardzo aktywnej działalności literackiej. Nie podejmuje jednak pisarstwa teologicznego, nie mając w tej dziedzinie odpowiedniego przygotowania i nie czując się na tym polu kompetentny. Ta postawa i działania wydają się wynikiem ewolucji wewnętrznej, która prowadzi arystokratę ku tworzeniu nowej Galii pozbawionej już oparcia upadającego państwa rzymskiego, a budowanej na wierze katolickiej, co Autor wyraził w charakterystycznym: „censuitque iustius fieri, si inter perfectos Christi quam si inter praefectos Valentiniani constituere”[55].

INTER PERFECTOS CHRISTI – INTER PRAEFECTOS VALENTINIANI. THE PUBLIC SERVICE AND EPISCOPAL MINISTRY OF BISHOP SIDONIUS APOLLINARIS IN THE LIGHT OF HIS *LETTERS*

(Summary)

Sidonius Apollinaris was a member of the Gallo-Roman aristocracy in the Vth century. His letters are a valuable source of information about many aspects of life in Gaul in the final period of the Roman Empire. The article presents the public service performed by Sidonius for nearly 20 years, which he then abandoned in favour of pastoral and Episcopal service, for a similar period of time. It aims to answer the question: what place did public service occupy in Sidonius' life as a member of the Gallic aristocracy and what motivated him to take up an Episcopal ministry.

Key words: Sidonius Apollinaris, Letters, public service, episcopal ministry.

Słowa kluczowe: Sydoniusz Apolinary, *Listy*, służba publiczna, posługa biskupia.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Sidonius Apollinaris, *Epistulae*, éd. A. Loyen: Sidoine Apollinaire, vol. 2: *Correspondance livres 1-5*, vol. 3: *Correspondance livres 6-9*, Paris 2003^2, tłum. M. Brożek: Sydoniusz Apolinary, *Listy i wiersze*, Polska Akademia Umiejętności. Biblioteka przekładów z literatury starożytnej 14, Kraków 2004.

Opracowania

Golonka K., *Konsencjusz Młodszy z Narbo – przedstawiciel elity intelektualnej późnoantycznej Galii (V wiek)*, „Prace Historyczne” 134 (2007) 7-24.

Grzywaczewski J., *Appointing Bishops in the First Centuries*, Lublin 2013.

[55] Sidonius Apollinaris, *Epistula* VII 12, 4, ed. Loyen, t. 3, s. 66, tłum. Brożek, s. 132.

Grzywaczewski J., *The Passage from Romanitas to Christianitas According to Sidonius Apollinaris († c. 486)*, StPatr 48 (2010) 295-301.
Loyen A., *Chronologie des lettres*, w: Sidoine Apollinaire, vol. 2: *Correspondance livres 1-5*, Paris 2003², 243-257; vol. 3: *Correspondance livres 6-9*, Paris 2003², 211-219.
Maritano M., *Auspicio di Toul*, NDPAC I 661-662.
Maritano M., *Lupo di Troyes*, NDPAC II 2942-2943.
Mascoli P., *Gli Apollinari. Per la storia di una famiglia tardoantica*, Quaderni di „Invigilata lucernis" 39, Bari 2010.
Pricoco S., *Sidonio Apollinare*, NDPAC III 4927-4930.
Rodríguez López R., *La agricultura como „officium" en el mundo Romano*, „Revue Internationale des droits de l'Antiquité" 49 (2002) 185-202.
Styka J., *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii V wieku*, Prace Komisji Filologii Klasycznej PAU 38, Kraków 2008.
Szczur P., *Lupus z Troyes*, EK XI 223.
Van Vaarden J., *Sidonio Apollinare, poeta e vescovo*, VetCh 48 (2011) 99-113.
Vogt J., *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

Ks. Piotr SZCZUR*

KOŚCIÓŁ APOSTOLSKI O WYZWALANIU NIEWOLNIKÓW
Zarys problematyki

We współczesnej literaturze niektórzy uczeni starają się przedstawiać starożytny Kościół i wczesnochrześcijańskich pisarzy kościelnych jako zdecydowanych zwolenników instytucji niewolnictwa. Podkreślają, że myśliciele chrześcijańscy niewiele uczynili dla niewolników[1], a ich wysiłki były skoncentrowane na utrwalaniu instytucji niewolnictwa[2]. Co więcej, twierdzą, że głoszona przez chrześcijańskich myślicieli idea miłości i równości wszystkich ludzi nie miała praktycznego odzwierciedlenia w życiu społecznym[3]. Inni natomiast w wypowiedziach pisarzy wczesnochrześcijańskich na temat

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

[1] R. MacMullen (*What Difference did Christianity make?*, „Historia" 35:1986, 325) podsumowując rozważania na temat przemian społecznych dokonanych przez chrześcijaństwo w dziedzinie niewolnictwa stawia pytanie: czy życie niewolników w czasach chrześcijańskich było łatwiejsze niż w czasach pogańskich?, i odpowiada, że prawdopodobnie nie było lżejsze: „If we ask, in summary, whether life was on the whole easier for slaves in Christian times than in pagan, the answer is probably No". Natomiast I.A.H. Combes (*The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church. From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 156, Sheffield 1998, 66) w podsumowaniu rozdziału II swej monografii, zatytułowanego *Slavery and the Church*, stwierdza: „Krótko mówiąc, trudno jest wskazać definitywnie, że chrześcijanie starożytnego Kościoła czynili jakiekolwiek próby podważenia instytucji niewolnictwa jako takiej. Nie jest nawet oczywiste, czy uczestnictwo niewolników w chrześcijańskich społecznościach oraz wizja równości wszystkich przed Chrystusem, uczyniły cokolwiek dla złagodzenia sytuacji zniewolonych". Por. P.A. Brunt, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993, 385 (rozdział 11: *Aristotle and Slavery*).

[2] Wspomniany już I.A.H. Combes (*The Metaphor of Slavery*, s. 66) twierdzi też, że „Jest nawet możliwe, że podkreślając ideę «duchowej wolności», Kościół uczynił emancypację dla niewolników nie łatwiejszą a wręcz trudniejszą. Lokując źródła niewolnictwa w ludzkim grzechu i boskim przewodniczeniu mądrych nad ludźmi mniej rozsądnymi, dostarczył Kościół dla niewolnictwa usprawiedliwienia, które wynikało z samej woli Bożej. Chrześcijańskiemu niewolnikowi nie wypadało tęsknić za wyzwoleniem od pana".

[3] Por. Combes, *The Metaphor of Slavery*, s. 66: „Perhaps there were some who realized the inconsistency between Christian love and the enslavement of one's spiritual brother or sister, but we hear little from them in the surviving literature and find no trace of a social implementation of such an idea".

instytucji niewolnictwa, widzą zachęty, a nawet nawoływania do masowego wyzwalania niewolników[4]. Wobec tak przeciwstawnych ocen istotne wydaje się dokładne zbadanie wypowiedzi najwcześniejszych pisarzy chrześcijańskich na ten temat. Dlatego też w niniejszym opracowaniu, zostanie przedstawione i omówione stanowisko niektórych myślicieli wczesnochrześcijańskich (zwłaszcza św. Pawła i Ignacego Antiocheńskiego – przedstawiciela Ojców Apostolskich) wobec kwestii wyzwalania niewolników.

1. ***Corpus Paulinum***. Debata na temat: czy niewolnicy-chrześcijanie powinni dążyć do uzyskania wolności oraz czy ich chrześcijańscy właściciele powinni ich wyzwalać, rozpoczyna się już na kartach Nowego Testamentu od enigmatycznej wypowiedzi św. Pawła zawartej w Pierwszym Liście do Koryntian (7, 20-21)[5]. Ze względu na jej wagę zostanie ona przytoczona zarówno w oryginale greckim, jak i – dla porównania – w trzech najbardziej znanych przekładach polskich – *Biblii Tysiąclecia*, *Biblii Warszawsko-Praskiej* i *Biblii Poznańskiej*:

> „ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη ἐν ταύῃ μενέτω. δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω· ἀλλ᾽ εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι”[6].

> „Każdy przeto niech pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany. Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj [z twego niewolnictwa]”[7].

> „Każdy przeto niech pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany. Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj [z tego niewolnictwa]”[8].

> „Każdy niechaj trwa w tym stanie, w jakim zastało go powołanie do wiary. Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się tym! Jeśli możesz nawet uzyskać wolność, nie ubiegaj się o nią, lecz wykorzystaj swój stan”[9].

---

[4] Por. J.A. Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen 1995.

[5] Szerzej zob. S.S. Bartchy, *Mallon Chresai: First Century Slavery and 1 Corinthians 7:21*, Missuola 1973.

[6] Greckie teksty Nowego Testamentu podawane są za: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1994.

[7] *Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1980[3]. Przekład ten jest umieszczony również w *Biblii Jerozolimskiej* (Poznań 2006). Natomiast K. Romaniuk w swoim przekładzie (*Pismo Święte Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych oprac. K. Romaniuk, Kraków 2005) zmienia tylko słowa „[z twego niewolnictwa]” na „[z tego niewolnictwa]”.

[8] *Biblia Warszawsko-Praska*, w przekładzie z języków oryginalnych opracował K. Romaniuk, Kraków 2005. Warto zauważyć, że K. Romaniuk, w stosunku do *Biblii Tysiąclecia*, zmienia tylko słowa „[z twego niewolnictwa]” na „[z tego niewolnictwa]”.

[9] *Pismo Święte Starego i Nowego testamentu*, t. 4: *Nowy Testament*, w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, opracował zespół pod red. M. Petera (Stary Testament) – M. Wolniewicza (Nowy Testament), Poznań 2004.

Powyższa wypowiedź św. Pawła nie jest jednoznaczna. Problem właściwego zrozumieniu tego tekstu dotyczy kwestii, czy niewolnik ma „skorzystać" ze swej niewoli czy „skorzystać" z okazji, by stać się wolnym. Zdecydowana większość tłumaczy tekstów Nowego Testamentu interpretuje przytoczone słowa wypowiedzi Pawłowej jako „wykorzystanie niewolnictwa", by w tym stanie dążyć do osiągnięcia zbawienia służąc Bogu[10]. Podkreślają oni, że św. Paweł nie chce wprowadzać żadnych zmian w sytuacji społecznej nowych uczniów Chrystusa, gdyż – jak twierdzą – Apostoł Narodów jest przekonany, że każdą z nich można spożytkować dla swego dobra. Jednak pojawiają się też zupełnie inne interpretacje tej wypowiedzi[11]. Przykładowo J. Albert Harrill[12] dowodzi, głównie na gruncie filozoficznym, że św. Paweł w zacytowanym tekście instruuje niewolnika, aby „przyjął wolność" oraz twierdzi, że werset ten jest nie tylko zezwoleniem na przyjęcie wolności przez niewolnika, lecz także odbiciem panującej w tym czasie w części Kościoła tendencji do wyzwalania niewolników. Główna część dowodzenia Harrilla opiera się na dwóch podstawach: 1) że przysłówek μᾶλλον stoi w opozycji do swojej *protasis* („jeśli możesz stać się wolnym"), a nie do poprzedniej *apodosis* („nie martw się")[13], oraz 2) że εἰ καὶ nie powinno być rozumiane jako „nawet jeśli", ale jako „zaprawdę" lub „tym bardziej". Harrill twierdzi, że polecenie brzmi następująco: „Byłeś niewolnikiem, kiedy zostałeś powołany? Nie martw się tym; ale jeśli jesteś w stanie zostać wolnym, wtedy zaprawdę wykorzystaj to". Sytuacja opisana przez św. Pawła – w interpretacji Harilla – powinna być postrzegana jako jeden z wyjątków od reguły mówiącej, że każdy powinien pozostać w takim stanie, w jakim został powołany do bycia chrześcijaninem. Na poparcie tego autor prezentuje też szereg paralel z literatury antycznej, gdzie sformułowania μᾶλλον i ἀλλ᾽ εἰ καὶ mają być rozumiane w taki właśnie sposób[14].

Pomimo zaprezentowanych powyżej wyjaśnień Harrilla, kontekst omawianego tekstu Pawłowego przemawia jednak na rzecz innego kierunku rozumowania. Wprawdzie w wypowiedziach św. Pawła na temat pozostania w stanie, w jakim zastało kogoś powołanie do życia chrześcijańskiego, pojawiają się wyjątki od reguły, jednak – co zauważa Richard Klein w recenzji monografii Harrilla – żaden z tych wyjątków nie rozpoczyna się od sformułowania

[10] Por. E. Dąbrowski, *Komentarz*, w: *Listy do Koryntian*, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, opr. E. Dąbrowski, *Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 7, Poznań 1965, 199 (gdzie autor podaje konkretnych badaczy). Tak też wyjaśnia ten dość enigmatyczny tekst Remigiusz Popowski i Michał Wojciechowski tłumacząc słowo χρῆσαι (*Grecko-polski Nowy Testament*, s. 790: „7, 21** «posłuż się» w sensie: korzystaj z możliwości służenia na chwałę Bogu jako niewolnik").

[11] Por. Dąbrowski, *Komentarz*, s. 200. Autor wymienia wielu zwolenników innej interpretacji słów Pawła. Twierdzą oni, że słowo χρῆσαι należy rozumieć jako skorzystanie z możliwości stania się człowiekiem wolnym.

[12] Harrill w swej monografii *The Manumission of Slaves*, poświęca jeden rozdział (tamże, Chapter 2: *The Interpretive Crux of 1 Corinthians 7:21*, s. 68-128) szczegółowej analizie tego passusu biblijnego.

[13] Por. tamże, s. 118.

[14] Por. tamże, s. 110-117.

ἀλλ᾽ εἰ καὶ[15]. Ponadto w każdym przypadku, gdy Paweł zezwalał na odstępstwo od reguły, zawsze to uzasadniał. W przypadku wypowiadania się na temat niewolnictwa, w tym kontekście, takich uzasadnień nie ma. Ogólny temat myśli św. Pawła jest taki, że każdy powinien pozostać w tym stanie, w jakim zastało go powołanie, a więc „wprowadzanie wyjątku od ogólnie przyjętej zasady, która jest ilustrowana, wydawałoby się zaprzeczaniem samemu sobie”[16]. Należy też zauważyć, że Pawłowa wypowiedź na temat niewolnictwa pojawia się w kontekście obrzezania, przy którym Apostoł Narodów nie dopuszcza żadnych wyjątków. Odnośny fragment 1Kor 7, 18-19, brzmi następująco:

> „Jeśli ktoś został powołany jako obrzezany, niech nie pozbywa się znaku obrzezania; jeśli zaś ktoś został powołany jako nieobrzezany, niech się nie poddaje obrzezaniu. Niczym jest zarówno obrzezanie, jak i nieobrzezanie, a ważne jest tylko zachowywanie przykazań Bożych. Każdy przeto niech pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany. Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, μᾶλλον χρῆσαι. Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwoleńcem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa. Za [wielką] bowiem cenę zostaliście nabyci. Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi. Bracia, niech przeto każdy trwa u Boga w takim stanie, w jakim został powołany”.

Pawłowe wskazanie, by każdy pozostał w takim stanie, w jakim został powołany do życia chrześcijańskiego, powtarza się zarówno po przykładzie dotyczącym obrzezania, jak i po przykładzie dotyczącym niewolnictwa. Pojawiające się w przytoczonym cytacie kwestie obrzezania i niewolnictwa, w wypowiedzi Pawłowej poprzedzone są omówieniem spraw związanych z małżeństwem i celibatem (por. 1Kor 7, 1-16), a przy nich – co warto zauważyć – w zasadzie przy każdym z omówionych przez św. Pawła przypadków dopuszczone są wyjątki. Po wzmiance o obrzezaniu i niewolnictwie (por. 1Kor 7, 18-24) Paweł znów przechodzi do zagadnień związanych z małżeństwem i celibatem wymieniając przy tej okazji kolejne możliwości zmiany w (lub poza) związku małżeńskim (por. 1Kor 7, 25-40), ale o niewolnictwie już nie wspomina, jak można by tego oczekiwać, gdyby było ono stanem dla którego dopuszczone są wyjątki. Wydaje się jasne, że Paweł celowo grupuje niewolnictwo z obrzezaniem jako sytuacje, w których nie powinna dokonywać się żadna zmiana, gdy ktoś przyjmuje wiarę chrześcijańską. Wszystko zatem wskazuje na to, że głównym celem wypowiedzi św. Pawła na temat niewolnictwa jest

---

[15] Por. R. Klein, [rec.] J.A. Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen 1995, RQ 91 (1996) 262-266.

[16] G. Corcoran, *Slavery in the New Testament* II, „Milltown Studies” 6 (1980) 67: „would seem self defeating to introduce an exception to the general principle being illustrated”.

pocieszenie niewolnika – „niech cię to nie martwi", które zakłada, że mimo przyjętej wiary w Chrystusa, nadal pozostanie on niewolnikiem[17].

Pojawiające się w kontekście omawianego tekstu stwierdzenie św. Pawła: „Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi!" (1Kor 7, 23), być może miało za cel połączenie obrzezania i niewolnictwa poprzez podkreślenie, że wierny nie powinien być „niewolnikiem" ludzkich opinii i „ziemskiego" wartościowania; nie powinien przejmować się obrzezaniem lub jego brakiem oraz nie powinien martwić się swym stanem niewolniczym. Podobnie w wypowiedzi z Listu do Galatów: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety" (3, 28), Paweł stwierdza, że w oczach Boga nie jest istotne to, czy ktoś przed przyjęciem chrztu był Żydem (obrzezanym) czy niewolnikiem, gdyż „przyobleczenie w Chrystusa" daje dziecięctwo Boże.

Warto też zwrócić uwagę na jeszcze jedną wypowiedź św. Pawła z 1Kor 6, 20: „Za [wielką] bowiem cenę zostaliście nabyci (ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς)" oraz jej paralelę z 1Kor 7, 23: „Za [wielką] bowiem cenę zostaliście nabyci (τιμῆς ἠγοράσθητε)". W obu przypadkach św. Paweł przypomina konkretnej jednostce, że należy do Chrystusa. Odczytując łącznie oba teksty (1Kor 6, 12-20 i 1Kor 7, 18-24) można powiedzieć, że w duchowym wymiarze ludzkiej egzystencji cudzołożnik nadużywając „wolności" grzeszy przeciwko świątyni Ducha Świętego, a niewolnik poprzez bycie obojętnym na ziemską wolność, staje się wyzwoleńcem Boga – człowiekiem wolnym w duchu.

Kolejnym istotnym tekstem odnoszącym się do kwestii wyzwalania niewolników, jest opowiadanie z Listu do Filemona o tym, jak św. Paweł odsyła do pana[18] zbiegłego niewolnika Onezyma[19]. Czyniąc to Apostoł Narodów prosi, aby pan przyjął niewolnika „już nie jako niewolnika, lecz więcej niż niewolnika, jako brata umiłowanego" (Flm 16). Nie jest jasne, co kryje się w tym sformułowaniu. Słowa Pawła są zadziwiająco mgliste, nawet jeśli weźmie się

[17] D. Martin (*Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven 1990, 5) zauważa, że wypowiedź ta wiąże się z odwróceniem norm społecznych w Chrystusie, ponieważ Paweł zapewniając, że wolny człowiek jest niewolnikiem Chrystusa, a niewolnik Jego wyzwoleńcem, nie umieszcza niewolnika na równym poziomie z jego panem, lecz wyżej: pan jest niewolnikiem Chrystusa zaś niewolnik jego wyzwoleńcem.

[18] Warto zauważyć, że czyni to w sprzeczności do Pwt 23, 15: „Nie oddasz panu niewolnika, który schroni się u ciebie". Nie jest pewne, czy zgodnie z prawem rzymskim Paweł był zobligowany do oddania Onezyma. Mogło tak być jedynie w przypadku, gdyby Filemon był obywatelem rzymskim, por. K.R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Collection Latomus 185, New York 1987, 170.

[19] Onezym był niewolnikiem dość zamożnego obywatela Kolosów – Filemona. Potajemnie zbiegł od swego pana i przywędrował do Rzymu, gdzie spotkał św. Pawła, którzy go nawrócił i ochrzcił (por. Flm 10). Onezym „zaprzyjaźnił się" ze św. Pawłem tak bardzo, że Apostoł gotów był zatrzymać go przy sobie. Jednak obaj postanowili, że lepiej będzie, jak Onezym powróci do Filemona. Por. A. Jankowski, *List do Filemona. Wstęp historyczno-krytyczny*, w: *Listy więzienne świętego Pawła: Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan*, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, opr. E. Dąbrowski, *Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 8, Poznań 1962, 309-310.

pod uwagę delikatność sprawy oraz zasady dobrego taktu i dyplomacji. Być może Paweł prosi Filemona o wyzwolenie Onezyma, jednak trudno to jednoznacznie wykazać[20], gdyż w tekście nie ma żadnej jednoznacznej wzmianki, która by na to wskazywała. Wyraźnie jednak oczekuje od Filemona podjęcia jakichś pozytywnych działań i przekazuje zawoalowaną groźbę, że przybędzie upewnić się, czy jego prośba została spełniona: „Piszę do ciebie ufny w twoje posłuszeństwo, świadom, że nawet więcej zrobisz, niż mówię. A zarazem przygotuj mi gościnę: ufam bowiem, że będę wam zwrócony dzięki waszym modlitwom" (Flm 21-22). Wspomina też, że dług, który ma u niego Filemon jest większy niż dług Onezyma u Filemona: „Ja, Paweł, piszę to moją ręką, ja uiszczę odszkodowanie – by już nie mówić o tym, że ty w większym stopniu winien mi jesteś samego siebie" (Flm 19). Pomimo to, nie prosi o nic więcej jak tylko o to, aby Filemon przyjął Onezyma jako „więcej niż niewolnika, jako brata umiłowanego" (Flm 16).

John M.G. Barclay interpretując wyżej przytoczony tekst sugeruje, że przyczyna tej dwuznaczności leży w niepewności samego Pawła co do tego, jaki powinien być właściwy tryb postępowania w tej sprawie[21]. List jednak mówi, że Paweł – przewidując ewentualne opory Filemona – co najmniej oczekiwał, że nie ukarze on Onezyma za samowolne oddalenie się i pozytywnie będzie do niego nastawiony przyjmując go z powrotem do swego domu: „Jeśli więc się poczuwasz do łączności ze mną, przyjmij go jak mnie!" (Flm 17). Paweł oczekuje również, że Filemon wybaczy Onezymowi wszelkie szkody, jakie ten mógł wyrządzić (por. Flm 18)[22], jednocześnie gwarantując, że odpłaci za

[20] Por. A. Jankowski, *List do Filemona*, w: *Listy więzienne świętego Pawła*, s. 327 (kom. do Flm 16): „Czy wzmianka ta ma posunąć się aż do aktu wyzwolenia Onezyma, trudno rozstrzygnąć na podstawie samego tekstu".

[21] Por. J.M.G. Barclay, *Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership*, NTS 37 (1991) 183: „It would have bee both awkward for Philemon and, ultimately, disastrous for his and similar housechurches if the had felt obliged to manumit his returning slave; but there was also a fundamental incongruity in their relationship between Philemon and Onesimus if they continued to be master and slave as well as brothers in Christ (in the full Pauline sense)".

[22] Niektórzy pisarze wczesnochrześcijańscy przypuszczają, że Onezym przed ucieczką od Filemona okradł swego pana. Wydaje się to wielce prawdopodobne, gdyż Onezym planując dalszą podróż potrzebował środków na jej sfinansowanie. Por. Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Philemonem hom*. 3, 1, PG 62, 714, 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, 385: „Patrz gdzie i kiedy umieścił niesłuszność. Późno, skoro już wiele naprzód powiedział na jego obronę. Ponieważ bowiem strata pieniędzy zwykła najbardziej gryźć ludzi, nie chcąc, by się i na to żalił (prawdopodobnie i to było już wydane), wtedy to wymienia i mówi: «A jeśli coś niesłusznie zrobił…» (Flm 18). Nie powiedział: «Jeśli coś ukradł», lecz co? «Jeśli coś niesłusznie zrobił». Zarazem i przewinienie wyznał, jednak nie jako przewinienie niewolnika, lecz niby przyjaciela wobec przyjaciela, używszy nazwy raczej niesłuszności niż kradzieży"; Theodoretus, *Commentarius in Epistulam ad Philemonem* 18, PG 82, 876-877, tłum. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Filemona*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, ŹMT 20, Kraków 2001, 200: „Słowa te wskazują, że Onezym coś

to Filemonowi, jednak natychmiast mu przypomina, że jego dług jest o wiele większy (por. Flm 19). Można nawet powiedzieć, że Paweł taktownie sugeruje, iż właściwe byłoby wyzwolenie: „Piszę do ciebie ufny w twoje posłuszeństwo, świadom, że nawet więcej zrobisz, niż mówię" (Flm 21). Tę wypowiedź można rozumieć w ten właśnie sposób, gdy założy się, że Paweł nie chciał zostawić na piśmie śladu nakłaniania właściciela, aby wyzwolił swojego niewolnika. Bezpośrednie wyrażenie takiej prośby (lub nawet nakazu) mogłoby spowodować ferment wśród niewolników oczekujących tego samego. Być może ta delikatna sugestia była wszystkim, na co mógł sobie pozwolić św. Paweł. Jeśli zaś rzeczywiście prosi o wyzwolenie Onezyma, to fakt, że jest tak bardzo ostrożny przy wyrażaniu swej prośby, wskazuje w istocie, że nie postrzega wyzwalania niewolników jako zagadnienia istotnego dla chrześcijan. Takt jego listu pokazuje, że Paweł stara się podtrzymać autorytet pana, prosząc jednocześnie o uczynienie wyjątku w tej szczególnej i osobistej sprawie. W innych listach św. Pawła istnieją wypowiedzi, w których zachęcał niewolników do tego, by – przyjmując wiarę chrześcijańską – nie oczekiwali wolności w wymiarze fizycznym, lecz tylko duchowym[23].

2. Ojcowie Apostolscy. W dyskusji na temat stanowiska Kościoła pierwotnego wobec niewolnictwa i wyzwalania niewolników, dość często przytacza się pewnego rodzaju instrukcję św. Ignacego z Antiochii († ok. 110)[24] skierowaną do Polikarpa († 167), biskupa Smyrny[25], w której czytamy, że niewolnicy nie powinni starać się „o wyzwolenie na koszt wspólnoty (τοῦ κοινοῦ)":

> „Niewolnikami i niewolnicami nie pogardzaj. Oni też jednak niech nie wbijają się w pychę, lecz niech służą jeszcze gorliwiej na chwałę Boga, a od Boga otrzymają o wiele lepszą wolność. Niech nie zabiegają o wyzwolenie na koszt

ukradł i przeznaczył na zły cel. Ukradł Onezym, ale święty Apostoł prosi Filemona, aby przewinę tamtego zapisał na jego rachunek"; Ioannes Damascenus, *In epistulam ad Philemonem exp.* vers. 4-20, PG 95, 1032C-D.

[23] Aczkolwiek wiele się debatuje nad tą kwestią. A.W. Rupprecht (*Attitudes on Slavery among the Church Fathers*, w: *New Dimensions in New Testament Study*, ed. R.N. Longenecker – M.C. Tenney, Grand Rapids 1974, 261-277) zauważa, że nawet jeśli Onezym nie spodziewał się wyzwolenia (a autor czuje, że mogło tak być), to sam fakt, że Paweł w oczywisty sposób oczekiwał, że nie zostanie on ukarany, było rzeczą niesłychaną w tamtym czasie i wskazywałoby na to, że Kościół usiłował dać niewolnikom nie tylko wolność duchową, lecz także fizyczną. Jest to interesująca uwaga, gdyż Rupprecht sugeruje, że św. Paweł milcząco zabraniając Filemonowi skorzystania z prawa i władzy, jaką miał pan nad niewolnikiem, wstrząsa fundamentami ugruntowanej w społeczeństwie rzymskim relacji: pan – niewolnik, i – w dalszej konsekwencji – czyni ją (w dawnej postaci) niemożliwą do obrony i utrzymania na dłuższą metę.

[24] Szerzej na temat Ignacego zob. P. Nautin, *Ignazio di Antiochia*, NDPAC II 2514-2516 (bibliografia).

[25] Szerzej na temat Polikarpa zob. tenże, *Policarpo*, NDPAC III 4211-4213 (bibliografia).

wspólnoty (ἀπὸ τοῦ κοινοῦ), żeby nie okazali się niewolnikami swoich pragnień (ἵνα μὴ δοῦλοι εὑρεθῶσιν ἐπιθυμίας)”[26].

Na ogół w interpretacji tej wypowiedzi wskazuje się na pewien dystans Ignacego wobec wyzwalania niewolników przez Kościoły lokalne. Innego zdania jest wspominany już J. Albert Harrill, który broniąc swej tezy na temat działań Kościoła pierwotnego na rzecz wyzwalania niewolników, twierdzi, że tekst ten nie wskazuje na niechęć do uwalniania niewolników, lecz wręcz zachęca do tego. Przytaczając wypowiedzi innych chrześcijańskich autorów (kompilatorów) starożytnych, które – według niego – wydają się zachęcać do zakupu i wyzwalania niewolników[27], twierdzi, że Ignacy starał się po prostu ograniczyć zbiorowe wyzwalanie niewolników przez poszczególne Kościoły i powstrzymać groźbę, jaką mogło to stanowić dla porządku kościelnego, chociażby z powodu bezwartościowych nawróceń niewolników, którzy dążyliby do chrztu jedynie dla korzyści, jakie mógł im przynieść w postaci funduszy na wyzwolenie[28]. Harrill pisze: „Ignacy nie zabrania prywatnego wyzwalania niewolników przez indywidualnych właścicieli, ale szczególnie stara się ograniczyć nadużywanie powszechnych, zbiorowych wyzwoleń przez lokalne Kościoły domowe”[29].

---

[26] Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpum* 4, 3, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1958, 148-150, tłum. A. Świderkówna: Św. Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Polikarpa*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, opr. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, 141. Por. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, 378; tenże, *Kościół wobec niewolnictwa (I-IV w.). Zarys problematyki*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Góźdź, t. 1, Lublin 2009, 174-175.

[27] Por. Harrill, *The Manumission of Slaves*, s. 179-180, gdzie autor podając przykłady na zbiorowe wyzwolenie niewolników przez chrześcijan, cytuje: Hermas, *Pastor*: Similitudo 1, 8; tamże, Mandatum 8, 10; *Constitutiones Apostolorum* IV 9, 2; Justinus Martyr, *Apologia* I 67, 6(7). Jednak – moim zdaniem – w tekstach tych nie ma mowy o tym, co Harrill sugeruje, gdyż ani przytoczone teksty z *Pasterza* Hermas, ani Justyn nie odnosi się jednoznacznie do zakupu i wyzwalania niewolników; teksty te równie dobrze mogą być rozumiane jako odnoszące się do uwolnienia więźniów lub udzielenia im pomocy. *Similitudo* 1, 8 odnosi się jedynie do wykupu „ludzi, którzy są w potrzebie” (tłum. A. Świderkówna: *Pasterz* Hermasa, BOK 10, 248) – dosłownie „uciskanych/gnębionych dusz (ψυχὰς θλιβομένας)”, ed. R. Joly, SCh 53bis, Paris 1968, 212, a *Mandatum* 8, 10 mówi o wykupywaniu z niewoli sług Boga: „λυτροῦσθαι τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ”, SCh 53bis, 180, BOK 10, 238, co prawdopodobnie odnosi się nie do niewolników jako takich, lecz do wierzących, którzy z różnych przyczyn znaleźli się w niewoli (np. za niespłacone długi lub w czasie działań wojennych). Natomiast Justyn Męczennik w *Apologii* I 67, 6(7) mówi o roztaczaniu opieki nad więźniami (por. tłum. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1926, 78) – dosłownie nad „tymi, którzy są w kajdanach (τοῖς ἐν δεσμοῖς)”, ed. Ch. Munier, SCh 507, Paris 2006, 310, co z całą pewnością nie wskazuje na niewolników, lecz na więźniów, czego Harrill (*The Manumission of Slaves*, s. 181) jest świadom. Jedynie *Konstytucje Apostolskie* (IV 9, 2) zawierają jednoznaczne polecenie: „ῥυόμενοι δούλους – wykupujcie niewolników”, ŹMT 42 [tekst grecko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], Kraków 2007 = SCL 2, 102, lecz jest to tekst o wiele późniejszy.

[28] Por. Harrill, *The Manumission of Slaves*, s. 166.

[29] Tamże, s. 158: „Ignatius does not prohibit private manumissions of Christian slaves by indy-

Prawdą jest, że Kościół niekiedy zachęcał w pewnym stopniu do wyzwalania niewolników. Wyrazem tego jest przepis prawny zawarty w *Didascalia Apostolorum* (1. poł. III w.)[30], będący zapewne odzwierciedleniem wcześniejszej praktyki, zachęcający Kościoły do używania swoich funduszy dla uwalniania niewolników[31]. Jest także prawdą, że fraza ἀπὸ τοῦ κοινοῦ z listu Ignacego wyraźnie wskazuje na to, że myślał on przede wszystkim o wyzwalaniu na koszt Kościoła, a nie o prywatnym wyzwalaniu niewolników. Byłoby rzeczą dziwną, gdyby Ignacy starał się ograniczyć indywidualne, prywatne wyzwolenia, gdyż były one dość powszechne w ówczesnym społeczeństwie[32].

Kontekst analizowanej wypowiedzi Ignacego daje jednak niewiele podstaw dla zakładania istnienia zachęty do wyzwalania niewolników, zarówno w wymiarze zbiorowym (przez Kościoły lokalne), jak i indywidualnym. Pragnienie niewolnika, by być wyzwolonym, prowadzi do stania się niewolnikiem

vidual slaveholders, but seeks in particular to curb abuses of common chest (or corporate) namumissions by local house churches".

[30] *Didaskalia* są zbiorem ustaw kościelnych, powstałym w 1. poł. III w., skierowanym do chrześcijan nawróconych z pogaństwa w Syrii Północnej. Anonimowym autorem dzieła jest biskup, prawdopodobnie nawrócony z judaizmu, który przy pisaniu dzieła w znacznym stopniu opierał się na apokryfach Nowego Testamentu. Podstawowym celem *Didaskaliów* jest udzielenie wiernym wskazówek moralnych oraz przedstawienie różnych przepisów kościelnych. Por. SWP 545; S. Stewart-Sykes, *Didascalia degli Apostoli*, NDPAC I 1402-1403.

[31] *Didascalia Apostolorum* IV 9, 2, ed. F. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Paderborn 1905, 230; *Constitutiones Apostolorum* IV 9, 2, SCL 2, 102: „zebrane wśród braci pieniądze rozdawajcie, przeznaczajcie na zakupy dla świętych, wykupujcie niewolników, jeńców, więźniów, ofiary oszczerstw, oraz tych, których tyrani z powodu imienia Chrystusa skazali na walkę w cyrku i na śmierć". Ambroży rekomenduje wykupienie tych, którzy zostali schwytani i sprzedani w niewolę, jako jedną z form największej hojności (*De officiis ministrorum* III 3, 15) oraz mówi, że sam przetopił święte naczynia swojego kościoła, aby zebrać pieniądze na ten cel (tamże III 4, 28). Sokrates (HE VII 21) informuje, że Akacjusz, biskup Amidy, przetopił drogocenne naczynia należące do Kościoła, by wykupić jeńców perskich z niewoli Rzymian.

[32] W Cesarstwie Rzymskim właściciel niewolnika, w ramach przysługujących mu uprawnień, mógł go wyzwolić. Jednak, aby niewolnik mógł stać się wolnym obywatelem, wyzwolenie musiało nastąpić za pomocą jednego z uznawanych przez prawo cywilne sposobów wyzwolenia. Ustawodawstwo przewidywało następujące formy wyzwolenia: 1) *manumissio vindicta*, kiedy obywatel rzymski dokonywał wyzwolenia niewolnika w obecności przedstawiciela władzy państwowej; 2) *manumissio censu*, kiedy za zgodą obywatela dokonywano wpisu niewolnika na listę obywateli przy okazji spisu ludności przeprowadzanego co 5 lat; 3) *manumissio testamento*, kiedy właściciel dokonywał wyzwolenia niewolnika mocą zapisu testamentowego; 4) *manumissio in ecclesia*, kiedy właściciel dokonywał wyzwolenia niewolnika w obecności biskupa i zgromadzonego Kościoła; 5) *manumissio per cartam*, kiedy właściciel wręczał niewolnikowi dokument podpisany przez pana i kilku świadków, stwierdzający, że go wyzwolił z niewoli. Por. R. Naz, *Esclave*, w: *Dictionnaire de Droit Cononique*, éd. R. Naz, t. 5, Paris 1953, 449. Szerzej na temat wyzwalania niewolników zob. Harrill, *The Manumission of Slaves*; I. Weiler, *Die Beendigung des Sklavenstatus im Altertum. Ein Beitrag zur vergleichenden Sozialgeschichte*, Forschungen zur antiken Sklaverei 36, Stuttgart 2003; R. Zelnick-Abramovitz, *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 266, Leiden 2005.

doczesnych pragnień, podczas gdy pozostawanie w stanie niewolniczym przynosi chwałę Bogu i duchową wolność. Widać zatem, że Ignacy nie uważa wyzwalania niewolników za sprawę priorytetową ani dla Kościoła, ani dla samych niewolników.

***

W podsumowaniu warto zwrócić uwagę na to, iż niezmiernie ważne jest, aby kwestię wyzwalania niewolników analizować z odpowiedniej perspektywy. Rady św. Pawła i pisarzy wczesnochrześcijańskich skierowane do niewolników, którzy stali się chrześcijanami, w zasadzie sprowadzają się do przypominania im, że powinni być ulegli i posłuszni swoim właścicielom. Jednak takich wskazówek udzielali oni nie z tego powodu, że aprobowali niewolnictwo jako takie, lecz ze względu na to, iż przyjmowali nadprzyrodzoną wizję życia chrześcijańskiego, w której wszyscy są braćmi i dziećmi Boga. Nie widzieli oni potrzeby nawoływania do wyzwalania niewolników czy wręcz zniesienia niewolnictwa, gdyż w wizji tej wszyscy, wcześniej czy później, dochodzą do zrzucenia z siebie jarzma niewoli. Nawet jeśli pisarze wczesnochrześcijańscy aprobowali wyzwalanie niewolników, czy delikatnie zachęcali do tego, to nie czynili niczego nadzwyczajnego, czy radykalnego jak na swoje czasy. Wyzwolenie było jednym z elementów funkcjonowania instytucji niewolnictwa. Było narzędziem w ręku właściciela umożliwiającym mu odpowiednie motywowanie niewolnika do dobrej służby. Zachęta skierowana do właściciela niewolników, by w sposób prawny dokonał ich wyzwolenia, dla indywidualnych niewolników może wydawać się aktem życzliwości, ale przecież przede wszystkim potwierdza ona prawo właściciela do ich posiadania i dowolnego dysponowania nimi. W 321 r. Kościół otrzymał prawo przeprowadzania pełnych wyzwoleń *in ecclesia*[33]. Jednak nawet i to prawo – jak się wydaje – nie było niczym nadzwyczajnym w kwestii wyzwalania niewolników[34], lecz tylko dodatkową możliwością obdarowywania ich wolnością i „wygodą dla tych, którzy mieli życzenie dokonać wyzwolenia i chcieli to zrobić w kontekście swojego życia religijnego”[35].

[33] Por. *Codex Theodosianus* IV 7, 1: „Clericis autem amplius concedimus, ut, cum suis famulis tribuunt libertatem, non solum in conspectu ecclesiae ac religiosi populi plenum fructum libertatis concessisse dicantur, uerum etiam cum postremo iudicio libertates dederint seu quibuscumque uerbis dari praeceperint, ita ut ex die publicatae uoluntatis sine aliquo iuris teste uel interprete competat directa libertas” (18 IV 321), ed. T. Mommsen – P. Meyer – P. Krueger, SCh 531, Paris 2009, 78. Wyzwolenia te były równe wyzwoleniom cywilnym i dawały pełną wolność. Prawne szczegóły tego aktu zostały omówione w: W.W. Buckland, *The Roman Law of Slavery: The Condicion of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Cambridge 1970, 449-451.

[34] W.L. Westermann (*The Slave Systems in Greek and Roman Antiquity*, Memoirs of the American Philosophical Society 40, Philadelphia 1955, 153) traktuje to prawo jako kolejny dowód na całkowitą aprobatę dla instytucji niewolnictwa.

[35] K. Bradley, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge 1994, 156: „a convenience for those

Należy podkreślić, że w ówczesnych uwarunkowaniach społecznych wzywanie do całkowitego zniesienia niewolnictwa i wyzwolenia wszystkich niewolników byłoby rewolucją burzącą porządek społeczny. Domaganie się przez pisarzy chrześcijańskich wzajemnej miłości i podkreślanie równości wszystkich ludzi przed Bogiem wydają się z dzisiejszej perspektywy kompletnie nieprzystające do utrzymywania niewolnictwa, a jednak obie te tendencje w jakiś sposób koegzystowały, a nawet rozkwitały. Nauczanie pisarzy wczesnego Kościoła doprowadziło do stopniowego odchodzenia od niewolnictwa poprzez powstawanie nowej relacji w Chrystusie pomiędzy panem a niewolnikiem (np. Chryzostom[36]), a w ostateczności do jego zniesienia.

APOSTOLIC CHURCH ABOUT LIBERATION OF SLAVES. MAIN ISSUES

(Summary)

The statements of St. Paul (1Cor 7:18-24; Gal 3:28; Phil 16-22) and Ignatius of Antioch (*Epistula ad Polycarpum* 4, 3) were analyzed in this paper. In these statements the authors wrote about the liberation of slaves. The advices of St. Paul and St. Ignatius were addressed to those slaves, who had become Christians. These advices come down to remind the slaves, that they should be obedient and subjected to their masters. However these advices were not said because of their approval of slavery as itself, but rather because they accepted the spiritual vision of Christian life, in which all people are brothers and children of God. The authors did not see the necessity of calling for liberation of slaves or demolition of slavery, because in their vision all people – sooner or later – come to abolish the yoke of slavery. It should be highlighted, that in social conditioning of those days, calling for the full abolition of slavery and for liberation of all slaves would be a revolution, which ruins the social order. However, the teaching of the authors of Ancient Church caused the gradual passing away from slavery, through creation the new relationship between master and his slave (i.e. John Chrysostom) and finally caused demolition of slavery.

Translated by Adam Ziółkowski SDS

---

who wished to manumit and wished to do so in the context of their religious way of life". Nie uważa on, aby liczba wyzwoleń znacząco wzrosła z powodu chrześcijaństwa.

[36] Por. R. Klein, *Die Sklavenfrage bei Theodoret von Kyrrhos: „Die 7. Rede des Bischofs über die Vorsehung"*, w: *Romanitas-Christianitas: Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet, hrsg. G. Wirth – K.-H. Schwarte – J. Heinrichs, Berlin 1982, 586-633 (passim); P. Szczur, *Niewolnictwo jako problem duszpasterski w nauczaniu Jana Chryzostoma*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2009, 69-89 (passim).

Key words: St. Paul, St. Ignatius of Antioch, slavery, liberation of slaves, social issues

Słowa kluczowe: św. Paweł, św. Ignacy Antiocheński, niewolnictwo, wyzwalanie niewolników, problematyka społeczna.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Biblia Jerozolimska, Poznań 2006.

Biblia Tysiąclecia, Poznań – Warszawa 1980[3].

Biblia Warszawsko-Praska, w przekładzie z języków oryginalnych opracował K. Romaniuk, Kraków 2005.

Constitutiones Apostolorum, ŹMT 42 [wyd. grecko-polskie, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras, tłum. S. Kalinkowski], Kraków 2007 = SCL 2, 1-293.

Didascalia Apostolorum, ed. F. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Paderborn 1905.

Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 1994.

Hermas, *Pastor*, ed. R. Joly, SCh 53bis, Paris 1968, tłum. A. Świderkówna: *Pasterz* Hermasa, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, opr. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, 211-299.

Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Polycarpum*, ed. P.Th. Camelot, SCh 10, Paris 1958, 146-154, tłum. A. Świderkówna: Św. Ignacy Antiocheński, *Ignacy do Polikarpa*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, opr. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, 140-142.

Ioannes Chrysostomus, *In epistulam ad Philemonem hom*, PG 62, 701-720, 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, 367-392.

Ioannes Damascenus, *In epistulam ad Philemonem esp.*, PG 95, 1029-1033.

Justinus Martyr, *Apologia* I, ed. Ch. Munier, SCh 507, Paris 2006, 126-316, tłum. A. Lisiecki: Św. Justyn, *Apologia* (Część pierwsza *Apologii*), w: Św. Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, POK 5, Poznań 1926, 1-79.

Pismo Święte Starego i Nowego testamentu, t. 4: *Nowy Testament*, w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, opracował zespół pod red. M. Petera (Stary Testament) – M. Wolniewicza (Nowy Testament), Poznań 2004.

Pismo Święte Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych oprac. K. Romaniuk, Kraków 2005.

Socrates, *Historia Ecclesiastica*, ed. G.C. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995.

Theodoretus, *Commentarius in Epistulam ad Philemonem* 18, PG 82, 872-877, tłum. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła do Filemona*, w: Teodoret z Cyru, *Komentarz do listów Pawłowych do Tesalonicza, Tymoteusza, Tytusa, Hilemona i Hebrajczyków*, ŹMT 20, Kraków 2001, 197-201.

Opracowania

Barclay J.M.G., *Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership*, NTS 37 (1991) 161-186.

Bartchy S.S., *Mallon Chresai: First Century Slavery and 1 Corinthians 7:21*, Missuola 1973.

Bradley K., *Slavery and Society at Rome*, Cambridge 1994.
Bradley K.R., *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Collection Latomus 185, New York 1987.
Brunt P.A., *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993, 343-388.
Buckland W.W., *The Roman Law of Slavery: The Condicion of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Cambridge 1970.
Combes I.A.H., *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church. From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century*, Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 156, Sheffield 1998.
Corcoran G., *Slavery in the New Testament* II, „Milltown Studies" 6 (1980) 62-83.
Dąbrowski E., *Komentarz*, w: *Listy do Koryntian*, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, opr. E. Dąbrowski, *Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 7, Poznań 1965.
Dictionnaire de Droit Cononique, éd. R. Naz, t. 5, Paris 1953.
Harrill J.A., *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen 1995.
Jankowski A., *List do Filemona. Wstęp historyczno-krytyczny*, w: *Listy więzienne świętego Pawła: Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – Do Efezjan*, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, opr. E. Dąbrowski, *Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 8, Poznań 1962, 309-316.
Klein R., [rec.] J.A. Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen 1995, RQ 91 (1996) 262-266.
Klein R., *Die Sklavenfrage bei Theodoret von Kyrrhos: „Die 7. Rede des Bischofs über die Vorsehung"*, w: *Romanitas-Christianitas: Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet, hrsg. G. Wirth – K.-H. Schwarte – J. Heinrichs, Berlin 1982, 586-633.
MacMullen R., *What Difference did Christianity make?*, „Historia" 35 (1986) 322-343.
Martin D., *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven 1990.
Nautin P., *Ignazio di Antiochia*, NDPAC II 2514-2516.
Nautin P., *Policarpo*, NDPAC III 4211-4213.
Rupprecht A.W., *Attitudes on Slavery among the Church Fathers*, w: *New Dimensions in New Testament Study*, ed. R.N. Longenecker – M.C. Tenney, Grand Rapids 1974, 261-277.
Stewart-Sykes S., *Didascalia degli Apostoli*, NDPAC I 1402-1403.
Szczur P., *Kościół wobec niewolnictwa (I-IV w.). Zarys problematyki*, w: *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Góźdź, t. 1, Lublin 2009, 169-182.
Szczur P., *Niewolnictwo jako problem duszpasterski w nauczaniu Jana Chryzostoma*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2009, 69-89.
Szczur P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.
Weiler I, *Die Beendigung des Sklavenstatus im Altertum. Ein Beitrag zur vergleichenden Sozialgeschichte*, Forschungen zur antiken Sklaverei 36, Stuttgart 2003.
Westermann W.L., *The Slave Systems in Greek and Roman Antiquity*, Memoirs of the American Philosophical Society 40, Philadelphia 1955.
Zelnick-Abramovitz R., *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 266, Leiden 2005.

Ks. Mariusz SZRAM*

GENEZA HEREZJI WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH W UJĘCIU FILASTRIUSZA Z BRESCII

W kwestii genezy zjawiska herezji, rozumianego jako błąd doktrynalny, pozostający w sprzeczności z zasadniczymi prawdami wiary, zawartymi w *regula fidei*, teologowie epoki patrystycznej zajmowali złożone stanowisko. Z jednej strony wywodzono herezje chrześcijańskie z błędów, które zrodziły się w łonie judaizmu, np. od sekt powstałych w Samarii[1]. Z drugiej – uważano, że prototyp herezji stanowiły rozbieżne stanowiska w starożytnych szkołach filozoficznych, odbiegające od pierwotnej nauki założyciela danego nurtu[2]. Dopatrywano się także wpływu dyskusyjnych poglądów filozoficznych, zwłaszcza epikurejskich, takich jak negowanie opatrzności Bożej czy dążenie do przyjemności jako główny cel życia, na formowanie się błędnych ujęć doktryny chrześcijańskiej[3].

* 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] Z Samarii pochodził Szymon Mag (por. Dz 8, 9-24), uważany zgodnie przez autorów wczesnochrześcijańskich katalogów herezji, a więc także przez Filastriusza, za pierwszego herezjarchę chrześcijańskiego, protoplastę gnostyków. Por. Iustinus, *Apologia I* 26, 2-3; tamże 56; Epiphanius, *Panarion* II 21; Theodoretus, *Haereticarum fabularum compendium* 1; Filastrius Brixiensis, *Diuersarum 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.

[2] Por. Iustinus, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 2, 1-2. A. Le Boulluec dowodzi na podstawie innych tekstów Justyna (por. *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 62, 3; tamże 80, 4), że w filozofii greckiej upatrywał on genezy herezji jedynie w znaczeniu odłamu wprowadzającego różnorodność w nauczanie uznane za jedyną mądrość, natomiast zawartość treściową wczesnochrześcijańskich doktryn heretyckich porównywał przede wszystkim z sektami żydowskimi, które na gruncie religijnym, a nie filozoficznym, wprowadzały błędne rozumienie słowa Bożego. Zob. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, t. 1, s. 52-64; tamże, s. 71: „Dans le cas de la philosophie, une façon de parler courante servait à dénoncer seulement la diversité des écoles en l'opposant à l'unité de la sagesse. Dans le cas du judaïsme, plus proche du christianisme, comme religion, et surtout comme prédécesseur, c'est la parole même de Dieu qui selon Justin dénonce le mensonge".

[3] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 67, 1-2. W przekonaniu Klemensa, patrzącego na filozofię starożytną z chrześcijańskiego punktu widzenia, epikureizm był nurtem o charakterze odszczepieńczym, czyli w pewnym sensie „heretyckim", w stosunku do innych nurtów filozoficznych,

Biskup Brescii z 2. poł. IV w. Filastriusz[4], autor najstarszego zachowanego łacińskiego katalogu herezji, napisanego kilka lat po powstaniu słynnego *Panarionu* Epifaniusza z Salaminy[5], również przedstawił w kwestii genezy herezji wczesnochrześcijańskich własne stanowisko, w którym zastosował trojakiego rodzaju argumentację: teologiczną, moralną i historyczno-kulturową. W tym ostatnim podejściu połączył w swoisty sposób wspomniane poglądy rozpowszechnione w starożytnym Kościele, wywodzące wczesnochrześcijańskie ruchy heretyckie z sekt judaistycznych lub z greckiej filozofii.

1. Argumentacja teologiczna – herezje pochodzą od szatana jako „ojca kłamstwa”. Filastriusz określał herezje nie tylko technicznym terminem *heresis*[6], ale także pojemnym znaczeniowo rzeczownikiem *error* – „błąd”, „mylne wyobrażenie”[7] lub czasownikiem *errare* – „błądzić”, „mylić się”[8], wskazując

zawierających ziarna Bożej mądrości, jak platonizm i stoicyzm. Zob. Boulluec, *La notion d'hérésie*, t. 1, s. 271-272 i 274.

[4] Traktat *Diuersarum hereseon liber* Filastriusza z Brescii zawiera syntetyczny opis 156 herezji: 28 w łonie judaizmu i 128 we wczesnym chrześcijaństwie. Wzorował się na nim św. Augustyn pisząc swoje dziełko *De haeresibus*. Por. G. Bardy, *Le „De haeresibus” et ses sources*, w: *Miscellanea agostiniana*, t. 2, Roma 1931, 397-416. W niniejszym artykule korzystam z najnowszego wydania tekstu: Filastrius Brixiensis, *Diuersarum 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.

[5] Epifaniusz napisał swoje najsłynniejsze dzieło najprawdopodobniej w latach 373-378. Por. M. Gilski, *Epifaniusz z Salaminy i jego „Panarion”*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, przekład i wstęp M. Gilski, opr. i kom. A. Baron, Kraków 2015. Traktat Filastriusza jest datowany na lata 380-388. Por. G. Banterle, *Introduzione*, w: Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber*, s. 11; J. McClure, *Handbooks against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries*, JTS 30 (1979) 186-197.

[6] Opis każdej herezji rozpoczyna Filastriusz od frazy „alia est heresis” (por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 136, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 184) lub „sunt quidam heretici” (por. tamże 147, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 200).

[7] Por. tamże Praefatio 1, ed. Heylen – Banterle, s. 24: „De hereseon diuersa pestilentia uariisque erroribus qui ab origine mundi emerserint et sub Iudaeis defluxerint et ex quo uenit dominus noster Iesus salvator in carne pullulauerint”; tamże 33, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 52: „a sana doctrina diuersis erroribus […] pessumdatus est”; tamże 36, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 56: „Cerinthus successit huius errori”; tamże 45, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 62: „[Marcion] interrogans presbiteros sanctos ecclesiae catholicae sensus sui eis erroris mortiferi proponebat”; tamże 54, ed. Heylen – Banterle, s. 70: „Sabellius […] similitudinem sui doctoris [Noeti] itidem secutus est et errorem”; tamże 119, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 152: „Sunt quidam qui turbantur heretici de Deuteronomio, […] non paruo ducuntur errore aliter sentientes”; tamże 130, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 172: „Sunt alii heretici qui de inaequalitate psalterii errorem patiuntur non modicum, aestimantes omnem librum psalterii non esse Dauid beatissimi”; tamże 144, ed. Heylen – Banterle, s. 198: „non paruum errorem incurrunt, diuersa itidem sentientes de fide catholica”.

[8] Por. tamże 37, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 56: „Hebion discipulus eius Cerinthi, in multis ei similiter errans saluatorem nostrum hominem de Ioseph natum carnaliter aestimabat”; tamże 71, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 84: „Alii autem sunt heretici qui circa passionem aberrant quod in passione

na obecne w ruchach heterodoksyjnych zjawisko wypaczenia nie tylko chrześcijańskiej doktryny, ale także moralności i obrosłych tradycją liturgicznych i prawnych praktyk Kościoła, oraz krytykując przejawy niewłaściwej egzegezy biblijnej, zwłaszcza literalnej. Usiłując wskazać istotę herezji biskup Brescii używał przede wszystkim terminów wyrażających odejście od prawdy, takich jak: *falsitas* – „fałsz”[9]; *falsus* – „fałszywy”[10]; *fallacia* – „kłamstwo”, „oszustwo”[11]; *fallax* – „zwodniczy”, „kłamliwy”[12]; *mendacium* – „kłamstwo”[13]; *uanitas* – „marność”, „kłamstwo”, „fałsz”, „błąd”, „przewrotność”[14]; *uanus* – „zwodniczy”, „kłamliwy”, „fałszywy”[15]; *inanis* – „pozorny”, „zmyślony”[16]. Przykładowo doktrynę Marcjona i jego mistrza Cerdona nazwał kłamstwem (*mendacium*), ponieważ – podobnie jak wiele nurtów gnostycyzujących – głosili, że jest dwóch bogów: dobry i zły[17]. Podobnie mianem próżnego i zwodniczego (*uanitas*) określił Filastriusz pogląd o współwieczności materii z Bogiem, głoszony przez heretyków z Galacji – Seleucjusza i Hermiasza[18]. W innym miejscu do błędów i fałszerstw (*errores atque falsitas*) zaliczył doktrynę montanistów, donatystów oraz kontynuujących ich zwyczaje zwolenników

dimiserit dominus noster Christus carnem”; tamże 125, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 160-162: „poetas falsos et uanos filosofos qui aestimat posse saluari rebelles dei, errat illis peius et a ueritate dissentit”.

[9] Por. tamże 83, ed. Heylen – Banterle, s. 96: „[Parmenianus] qui eorum nuper [scil. Donatianorum] successit erroribus atque falsitati”.

[10] Por. tamże 49, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 66: „separant se a catholica ecclesia propter illos suos pseudoprophetas et falsos doctores”.

[11] Por. tamże 33, 1. 7, ed. Heylen – Banterle, s. 52. 54: „[Nicolaus Antiochenus] a sana doctrina diuersis […] fallaciis pessumdatus est […]. Alii autem euangelium consummationis et uisiones inanes et plenas fallaciae et somnia uidere diuersa adserunt delirantes”.

[12] Por. tamże 38, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 58: „[Valentinus] numerositatis notitiam fallacissimam praedicans, multorumque animas ignorantium captiuauit”.

[13] Por. tamże 61, 4, ed. Heylen – Banterle, s. 76: „[Manichei] ut latrones iam sub figura confessionis Christianae multorum animas mendacio ac pecudali turpitudine non desinunt captivare”; tamże 84, 6, ed. Heylen – Banterle, s. 98: „[abstinentes] sentiunt […] creaturam non a deo esse creatam, sed a diabolo eam factam […] perque hoc mendacio multorum animas captiuarunt”.

[14] Por. tamże 55, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 70: „Quae est haec uanitas Galatarum, Seleuci et Hermiae hereticorum?”; tamże 76, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 88: „[Passalorinchitae] Pythagoricam uanitatem potius quam prophetarum caelestem uitam et sapientiam sequi properantes”.

[15] Por. tamże 38, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 58: „[Valentinus] uanam quandam ac perniciosam doctrinam eructans”; tamże 39, ed. Heylen – Banterle, s. 58: „Ptolemeus, qui doctrinam aeque uanam intulit”; tamże 81, ed. Heylen – Banterle, s. 94: „quae magis humana ac uanae superstitionis sunt, non traditionis sanctorum ac domini nostri Iesu Christi”; tamże 82, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 94: „[Nouatiani] uanam doctrinam conati sunt seminare”.

[16] Por. tamże 79, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 88: „[Coluthiani] ferebantur inani, nescierunt potentiam rationis”; tamże 86, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 98: „Alii autem sunt qui cum hominibus non sumunt escas, praesumptione ducti inani”.

[17] Por. tamże 45, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 62: „[Marcion] Cerdonis sui doctoris firmabat mendacium et iste similiter unum deum bonum et unum malum adnuntians”.

[18] Por. tamże 55, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 70: „haec uanitas Galatarum, Seleuci et Hermiae hereticorum […] qui […] materiam mundi coaeternam esse cum deo adserunt”.

niejakiego Parmeniana, którzy chrzcili ponownie ludzi w przekonaniu, że ich chrzest przewyższa ten udzielany w Kościele katolickim[19].

Wszystkie powyższe określenia biskupa Brescii były mniej lub bardziej bezpośrednimi odwołaniami do postaci szatana jako „niezwykle kłamliwego ojca" (*parens mendacissimus*)[20], który jest pierwszym i najważniejszym sprawcą fałszowania prawd wiary[21]. Charakteryzując herezję manicheizmu Filastriusz nie tylko posłużył się inwektywą, nazywając zwolenników tego ruchu:

> „bandytami (*latrones*) udającymi wiarę chrześcijańską [dosł. pod postacią wyznania chrześcijańskiego (*sub figura confessionis Christianae*)], którzy nie przestają porywać dusz wielu [osób] za pomocą kłamstwa (*mendacio*) i bestialskiej obrzydliwości (*pecudali turpitudine*)"[22],

ale także nawiązał do „satanistycznych" elementów ich doktryny, skądinąd sprzecznych ze sobą: z jednej strony manichejczycy czczą demony (*daemones colentes*), z drugiej – uznają, że godne pogardy ludzkie ciało zostało stworzone przez szatana (*corpus autem a diabolo factum arbitrantur*)[23].

Jako zdeklarowany zwolennik alegorycznej interpretacji Biblii – czemu dał wyraz na wielu kartach swojego katalogu herezji[24] – Filastriusz w krótkim wstępie do tego dzieła wyprowadził duchowy sens z passusu zaczerpniętego z Księgi Jeremiasza: „Zawołała kuropatwa, zebrała tych, których nie zrodziła, zbierając sobie bogactwa w niemądry sposób; w środku dni opuszczą ją one i ostatecznie okaże się nierozumna" (Jr 17, 11, Septuaginta). Odwołując się do negatywnej antycznej symboliki kuropatwy autor dostrzegł w tym obrazie

---

[19] Por. tamże 83, ed. Heylen – Banterle, s. 96: „Montenses, qui […] supra baptismum ecclesiae catholicae alium suum baptisma insaniunt promittenses; qui et Donatiani dicuntur […]; qui et Parmeniani nunc appellantur a Parmeniano quodam, qui eorum nuper successit erroribus atque falsitati".

[20] Por. tamże Praefatio 3, ed. Heylen – Banterle, s. 24: „amissa falsitate parentis mendacissimi [scil. diabolo], iam ueri parentis Christi uestigia sequi omnis homo non moratur agnoscens".

[21] Na demoniczną genezę herezji wczesnochrześcijańskich zwrócił uwagę już Justyn (*Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 7, 1; tamże 35, 2), stwierdzając, iż w przeciwieństwie do proroków, którzy przemawiali z natchnienia Ducha Świętego, twórcy sekt są opętani przez diabła, a także oskarżając heretyków, że ich nauczanie pochodzi od duchów wprowadzających w błąd. Podobnie Ireneusz z Lyonu (*Adversus haereses* V 25) uważał herezję za szatańską apostazję i wiązał ją z osobą Antychrysta. Por. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, t. 1, s. 64-67 i 181-184.

[22] Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 61, 4, ed. Heylen – Banterle, s. 76.

[23] Por. tamże 61, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 76. W podobnych słowach charakteryzował gnostycko-manichejską sektę wstrzemięźliwych (*abstinentes*), działającą w Galii, Hiszpanii i Akwitanii. Por. tamże 84, 6, ed. Heylen – Banterle, s. 98: „escas […] non esse bonas, et ita non a deo hominibus escae causa fuisse concessas, sed a diabolo factas ut adserant, ita sentiunt inque hoc iam creaturam non a deo creatam, sed a diabolo eam factam". Pogląd o stworzeniu ciał przez diabła głosili też patrycjanie, którzy doszli do takiej skrajności w potępianiu ludzkiej cielesności, że niektórzy z nich nie wahali się nawet wydać siebie na śmierć. Por. tamże 62, 1-2, ed. Heylen – Banterle, s. 76: „Patriciani […] carnem hominis non a deo factam adserunt, sed a diabolo arbitrantur. […] quidam de eis sibi mortem inferre non dubitauerint".

[24] Por. tamże 149-155, ed. Heylen – Banterle, s. 204-222.

biblijnym przedstawienie przewrotnej natury i sposobu działania diabła, który odrywa w podstępny sposób ludzi od prawdy, przekonując, że ich własny sposób myślenia jest właściwy[25].

Heretycy są więc – w przekonaniu Filastriusza – ludźmi uprowadzonymi przez szatana, którzy stracili rozeznanie, gdzie należy szukać prawdziwej nauki o Bogu i człowieku. Istnieli oni już przed przyjściem Chrystusa, od początku świata. Opis herezji istniejących w środowisku żydowskim biskup Brescii rozpoczął od przedstawienia dwóch ruchów związanych z opacznym rozumieniem opisu początków ludzkości w Księdze Rodzaju: ofitów i kainitów, których cechą wspólną było przypisywanie diabłu wyjątkowej mocy, większej niż ta, którą dysponuje sam Bóg, i w konsekwencji oddawanie mu wyjątkowej czci. Ofici, zwani także serpentynami, czcili węża twierdząc, że zapoczątkował on w ludziach poznanie dobra i zła, natomiast Bóg mu zazdrościł, iż jako pierwszy udzielił kobiecie poznania rzeczy dobrych i złych, co rozszerzyło się przez nią na cały rodzaj ludzki, i za karę został strącony z nieba[26]. Kainici natomiast wychwalali bratobójcę Kaina, twierdząc, że Abel nie uszanował większej mocy, która była w Kainie i w ten sposób sprowokował go do morderstwa[27]. Omawiając inną z herezji powstałych w czasach starotestamentalnych w łonie judaizmu – oddającą cześć Pytonissie z Endor, która na życzenie króla Saula przywołała z otchłani ducha zmarłego Samuela (por. 1Sm 28, 3-25) – Filastriusz dopatrywał się w tego rodzaju praktykach, polegających na wywoływaniu zmarłych i przekazywaniu przez nich orędzia pochodzącego rzekomo z natchnienia Bożego, działania ducha nieczystego (*immundus spiritus*), który podszywa się pod anioła światłości i zwodzi ludzi[28].

Po objawieniu się Syna Bożego, heretycy pojawili się także we wspólnocie Kościoła, rozbijając jej jedność i wprowadzając fałszywe nauki, zgodnie z naturą „ojca kłamstwa". Ostatecznie jednak – jak przewiduje biskup Brescii – oderwą się od sprawcy błędu i powrócą do prawdziwych rodziców, czyli do Boga i Kościoła[29].

Z teologicznego punktu widzenia geneza herezji tkwi więc w przewrotnym i zwodniczym działaniu diabła, który odciąga ludzi od źródła prawdy, równocześnie przekonując ich podstępnie, że postępują dokładnie odwrotnie. To zachowanie szatana przybierało w historii różne formy, które stały się – zdaniem Filastriusza – przykładem do naśladowania dla heretyków chrześcijańskich.

---

[25] Por. tamże Praefatio 1-4, ed. Heylen – Banterle, s. 24-26.

[26] Por. tamże 1, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 26.

[27] Por. tamże 2, ed. Heylen – Banterle, s. 26.

[28] Por. tamże 26, 1-7, ed. Heylen – Banterle, s. 44-46.

[29] Por. tamże Praefatio 3, ed. Heylen – Banterle, s. 24: „diabolo relicto impietatis causa eius qui orbem terrarum sui sub dicione ac potestate eum tenere putaret, postque uero Christo parente a nobis uiso et recognito, amissa falsitate parentis mendacissimi, iam ueri parentis Christi uestigia sequi omnis homo non moratur agnoscens".

2. Argumentacja moralna – do herezji prowadzi pycha i nieumiarkowanie w poznaniu Boga. Pochodną argumentacji teologicznej w kwestii genezy zjawiska herezji była w myśli patrystycznej argumentacja moralna, związana z odpowiedzią człowieka na pokusę fałszowania prawdy pochodzącą od szatana. Jądro tej argumentacji stanowiła przesłanka dotycząca głównej wady moralnej, która legła u podstaw buntu szatana, a w konsekwencji stała się powodem rozbicia jedności doktrynalnej i instytucjonalnej Kościoła przez heretyków i schizmatyków. Wadą tą, szczególnie piętnowaną we wczesnochrześcijańskiej literaturze monastycznej, a także przez współczesnych Filastriuszowi greckich autorów IV w., Ojców Kapadockich[30] i Jana Chryzostoma[31], a nieco później na Zachodzie przez Augustyna[32], była pycha (τῦφος[33], ὑπερηφανία[34], ἀλαζονεία[35], *superbia*[36]) i towarzyszący jej brak posłuszeństwa. Bazyli Wielki określił pychę eunomian jako nieodpartą chęć przeniknięcia umysłem ludzkim substancji samego Boga, podczas gdy jest ona niedostępna, a ludzie nie potrafią zgłębić do końca nawet natury otaczającego ich świata[37]. Również Grzegorz z Nazjanzu, polemizując z arianami, w wadzie pychy dostrzegał główną przyczynę powstawania błędnych nauk teologicznych. Nieumiarkowanie w mówieniu o Bogu i pozbawione poszanowania tajemnicy zagłębianie się w Jego naturę uznał za szczególne zagrożenie dla każdego duchownego i teologa[38]. Augustyn, definiując heretyka, wskazywał na następujące motywy

[30] Por. Basilius Caesariensis, *Adversus Eunomium* 1, 13; Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 36, 5; Gregorius Nyssenus, *De virginitate* IV 2, 11-15. Zob. M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014, 149-158. Bazyli poświęcił problemowi pychy całą jedną homilię, która zachowała się jedynie w przekładzie arabskim. Por. Basilius Caesariensis, *Homilia de superbia*, ed. J. Muyser: *Homiliae des hl. Basilius über den Hochmut der Jugend und die Demut des Alters* (arabice), Kairo 1954.

[31] Por. Joannes Chrisostomus, *In Johannem hom.* 16, 4; tenże, *In Matthaeum hom.* 65, 5. Zob. Szram, *Cnota pokory*, s. 159-169.

[32] Por. Augustinus, *De civitate Dei* 7, 33; tamże 12, 6. Zob. S. Witek, *Interpretacja pokory w patrystyce zachodniej*, RTK 17 (1970) z. 3, 5-24; A. Eckmann, *Nauka świętego Augustyna o pokorze jako podstawie ascezy chrześcijańskiej*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, 83-97.

[33] Basilius Caesariensis, *Adversus Eunomium* 1, 13, ed. B. Sesboüé – G.-M. de Durand – L. Doutreleau, SCh 299, Paris 1982, 218; Gregorius Nyssenus, *De mortuis non esse dolendum*, ed. G. Heil, GNO 9: *Sermones*, Leiden 1967, 59.

[34] Basilius Caesariensis, *De humilitate hom.* 1, PG 31, 525C; Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 4, 32, ed. J. Bernardi, SCh 309, Paris 1983, 128-130; Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* II 280, 5-6, ed. J. Daniélou, SCh 1bis, Paris 1987, 296.

[35] Basilius Caesariensis, *De humilitate hom.* 3, PG 31, 532A; Joannes Chrisostomus, *In Ozias hom. (In illud: Vidi Dominum)* IV 3-4, ed. J. Dumortier, SCh 277, Paris 1981, 156-158. Zob. Szram, *Cnota pokory*, s. 76-79, 82, 86-87 i 90-91.

[36] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 128, 7, ed. Heylen – Banterle, s. 168; tamże 137, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 184.

[37] Por. Basilius Caesariensis, *Adversus Eunomium* 1, 13. Zob. Szram, *Cnota pokory*, s. 151.

[38] Por. Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 27, 3. Zob. Szram, *Cnota pokory*, s. 153-154. Podkreślając, że o Bogu należy mówić z umiarkowaniem (μετρίως περὶ θεοῦ φθέγγεται – Gregorius

jego zachowań: szukanie własnej chwały, chęć zdobycia władzy, oczekiwanie doczesnych korzyści[39].

Filastriusz w swoim dziele reprezentował podobne stanowisko, zbieżne z oceną motywów działania heretyków przez Epifaniusza z Salaminy, piętnującego w swoim katalogu herezji np. skrajną zarozumiałość i zuchwalstwo Szymona Maga i Menandra, którzy uważali się za moc Bożą zesłaną z nieba[40]. O Walentynie biskup Brescii pisał, że zaczął głosić błędną naukę, ponieważ popadł w pychę[41]. Pokusa wywyższania się i uznania się za doskonałych legła u podstaw powstania ugrupowania nowacjan. Zwolennicy Nowata z Kartaginy, rozgniewani z powodu przyjęcia do Kościoła wielu chrześcijan upadłych podczas prześladowań, ale odbywających pokutę, oddzielili się od wspólnoty Kościoła, kierując się – jak pisze Filastriusz – „uprzedzeniem i pychą" (*praesumptione* […] *ac superbia*)[42]. O szczególną zarozumiałość i zuchwalstwo oskarżył biskup Brescii heretyków wyciągających z biblijnego stwierdzenia o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 27) platonizujący wniosek o boskości ludzkiej duszy, a zapominających, że została ona stworzona aktem Boskiej łaski z niczego i jest tylko do Boga podobna, a nie boska z własnej natury[43].

3. Argumentacja historyczno-kulturowa – herezje chrześcijańskie wywodzą się z wcześniejszych ruchów żydowskich i starożytnych szkół filozoficznych.

a) Geneza judaistyczna. Struktura dzieła Filastriusza – zbudowana na dwupodziale: herezje judaistyczne i chrześcijańskie – wskazuje na

---

Nazianzenus, *Orationes* 32, 19, ed. P. Gallay – C. Moreschni, SCh 318, Paris 1985, 124), Grzegorz odwoływał się do antycznej zasady umiaru (μεσότης), która polegała na zachowaniu złotego środka między nadmiarem i brakiem nie tylko w czynnościach codziennego życia, jak np. jedzenie, ale także w myśleniu i mówieniu. Zob. S.S. Harakas, *Ethical Teaching in Saint Gregory the Theologian's Writings*, GOTR 39 (1994) 147; D. Zagórski, Αἱ σωτηρίας ὁδοί. *Model doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, Toruń 2007, 95-96.

[39] Por. Augustinus, *De utilitate credendi* 1. Zob. M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009, 419; N. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 28.

[40] Por. Epiphanius, *Panarion* II 21, 2, 3; tamże II 22, 1, 2.

[41] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 38, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 58: „Elatior autem factus postmodum errore non paruo deceptus est". Tertulian upatruje genezy walentynianizmu w rozczarowaniu Walentyna, który słynąc z inteligencji i elokwencji spodziewał się biskupstwa. Por. Tertullianus, *Contra Valentinianos* 4, 1, ed. J.-C. Fredouille, SCh 280, Paris 1980, 86: „Sperauerat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio".

[42] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 82, 2-3, ed. Heylen – Banterle, s. 94: „In persecutione autem, quia lapsi sunt multi fideles et in paenitentiam suscepti sunt a catholica ecclesia, irati, immo potius praesumptione ducti ac superbia, uanam doctrinam conati sunt seminare".

[43] Por. tamże 137, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 184: „nesciunt quid sit imago de natura proprietatis, et quid positionis sit gratia, non paruam sibi praesumunt superbiam dignitatis".

opowiedzenie się przez niego za koncepcją żydowskiej genezy heterodoksyjnych ruchów wczesnochrześcijańskich. Podobnie postąpił Epifaniusz, wyszczególniając jako odrębną grupę obok ruchów żydowskich herezje powstałe wśród Samarytan (esseńczycy, sebuaje, goroteni, dozyteni)[44], co wskazuje na panujące wówczas przekonanie o szczególnie herezjogennym charakterze tego środowiska. Biskup Brescii odwołał się zarówno do ugrupowań uchodzących za nieortodoksyjne wśród samych Żydów Starego Testamentu, jak i do takich, które funkcjonowały w głównym nurcie judaizmu, nie mogły być jednak uznane za zgodne z wiarą chrześcijańską[45]. Ze sposobu przedstawienia poszczególnych 28 ruchów żydowskich uznanych przez Filastriusza za heretyckie wynika kilka zasadniczych cech tych ugrupowań i ich poglądów, mogących być wzorem dla błędnych odłamów w chrześcijaństwie: opaczna interpretacja biblijnych tekstów starotestamentalnych, wątpliwości co do związku osoby Mesjasza ze sferą boską, odrzucanie zmartwychwstania oraz gloryfikowanie rzeczywistości materialnej i ciała ludzkiego.

Istotną przyczyną powstawania błędnych doktryn w judaizmie, a potem w chrześcijaństwie, była przede wszystkim niewłaściwa interpretacja opowiadań biblijnych, wynikająca z niezrozumienia kontekstu wypowiedzi autora biblijnego oraz naginania tekstu do własnych z góry przyjętych koncepcji obcych duchowi Pisma, co często zdarzało się później w chrześcijaństwie, np. w ruchach gnostycyzujących[46]. Przykładem takiej egzegetycznej genezy herezji żydowskich mogą być interpretacje wydarzeń z Księgi Rodzaju przez ugrupowania przypisujące upadłemu aniołowi, symbolizowanemu przez węża, większą moc niż Bogu Stwórcy oraz dobrą intencję zapoczątkowania w ludziach poznania dobra i zła[47]; a także poglądy czcicieli zwierząt, które

[44] Por. Epiphanius, *Panarion* I 10-13. Stanowisko Epifaniusza w tej kwestii wiernie powtarza Jan Damasceński (*De haeresibus* 9-13). Filastriusz traktuje samarytan ogólnie jako jedną z wielu herezji żydowskich, nie wyszczególniając oddzielnych grup. Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 7, 1-2, ed. Heylen – Banterle, s. 30: „Zachowują Prawo Mojżesza, to znaczy tylko cztery księgi [z wyjątkiem Księgi Powtórzonego Prawa – M.S.]; nie oczekują na przyszły sąd, przeczą zmartwychwstaniu; nie wierzą, że Chrystus Pan, Syn Boży był zapowiadany w Prawie i u Proroków".

[45] Należy także pamiętać, że nazywanie przez samych zhellenizowanych Żydów niektórych nurtów judaizmu herezjami, nie zawsze oznaczało potępienie nauczania ich przedstawicieli, ponieważ termin grecki αἵρεσις nie musiał mieć negatywnego znaczenia, ale mógł oznaczać po prostu ugrupowanie o określonych poglądach czy szkołę filozoficzną. Por. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, t. 1, s. 71: „À l'époque où existaient certains de ces courants du judaïsme, comme les Sadducéens et les Pharisiens, le mot grec pour les designer était bien *hairesis*. Mais cette appellation n'était pas péjorative, et n'excluait pas du judaïsme authentique".

[46] Ireneusz z Lyonu (*Adversus haereses* I 1, 6) i Orygenes (*Commentarii in Evangelium Ioannis* XIII 9, 51) oskarżali gnostyków, że naginają tekst Pisma do swoich z góry przyjętych mitologizujących przesłanek. Por. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 85.

[47] Chodzi o wspomnianych wyżej ofitów i kainitów. Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 1-2, ed. Heylen – Banterle, s. 26.

Jahwe wykorzystał jako narzędzie kary, np. żaby podczas plag egipskich, wyposażając je w związku z tym rzekomo w boską moc[48]. Do tej grupy herezji żydowskich, wywodzących swoje poglądy lub praktyki z błędnie rozumianych przekazów starotestamentalnych, zaliczył biskup Brescii także ugrupowanie składające ofiary miedzianemu wężowi (por. Lb 21, 9) w przekonaniu, że posiada on szczególną moc Bożą[49].

Żydzi ze zrozumiałych względów nie dopuszczali myśli, że Mesjasz może być Bogiem. Filastriusz zwrócił jednak uwagę, że obok esseńczyków, którzy oczekiwali go jako proroka[50], istniały w ich środowisku również ugrupowania negujące wszelki związek Mesjasza ze sferą Boską: według saduceuszy i ich prekursora Dozyteusza nie mógł on być ani aniołem ani duchem[51]; w przekonaniu faryzeuszy miał być tylko sprawiedliwym człowiekiem[52]. Wśród wczesnochrześcijańskich heretyków, wywodzących się ze środowiska judeochrześcijan, podobne poglądy głosili zwolennicy Karpokratesa, Cerynta i Ebiona, uważający, że Chrystus nie narodził się z dziewicy Maryi i Ducha Świętego, ale uznający go za zwykłego człowieka, który urodził się z nasienia Józefa[53]; a także gnostycyzujący Teodot, pochodzący z Bizancjum, który nauczał o Chrystusie jako zwyczajnym człowieku, natomiast tego, co mówiono o Nim jako o Bogu, nie przyjmował[54].

Chociaż w judaizmie starotestamentalnym dopuszczano wiarę w powrót zmarłych do życia, czego przykładem są poglądy faryzeuszy[55], zdarzały się ugrupowania, zdecydowanie odrzucające możliwość przyszłego zmartwychwstania, inspirujące późniejsze poglądy antyheretyckie we wczesnym chrześcijaństwie, na przykład w gnostycyzmie. Należeli do nich wspomniany Dozyteusz i kontynuatorzy jego myśli – saduceusze, a także samarytanie[56]. Ci ostatni – zgodnie z przekazem biskupa Brescii – negowali istnienie w człowieku nieśmiertelnej duszy, uważali, że życie ogranicza się tylko do doczesnej egzystencji w ciele, a pod pojęciem zmartwychwstania rozumieli powstawanie życia dokonujące się codziennie w świecie przez rodzenie dzieci[57].

---

[48] Por. tamże 11, ed. Heylen – Banterle, s. 32-34.

[49] Por. tamże 21, 1-5, ed. Heylen – Banterle, s. 40.

[50] Por. tamże 9, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 32: „Esseni […] Christum autem deum dei filium non expectantes, nec in lege atque prophetis eum dominum agnoscentes adnuntiatum, sed ut prophetam aut iustum hominem solum credentes expectant".

[51] Por. tamże 4-5, ed. Heylen – Banterle, s. 28.

[52] Por. tamże 6, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 28-29.

[53] Por. tamże 35-37, ed. Heylen – Banterle, s. 54-58.

[54] Por. tamże 50, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 68: „Isti utuntur capitulis scripturarum quae de Christo veluti de homine edocent, quae autem ut de deo dicunt, ea vero non accipiunt".

[55] Por. tamże 6, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 28.

[56] Por. tamże 4-5. 7, ed. Heylen – Banterle, s. 28. 30.

[57] Por. tamże 7, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 30: „animam etiam inmortalem habere hominum iuxta legem non sentientes, solum autem hoc in corpore uiuendum esse putantes, resurrectionemque futuram in procreatione filiorum, quae in hoc saeculo fit cotidie, hanc aestimantes".

Filastriusz wspominał również o takich ugrupowaniach żydowskich, które gloryfikowały ludzkie ciało. Zaliczył do nich ponownie Dozyteusza i saduceuszy oraz nazirejczyków, głoszących, że wszelkie usprawiedliwienie polega na oddawaniu szacunku ciału, ze szczególnym uwzględnieniem pielęgnacji włosów, w nawiązaniu do umieszczonej we włosach siły biblijnego Samsona[58]. Poglądy te nie znalazły jednak kontynuacji wśród herezjarchów wczesnochrześcijańskich, skłonnych raczej do postawy przeciwnej: nawiązującej do platonizmu pogardy dla rzeczywistości materialnej i cielesnej, co znalazło odzwierciedlenie zwłaszcza w ruchach gnostyckich i manicheizmie[59]. Za inspirowany żydowskimi oczekiwaniami na Mesjasza politycznego oraz na wyzwolenie Izraela i rozumiany w kategoriach materialistycznych dobrobyt, rekompensujący doznane prześladowania i niewole, można natomiast uznać rozpowszechniający się od II w. w środowiskach judeochrześcijańskich chiliazm, głoszący w nawiązaniu do literalnej interpretacji tekstu Ap 21 tysiącletnie królowanie zmartwychwstałych sprawiedliwych wraz z Chrystusem w ziemskim dobrobycie. Ruch ten, jednoznacznie definiowany przez Filastriusza jako heretycki[60], pierwotnie nie był uważany za zagrożenie dla ortodoksji, a jego zwolennikami byli m.in. Justyn, Ireneusz i Tertulian[61]. Dopiero próba wcielenia w życie poglądów millenarystycznych przez montanistów i lokalizacji tysiącletniego królestwa we Frygii sprawiła, że uznano chiliazm

---

[58] Por. tamże 8, 1-2, ed. Heylen – Banterle, s. 30: „heresis Iudaeorum qui dicuntur Nazorei, […] carnaliter tamen uiuendum adfirmat, omnemque iustificationem in carnali obseruantia consistere suspicatur, crines etiam nutrientes capitis omnemque uirtutem iustitiae in eo putantes consistere". Przekaz Filastriusza o tym ugrupowaniu odbiega od opisu biblijnego (por. Sdz 13, 5-7; 6, 17) oraz relacji Epifaniusza (*Panarion* 18), zgodnie z którymi – wręcz przeciwnie – nazirejczycy dbali o ascezę cielesną i abstynencję od napojów alkoholowych, a niestrzyżenie włosów i bród było dla nich znakiem poświęcenia się Bogu.

[59] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 38, 6, ed. Heylen – Banterle, s. 58: „[Valentinus] anima ergo solam saluari, corpus autem hominis non saluari arbitratur"; tamże 61, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 76: „[Manichei] corpus autem a diabolo factum arbitrantur, resurrectionem negantes".

[60] Por. tamże 59, 1: „Alia est heresis Chiliontaëtitarum, id est mille annorum, quae docet ita: Cum uenerit Christus de caelo, inquit, mille anni illi erunt nobis iterum carnaliter ad uiuendum, generandum et manducandum, sicut fit nunc in hoc saeculo cottidie".

[61] Por. Iustinus, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone* 80, 5, ed. J.C.Th. Otto, w: *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, I/2, Wiesbaden 1969, 292, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: tenże, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 252: „Ja zaś i ci wszyscy, którzy są ortodoksyjnymi chrześcijanami (ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί) wiemy, że nastąpi zmartwychwstanie ciał, a potem tysiąc lat w Jerozolimie odbudowanej, upiększonej i powiększonej, jak to potwierdzają prorocy Ezechiel, Izajasz i inni prorocy"; Irenaeus, *Adversus haereses* V 33-35; Tertullianus, *Adversus Marcionem* III 24, 5. Zob. *Il millenarismo. Testi dei secoli I-II*, ed. C. Nardi, Biblioteca Patristica 27, Fiesole 1995, 123-124 i 144; M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, ASE 15 (1998) fasc. 1, 7-20; G. Pani, *Il millenarismo: Papia, Giustino e Ireneo*, ASE 15 (1998) fasc. 1, 53-84; W. Myszor, *Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu (Adversus haereses V, 30, 4 – 36, 3)*, TST 19 (2000) z. 1, 27-38; A. Delrio, *Il millenarismo di Tertulliano*, „Augustinianum" 43 (2003) 365-396.

za błędne rozumienie wydarzeń eschatologicznych, a Orygenes ukierunkował interpretację tysiącletniego królestwa na duchowe tory[62] i dostrzegł w nim obraz czasu Kościoła rozpoczynającego się dla każdego chrześcijanina od zmartwychwstania z grzechu podczas chrztu świętego[63].

b) Geneza filozoficzna. Mimo że Filastriusz upatrywał genezy herezji chrześcijańskich przede wszystkim w judaizmie, czego dowodzi wspomniany układ kompozycyjny dzieła *Diuersarum hereseon liber*, nawiązujący do *Panarionu* Epifaniusza, to jednak wielokrotnie przy omawianiu herezji wczesnochrześcijańskich odwoływał się do greckich idei filozoficznych, które mogły stać się inspiracją dla błędnych doktryn na gruncie chrześcijaństwa.

Obserwując sposób wypowiedzi biskupa Brescii odnosi się wrażenie, że nie miał on zaufania do starożytnych szkół filozoficznych. Reprezentował stanowisko zbliżone do tej grupy apologetów wczesnochrześcijańskich, której patronował Tertulian ze swoimi obawami przed zagrożeniami wobec nowej religii, płynącymi ze strony antycznej myśli filozoficznej[64]. Przekonanie to odbiegało od otwartej postawy aleksandryjczyków z Klemensem i Orygenesem na czele, którzy dostrzegali w filozofii greckiej wiele pozytywnych elementów rzekomo „skradzionych" od Żydów, z Pięcioksięgu Mojżeszowego[65]. Krytyczne podejście Filastriusza do filozofii, akcentujące raczej rozbieżności niż punkty wspólne z nauką Ewangelii, powraca w różnych miejscach jego traktatu:

> „Tego, co twierdzą nieużyteczne opinie filozofów, Pismo nie naucza"[66];
>
> „najbardziej kłamliwi spośród poetów i stoickich filozofów nie zdają sobie sprawy, że rozumny człowiek ma ducha rozumnego od Boga, to znaczy

[62] Por. Origenes, *De principiis* II 11, 2-3; tenże, *Commentarii in Matthaeum* 17, 35. Zob. M. Simonetti, *Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio*, w: *Corona gratiarum. Miscellanea E. Dekkers*, Brugge 1975, 39-46; M. Szram, *Orygenes a millenaryzm – jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie pewnych inspiracji*, TST 19 (2000) z. 1, 39-53; H. Pietras, *I Principi II, 11 di Origene e il millenarismo*, w: *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origene Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, ed. L. Perrone, Leuven 2003, 707-714.

[63] Por. Origenes, *Commentarii in Iohannem* X 35, 231-232; tenże, *Commentarii in Epistulam ad Romanos* V 9. Zob. H. Crouzel, *La „première" et la seconde" résurrection des hommes d'après Origène*, „Didaskalia" 3 (1973) 12-17; M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 453-461.

[64] Por. Tertullianus, *Apologeticum* 46, 18. Zob. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 181-187; M. Szram, *Apologeci wczesnochrześcijańscy*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki – K. Kaucha – I.S. Ledwoń – J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, 71-78; tenże, *Tertulian*, PEF IX 448-451.

[65] Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 14, 89-141; tamże V 3, 28-34; Origenes, *Contra Celsum* IV 21. Zob. J.A. Wojtczak, *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według „Stromata"*, STV 9 (1971) z. 1, 263-288; H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, 167-172; Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, s. 128-134.

[66] Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 99, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 116: „Illud itaque filosoforum inanes sententiae adserunt, non scriptura diuina ita praedicat".

może Boga poznać i w Niego wierzyć, natomiast zmysł ciała ma wspólny z bydłem”[67].

Wymowę powyższych stwierdzeń wzmacnia przytoczenie przez Filastriusza Pawłowej przestrogi: „Uważajcie, aby was nie zwiódł ktoś przez filozofię i próżne zwodzenie zgodne z elementami świata, a nie z Chrystusem, ponieważ w Nim mieszka wszelka pełnia bóstwa na sposób ciała (Kol 2, 8)”[68].

Filozofów i ich naukę biskup Brescii określał zwykle epitetami pochodzącymi ze słownika inwektyw: *uanus* – „próżny”; „zwodniczy”, „głupi”[69]; *inanis* – „pusty”, „pozorny”[70]; *falsus* – „fałszywy”[71]; *periculosus* – „niebezpieczny”[72]; *mendacium* – „kłamstwo”[73]; *impietas* – „bezbożność”[74], *dementia* – „nierozumność”, „głupota”[75]. Większość z tych terminów pokrywa się z określeniami odnoszonymi przez biskupa Brescii do herezji wczesnochrześcijańskich[76].

Wiele zagrożeń dla chrześcijańskiej doktryny dostrzegł Filastriusz w filozofii platońskiej, skądinąd niezwykle cenionej w epoce patrystycznej[77]. W poglądach Platona dopatrzył się inspiracji dla chrześcijańskich herezji deprecjonujących ciało, odrzucających możliwość jego zmartwychwstania i zbawienia, chociaż nie wskazywał wprost na inspiracje platońskie wobec głównego ruchu heretyckiego II w. o nastawieniu antymaterialistycznym i antyrezurekcyjnym, jakim był gnostycyzm. Omawiając naukę heretyków z Galacji – Seleucjusza

---

[67] Tamże 100, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 116: „quidam de poetis et filosofis Stoicis uanissimi suspicantur, ignorantes quod homo rationabilis intellectum habet animi de deo, id est scire posse de deo et credere, sensum autem habet corporis cum pecudibus”. Por. tamże 102, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 120: „Non adtendentes dei potentiam, elementorum naturae audent adscribere potentiae motionem, ut quidam filosofi uaniloqui, qui rerum naturae hoc adscribentes dei potentiam non cognouerunt”; tamże 114, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 144: „Alia est heresis quae dicit mundos esse infinitos et innumerabiles, secundum filosoforum quorundam inanem sententiam”.

[68] Por. tamże 123, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 158.

[69] Por. tamże 124, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 160: „uanitatis filosoforum magis quam Christianitatis uidetur habere consortium”; tamże 125, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 162: „illi poetae uani et filosofi deorum dearumque appellationes hominum sensibus seminauerint”.

[70] Por. tamże 114, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 144: „secundum filosoforum quorundam inanem sententiam”; tamże 133, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 178: „magisque […] filosoforum inanis sententiae, quam Christianae scientiae habere consortium”.

[71] Por. tamże 103, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 120: „falsique filosofi ausi sunt usurpantes suis mendaciis et alia plurima populare atque impietatis semina saeculo praedicare”.

[72] Por. tamże 142, 9, ed. Heylen – Banterle, s. 196: „filosofi […] in periculosis sententiis confirmarunt”.

[73] Por. tamże: „suae paganitatis mendacia transtulerunt”.

[74] Por. tamże: „impietatisque semina in sono verborum […] confirmarunt”.

[75] Por. tamże 5, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 28: „Epicuream dementiam potius quam divinae legis iura sectantes”.

[76] Por. noty nr 9-16.

[77] Por. E. von Ivánka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, trad. de l'allemand E. Kessler, Paris 1990, passim; C. de Vogel, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, trad. E. Peroli, a cura di G. Reale – E. Peroli, Milano 1993, 51-91.

i Hermiasza, biskup Brescii zwrócił uwagę na obecność w niej takich elementów zbieżnych z platonizmem, jak: z jednej strony – przekonanie, że materia świata jest współwieczna z Bogiem, z drugiej – odrzucenie widzialnego raju[78]. Chodziło tu o zaprzeczenie możliwości przebywania człowieka po zmartwychwstaniu w odnowionym niebiańskim raju wraz z ciałem. Pogląd wspomnianych heretyków, że mogą tam przebywać tylko dusze ludzkie złożone z ognia i ducha[79], był wprawdzie nawiązaniem do biblijnych słów Jana Chrzciciela – „On chrzcić was będzie duchem i ogniem" (por. Mt 3, 11; Łk 3, 16), ale także wykazywał pokrewieństwo z przekonaniem o eteryczności duszy, a eter – zgodnie z poglądami przypisywanymi Platonowi – stanowił najbardziej świetlistą odmianę powietrza[80]. Opisana przez Filastriusza bez wymieniania nazwy herezja, uznająca – na podstawie tekstu „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo Boże" (Rdz 1, 27) – że dusza ludzka jest z natury, a nie przez podobieństwo, spokrewniona z Bogiem, również wykazuje pewną zbieżność z platońskim pojmowaniem duszy rozumnej i nieśmiertelnej jako elementu boskiego[81].

Filozoficzną – daleko wykraczającą poza platonizm – genezę błędnych poglądów na temat duszy uwypuklił Filastriusz relacjonując poglądy herezji głoszącej, że dusza ludzka zbudowana jest z któregoś z podstawowych elementów strukturalnych świata, czyli żywiołów[82]. Jej zwolennicy uważali, że dusza składa się albo z ognia – nawiązując w ten sposób do poglądów Heraklita[83]; albo z wody – zgodnie z przekonaniem Talesa z Miletu[84]; albo z materii

---

[78] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 55, 1. 4, ed. Heylen – Banterle, s. 70. 72: „hylen etiam, id est materiam mundi coaeternam esse cum deo adserunt, […] Paradisum uisibilem negant a Platone". Zob. Plato, *Timaeus* 31b - 33a; tamże 69a. Na związki z Platońskim *Timaiosem* wskazał Filastriusz wprost w omówieniu herezji dotyczącej podziału świata na kraje i narody. Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 121, 8-10, ed. Heylen – Banterle, s. 156.

[79] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 55, 4, ed. Heylen – Banterle, s. 72: „animas hominum de igne et spiritu esse aestimantes".

[80] Por. Plato, *Timaeus* 58d. W Orygenesowskiej doktrynie o ciele zmartwychwstałym ważną rolę odgrywa nawiązujący do Platońskiej koncepcji eteru pogląd o eteryczności zmartwychwstałego ciała. Metody z Olimpu (*De resurrectione* II 30, 8) i Hieronim (*Liber ad Pammachium contra Iohannem Hierosolymitanum Episcopum et Rufinum Origenis Adsertorem* 26, 71-73) podejrzewali, że Orygenes pojmował eter jako mieszankę ognia i powietrza lub jako szczególny rodzaj powietrza. Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 600-603.

[81] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 137, 1-9, ed. Heylen – Banterle, s. 184. 186; Plato, *Phaedo* 79a - 80b; tenże, *Timaeus* 41b-d. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 1996, 221-228.

[82] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 126, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 162: „Alia est heresis quae de censu animae ambigit et ex elementis eam consistere opinatur, ut multi filosofi uanissimi, nunc de igni, ninc de aqua, nunc de spiritu, nunc de materia, […] nunc de atomis, nunc quasi aera esse animam hominis suspicantur".

[83] Por. Aristoteles, *De anima* 405a; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX 1, 8. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, Lublin 1993, 98-101.

[84] Por. Aristoteles, *Metaphysica* A 3, 983b; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* I 1, 27. Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 77-78.

– jak sądzili stoicy[85]; albo z atomów – jak twierdził Demokryt[86]; albo wreszcie z powietrza – jak nauczał Anaksymenes[87]. Wprawdzie Filastriusz nie wymienił z imienia wspomnianych wyżej konkretnych filozofów, ale autorów przedstawionych poglądów – głównie reprezentantów archaicznej szkoły jońskiej – nietrudno zidentyfikować[88].

Do nauczania Demokryta wymienionego tym razem przez Filastriusza z nazwiska, ale także do kosmologicznych poglądów stoickich, nawiązywała nieokreślona z nazwy herezja, głosząca że istnieje wiele nieskończonych i niezliczonych światów[89]. Do pitagorejskiej i platońskiej nauki o metempsychozie odwoływała się także omówiona przez biskupa Brescii herezja dotycząca pośmiertnych losów wielkich grzeszników: trucicieli, zbrodniarzy i zabójców (*uenenarii*, *scelerati*, *homicidae*)[90]. Zwolennicy tej doktryny uważali, w nawiązaniu do pogańskiej wiary w wędrówkę dusz, że dusze przestępców

> „wchodzą w demony, w bydło, w dzikie zwierzęta i w węże, nie rozumiejąc że dusza człowieka odchodząc z tego świata – czy to dobra czy zła, pobożna czy niepobożna – jest prowadzona przez anioła na ustanowione miejsce, aby na przyszłość otrzymać to, co zostało jej przeznaczone, w zależności od tego, co czyniła na tym świecie”[91].

Wpływów pitagorejskich Filastriusz dopatrywał się również w ruchach gnostyckich, odwołujących się do symboliki liczb w tworzeniu mitologicznej

---

[85] Por. *Fragmentum* 90, w: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, t. 1: *Zeno et Zenonis discipuli*, Stuttgart 1964, 25; *Fragmentum* 329, w: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. II: *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Stuttgart 1964, 117. Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999, 361-363.

[86] Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX 7, 44. Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 190-200.

[87] Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* II 2, 3. Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 89-92.

[88] Por. na temat filozofów jońskich: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, 70-91; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 73-102.

[89] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 114, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 146: „ut et Democritus ille, qui multos mundos esse adseruit”; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX 7, 44; Nemesius Emesianus, *De natura hominis* 38, 55. Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, s. 389-390; J. Duda, *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesa*, Siedlce 2008, 230.

[90] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 124, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 158. Zob. Plato, *Phaedo* 81c - 82c; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* VIII 1, 31-32. Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 118.

[91] Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 124, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 158-160: „animas uenenariorum, sceleratorum et homicidarum et aliorum talium transire in daemonas ac pecudes et bestias et serpentes, ignorantes quod anima hominis cum exierit de saeculo, siue bona siue mala, id est pia atque impia, ab angelo ducitur in locum statutum, ut in futurum percipiat iuxta quod gessit in hoc saeculo constituta”.

doktryny o boskiej pleromie złożonej z określonej liczby eonów. O Walentynie biskup Brescii pisał z retoryczną przesadą zabarwioną inwektywą:

> „bardziej pitagorejczyk niż chrześcijanin. Zionąc jakąś próżną i zgubną doktryną, oraz głosząc pełną fałszu arytmetyczną – czyli związaną z wielością – naukę, zwiódł wiele nieświadomych dusz”[92].

Jednym z jego następców był Marek Mag, znany z arytmologicznych rozważań opartych na założeniu, że liczba, miara i rachunek (*numerus*, *mensura*, *calculus*)[93] mają wyjątkowe znaczenie w opisie rzeczywistości:

> „Mówił tak: Są – powiada – 24 litery, które wyrażają doskonałość wszystkich rzeczy (*uiginti quattuor* […] *litterae sunt, quae perfectionem habent omnium rerum*). Dlatego i Chrystus – jak mówi – stwierdził: «Ja jestem Alfa i Omega» (Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13). Powiedział również, że w ostatnim czasie Chrystus zstąpił na Jezusa pod postacią i na podobieństwo gołębicy, i nauczał, że ten sam Chrystus jest gołębicą, która – jak mówi – zstąpiła na 12 Eonów, to znaczy na 12 Apostołów, oraz utrzymywał, że jeden z nich, to jest Judasz, upadł”[94].

Stoicyzm – druga wielka szkoła filozoficzna starożytnej Grecji, która wywarła ogromny wpływ na etykę chrześcijańską[95] – również mogła być, w przekonaniu Filastriusza, środowiskiem herezjogennym wobec formującej się doktryny chrześcijańskiej. Oskarżył on filozofów stoickich o głoszenie poglądów, które mogły zainspirować wczesnochrześcijańską herezję uznającą, że zwierzęta posiadają rozum podobny do ludzkiego[96]. Zwrócił też uwagę, że swoisty „materializm” stoicki mógł wpłynąć na błędne opinie niektórych chrześcijan na temat materialności duszy[97].

---

[92] Tamże 38, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 58: „Pythagoricus magis quam Christianus, uanam quandam ac perniciosam doctrinam eructans et uelut arithmeticam, id est numerositatis notitiam fallacissimam praedicans, multorumque animas ignorantium captiuauit”. Por. tamże 38, 3-4, ed. Heylen – Banterle, s. 58: „Nihil erat aliud ante, inquit, in mundo, nisi Profundum maris et Silentium, […] deque hoc Profundo et Silentio processisse Intellectum et Veritatem, de Intellectu autem et Veritate Verbum et Vitam, de Verbo autem et Vita Hominem et Ecclesiam: de Homine autem et Ecclesia processisse duodecim Aeonas, id est Saecula et de Verbo et Vita decem Aeonas processisse, de Intellectu autem et Veritate octo Aeonas, et esse hanc triacontada Saeculorum, id est triginta Aeonas Aeonon. De ogdoada ergo et decada et duodecada consistere triginta Aeonas deliberat”.

[93] Por. tamże 42, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 60.

[94] Tamże 42, 2-3, ed. Heylen – Banterle, s. 60.

[95] Por. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l’Église de Clément de Rome à Clement de l’Alexandrie*, Paris 1957, passim.

[96] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 100, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 116: „Alia est heresis quae pecudes, serpentes et aues rationabiles arbitratur esse ut homines, sicut Manichei et Gnostici perditi et quidam de poetis et filosofis Stoicis uanissimi suspicantur”.

[97] Por. tamże 126, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 162: „Alia est heresis quae de censu animae ambigit et ex elementis eam consistere opinatur, ut multi filosofi uanissimi, […] nunc de materia, […] animam hominis suspicantur”. Należy pamiętać, że Tertulianowa koncepcja cielesności duszy nie jest tożsama z uznaniem jej za materialną. Pojęcie *corpus* miało dla Kartagińczyka znaczenie bytu

Spośród mniej znanych kierunków filozoficznych starożytnej Grecji Filastriusz przywołał cyników. Ich misteria stały się – jego zdaniem – wzorem dla tajemniczych obrzędów sprawowanych w mieście Pepuza we Frygii przez Montana i jego zwolenniczki – Maksymillę i Pryscyllę[98]. Częścią tych obrzędów miało być mieszanie z ofiarą paschalną krwi dziecka[99], o czym wzmiankował także Epifaniusz, nic nie wspominając jednak o powiązaniach z cynizmem[100].

Zgodnie z panującym jednomyślnie w epoce patrystycznej – chociaż prawdopodobnie nie w pełni słusznym – przekonaniem, które podzielał również Filastriusz, jedynym całkowicie błędnym i niemożliwym do pogodzenia z chrześcijaństwem kierunkiem antycznej filozofii greckiej był epikureizm ze swoimi tezami negacji opatrzności Bożej i hedonizmu jako głównego celu życiowego[101]. Zrozumiałe jest więc, że w tym nurcie filozoficznym upatrywał biskup Brescii szczególne niebezpieczeństwo dla prawowierności doktryny chrześcijańskiej. Do epikurejczyków porównał Filastriusz najpierw żydowskich saduceuszy ze względu na propagowanie przez nich cielesnego sposobu życia[102]. Zapewne w poglądach nie tylko Demokryta, ale i Epikura – chociaż nie wymieniał imion tych filozofów – doszukiwał się także inspiracji dla poglądów niektórych chrześcijan przekonanych, że dusza ludzka składa się z atomów[103]. Za zbieżne z epikurejskimi uważał błędne przekonania heretyków dotyczące używania przyjemności doczesnego życia na wzór bezmyślnych zwierząt[104].

---

istniejącego. Wszystko, co istnieje, nawet Bóg, ma – według Tertuliana – swoje *corpus* dostosowane do natury konkretnego bytu: w przypadku Boga jest nim duch, w odniesieniu do duszy również chodziło o komponent duchowy i – ewentualnie – o jakiś bardzo subtelny gatunek towarzyszącej jej materii, dostosowanej do duchowego charakteru duszy. Zob. Tertullianus, *Adversus Praxean* 7, 8; tenże, *De carne Christi* 11, 3-4; tenże, *De anima* 8, 2 - 9, 6. Por. A. Filipowicz, *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Episteme 63, Olecko – Warszawa 2007, 104-105; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 178 i 247-250.

[98] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 49, 5, ed. Heylen – Banterle, s. 66: „Vbi et mysterium cynicon […] celebratur". Zob. na temat odrodzenia się cynizmu w epoce Cesarstwa: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, Lublin 1999, 233-261.

[99] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 49, 5, ed. Heylen – Banterle, s. 66-68: „infantis execranda celebratur impietas. Dicunt enim eos de infantis sanguine in pascha miscere in suum sacrificium".

[100] Por. Epiphanius, *Panarion* 48, 14.

[101] Por. Origenes, *Contra Celsum* III 75; tamże IV 14. Zob. Crouzel, *Origène et la philosophie*, s. 27-31; M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża a mądrość władców tego świata według Orygenesa*, w: *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – M. Szram, Lublin 1998, 113-114.

[102] Por. Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber* 5, 2, ed. Heylen – Banterle, s. 28: „Epicuream dementiam potius quam diuinae legis iura sectantes".

[103] Por. tamże 126, 1, ed. Heylen – Banterle, s. 162: „filosofi uanissimi […] nunc de atomis […] animam hominis suspicantur".

[104] Por. tamże 134, 3, ed. Heylen – Banterle, s. 180: „Ergo quod ait apostolus de quibusdam: «Manducemus et bibamus, cras enim moriemur»; quod profecto paganorum, et Epicureorum est

4. Wnioski końcowe. Pierwszy zachowany w języku łacińskim katalog herezji pióra Filastriusza z Brescii zawiera szereg uwag dotyczących genezy ruchów heterodoksyjnych we wczesnym chrześcijaństwie. Poglądy te zostały wplecione w omówienie poszczególnych herezji i nie tworzą systematycznego wykładu na temat ich pochodzenia. Powyższe wydobycie tych przekonań i sumaryczne ich przedstawienie pozwala jednak wysnuć kilka podsumowujących wniosków, wskazujących na charakterystyczne cechy podejścia Filastriusza.

Zgodnie z argumentacją biblijno-teologiczną biskupa Brescii wszelkie błędy pojawiające się w Kościele chrześcijańskim, podobnie jak odstępstwa od prawdy dostępnej wszystkim ludziom przed pojawieniem się chrześcijaństwa, pochodzą od szatana jako ojca kłamstwa. Kontynuacją tego wnioskowania jest argumentacja moralna, obarczająca odpowiedzialnością za powstanie herezji ludzi ulegających pod wpływem pokusy szatana wadzie pychy i nieposłuszeństwa, prowadzącej do tworzenia własnych nauk i wspólnot odrębnych od głównego nurtu „Wielkiego Kościoła".

Dwuczłonowy układ dzieła *Diuersarum hereseon liber*, podobny do struktury *Panarionu* Epifaniusza z Salaminy, na którym najprawdopodobniej Filastriusz się wzorował, sugeruje, że biskup Brescii za główne herezje przedchrześcijańskie, stanowiące wzór dla późniejszych, uważał przedstawione w pierwszej części swojego traktatu błędy w łonie judaizmu, monoteistycznej religii objawionej, której swoistą kontynuacją jest chrześcijaństwo. Autor traktatu zwrócił uwagę zarówno na ruchy, które przez Żydów starotestamentalnych zostały uznane za heretyckie (np. ofici, kajanie, heliogności, czciciele Baala), jak i takie, które sam jako chrześcijanin uznał za niezgodne z prawdą (np. saduceusze, faryzeusze, nazarejczycy, esseńczycy).

Wiele błędów doktrynalnych we wczesnym chrześcijaństwie, zwłaszcza z zakresu kosmologii, antropologii czy etyki, przyporządkował Filastriusz błędnym poglądom trzech głównych kierunków filozoficznych starożytnej Grecji: platonizmu, stoicyzmu i epikureizmu. Zgodnie z podejściem rozpowszechnionym w epoce patrystycznej w dwóch pierwszych nurtach dostrzegał pewne niebezpieczeństwa, nie odrzucając jednak w całości głoszonych przez nie koncepcji, natomiast w trzecim widział same zagrożenia dla chrześcijańskiej nauki o Bożej Opatrzności oraz dla etyki.

Pod względem sposobu ukazania genezy herezji wczesnochrześcijańskich katalog herezji Filastriusza wykazuje podobieństwo do wcześniejszego o kilka lat obszernego dzieła *Panarion* Epifaniusza. U biskupa Salaminy wątek żydowski był jeszcze bardziej rozbudowany. Epifaniusz poświęcił oddzielny punkt błędnym ruchom religijnym wywodzącym się ze środowiska samarytańskiego,

---

talis heresis, quae uitae pecudum comparatur". Przekonanie o hedonizmie jako dominującym poglądzie szkoły epikurejskiej jest ostatnio podawane przez badaczy w wątpliwość. Por. I. Ronca, *Cura dell'anima ed esercizio dello spirito nella filosofia epicurea*, w: *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani. Un magistero ancora attuale?*, a cura di E. Dal Covolo – L. Giannetto, Troina 1998, 101-113.

które uważał za szczególnie herezjogenne, podczas gdy u Filastriusza samarytanie zostali przedstawieni jako jedna z wielu sekt żydowskich[105].

Obserwując wpływ dziełka biskupa Brescii na innych autorów łacińskich, należy stwierdzić, że było ono inspiracją dla późniejszego o kilkadziesiąt lat katalogu herezji, napisanego przez Augustyna[106]. Biskup Hippony ograniczył jednak wątek judaistycznej genezy ruchów heretyckich i skupił się w swoim dziele wyłącznie na ugrupowaniach wczesnochrześcijańskich, upatrując ich genezy głównie we wpływach ze strony starożytnych szkół filozoficznych[107].

W kwestii poglądów na genezę herezji bliżej było do stanowiska Filastriusza Izydorowi z Sewilli, który u schyłku epoki patrystycznej na Zachodzie opracował niewielki katalog herezji wzorowany na dziełku biskupa Brescii. Wyliczył w nim na końcu najpierw herezje żydowskie, skupiające się wokół idei odmawiania bóstwa Chrystusowi, a następnie poglądy najważniejszych starożytnych szkół filozoficznych, nazwane „pogańskimi prawdami" (*gentilium dogmata*), które mogły zainspirować heretyków[108]. W ten sposób – podobnie jak Filastriusz – połączył dwa źródła wczesnochrześcijańskich ruchów heretyckich, nie rozstrzygając, które z nich bardziej zaważyło na ich powstaniu i doktrynie.

THE ORIGIN OF EARLY CHRISTIAN HERESIES ACCORDING TO PHILASTRIUS OF BRESCIA

(Summary)

The original Latin catalogue of heresies, produced by Saint Philastrius of Brescia in the second half of IVth century, encompasses several observations regarding the source of early Christian heterodox movements. These views are dispersed and interwoven into the analysis of particular heresies, and as such do not constitute an integral and standalone teaching on the nature of unorthodoxy and its genesis. The present work attempts at enucleating this standpoint and summarising it in a comprehensive and complementary manner.

Regarding the issue of the foundation of heresy, Philastrius proposed his own point of view based on the following threefold argumentation: the theological (Satan is the father of all the world's heterodoxy – comprehended as a lapse form God's truth), the moral (heresies rise due to one's pride), and historical and cultural (errors in early Christian doctrine derive from the Judaic sects or else from the counterfactual views of the ancient Greek philosophers).

---

[105] Por. nota nr 44.

[106] Por. Banterle, *Introduzione*, s. 10-12.

[107] Por. Augustinus, *De haeresibus*, Praefatio 5.

[108] Por. Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber* 59, ed. A.C. Vega, PLS 4, Paris 1967, 1819, tłum. M. Cholewa: *Świętego Izydora, biskupa Sewilli, Księga o herezjach*, WST 6 (1993) 77.

Philastrius' perspective refers back to an extensive and modestly younger work *Panarion* by Epiphanius of Salamis, in which the topic of Jewish-deriving deviations from the doctrine was treated even more at length. The Bishop of Brescia's index has been the inspiration for the later catalogues of unorthodoxy by St. Augustine (narrow in the topic of Judaic origins of heretical movements and rather focused on influences from the ancient philosophical schools) and Isidore of Seville (intermingling both sources of early heretical movements – i.e. Judaic and Greek – withholding the determination which of them has in fact more influenced the uprising of heterodoxy and the doctrine itself).

Translated by Michał Matusiak

Key words: Philastrius of Brescia, early Christian heresies, Judaism, ancient Greek philosophy, Platonism, Stoicism, Epicureanism, Gnosticism, Manichaeism, Montanism.

Słowa kluczowe: Filastriusz z Brescii, herezje wczesnochrześcijańskie, judaizm, starożytna filozofia grecka, platonizm, stoicyzm, epikureizm, gnostycyzm, manicheizm, montanizm.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

1. Podstawowe

Filastrius Brixiensis, *Diuersarum hereseon liber*, ed. F. Heylen – G. Banterle, Scriptores circa Ambrosium 2, Milano – Roma 1991.

2. Uzupełniające

Augustinus, *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus*, ed. R. Vander Plaetse – C. Beukers, Turnholti 1969, CCL 46, 266-345.

Augustinus, *De utilitate credendi*, ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1891, 3-48, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *O pożytku wiary*, w: Św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, PSP 54, Warszawa 1990, 33-65.

Basilius Caesariensis, *Adversus Eunomium*, ed. B. Sesboüé – G.-M. de Durand – L. Doutreleau, SCh 299, Paris 1982.

Basilius Caesariensis, *De humilitate hom.*, PG 31, 525-540.

Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, ed. A. le Boulluec, SCh 278-279, Paris 1981; VI, ed. P. Descourtieux, SCh 446, Paris 1999, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.

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].

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.

Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, 4-5, ed. J. Bernardi, SCh 309, Paris 1983; 27-31, ed. P. Gallay, SCh 250, Paris 1978; 32-37, ed. P. Gallay – C. Moreschini, SCh 318, Paris 1985, tłum. zbiorowe, w: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967.

Gregorius Nyssenus, *De mortuis non esse dolendum*, ed. G. Heil, GNO 9: *Sermones*, Leiden 1967, 28-68.

Gregorius Nyssenus, *De virginitate*, ed. M. Aubineau, SCh 119, Paris 1966.

Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis*, ed. J. Daniélou, SCh 1bis, Paris 1987, tłum. S. Kalinkowski: Św. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, ŹMT 50, Kraków 2009.

Irenaeus, *Adversus haereses*, I, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, SCh 263-264, Paris 1979; V, SCh 152-153, Paris 1969.

Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, ed. A.C. Vega, PLS 4, Paris 1970, 1815-1820, tłum. M. Cholewa: *Świętego Izydora, biskupa Sewilli, Księga o herezjach*, WST 6 (1993) 59-81.

Iustinus, *Apologiae pro Christianis (Apologia I-II)*, ed. J.C.Th. Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, I/1, Wiesbaden 1969, 1-243, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia*, w: tenże, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 43-100.

Iustinus, *Dialogus cum Iudaeo Tryphone*, ed. J.C.Th. Otto, w: *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, I/2, Wiesbaden 1969, tłum. L. Misiarczyk: Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: tenże, *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 159-318.

Joannes Chrisostomus, *In Johannem hom.*, PG 59, 23-482.

Joannes Chrisostomus, *In Ozias hom. (In illud: Vidi Dominum)*, ed. J. Dumortier, SCh 277, Paris 1981.

Joannes Damascenus, *De haeresibus*, ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 5, Berlin 1980, tłum. A. Zhyrkova: Jan Damasceński, *O herezjach*, w: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, ŹMT 59, Kraków 2011, 105-139.

Origenes, *Contra Celsum*, III-IV, ed. M. Borret, SCh 136, Paris 1968, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.

Origenes, *De principiis*, I-II, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, SCh 252-253, Paris 1978, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *O zasadach*, ŹMT 1, Kraków 1996.

Origenes, *Comentarii in Iohannem*, ed. C. Blanc, VI i X, SCh 157, Paris 1970; XIII, SCh 222, Paris 1975, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, ŹMT 27, Kraków 2003.

Plato, *Phaedo*, ed. R.D. Archer-Hind, London 1894^2, tłum. W. Witwicki: Platon, *Fedon*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, Warszawa 1984, 351-485.

Plato, *Timaeus*, ed. R.D. Archer-Hind, London 1888, tłum. P. Siwek: Platon, *Timajos*, w: Platon, *Timajos, Kritias albo Atlantyk*, Warszawa 1986, 19-128.

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

Tertullianus, *Contra Valentinianos*, ed. J.-C. Fredouille, SCh 280-281, Paris 1980.

Theodoretus, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556.

Opracowania

Banterle G., *Introduzione*, w: *Filastrii Brixiensis Diuersarum hereseon liber*, introd., trad., note e indici di G. Banterle, Roma 1991, 9-18.

Bardy G., *Le „De haeresibus" et ses sources*, w: *Miscellanea agostiniana*, t. 2, Roma 1931, 397-416.

Crouzel H., *Origène et la philosophie*, Paris 1962.

Delrio A., *Il millenarismo di Tertulliano*, „Augustinianum" 43 (2003) 365-396.

Filipowicz A., *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Episteme 63, Olecko – Warszawa 2007.

Gilski M., *Epifaniusz z Salaminy i jego „Panarion"*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, przekład i wstęp M. Gilski, opr. i kom. A. Baron, Kraków 2015, 5-20.

Il millenarismo. Testi dei secoli I-II, ed. C. Nardi, Biblioteca Patristica 27, Fiesole 1995.

Ivánka E. von, *Plato christianus. La réception critique du Platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris 1990.

Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971.

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

McClure J., *Handbooks against Heresy in the West, from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries*, JTS 30 (1979) 186-197.

Myszor W., *Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu (Adversus haereses V, 30, 4 – 36, 3)*, TST 19 (2000) z. 1, 27-38.

Pani G., *Il millenarismo: Papia, Giustino e Ireneo*, ASE 15 (1998) fasc. 1, 53-84.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, Lublin 1993; t. 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 1996; t. 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999; t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, Lublin 1999; t. 5: *Słownik, indeksy i bibliografia*, Lublin 2002.

Simonetti M., *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, ASE 15 (1998) fasc. 1, 7-20.

Spanneut M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clement de l'Alexandrie*, Paris 1957.

Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

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

Szram M., *Orygenes a millenaryzm – jednoznaczne odrzucenie czy przejęcie pewnych inspiracji?*, TST 19 (2000) z. 1, 39-53.

Vogel de C., *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, a cura di G. Reale – E. Peroli, Milano 1993.

Widok N., *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 15-34.

Zagórski D., Αἱ σωτηρίας ὁδοί. *Model doskonalenia chrześcijańskiego w świetle ekshortacji pastoralnych Grzegorza z Nazjanzu*, Toruń 2007.

Ks. Mariusz TERKA*

POTESTAS NOCENDI W ŚWIETLE KOMENTARZY ŚW. AUGUSTYNA DO KSIĘGI HIOBA 1-2

Biblijna opowieść o Hiobie rozgrywa się na dwóch wzajemnie uzupełniających się płaszczyznach. Pierwsza z nich to historia głównego bohatera, który będąc bogatym człowiekiem, traci cały majątek i wszystkie swoje dzieci, a sam musi zmagać się z chorobą i cierpieniem, nie znajdując zrozumienia ani ze strony przyjaciół, ani nawet pozostałej przy życiu żony. Są to zatem dzieje przygniecionego cierpieniem człowieka, które mogą być dostępne ludzkiemu doświadczeniu i ułożone w ciąg następujących po sobie i powiązanych ze sobą przyczynowo faktów. Druga płaszczyzna zaś ukazuje wydarzenia rozgrywające się równolegle, chociaż na głębszym, bo duchowym poziomie, opisane przez autora natchnionego w formie dialogu diabła z Bogiem. One to wpływają na przebieg wypadków na pierwszej scenie oraz je wyjaśniają. Wobec tego cierpienie Hioba okazuje się więc być skutkiem działania diabelskiego, dopuszczonego na niego przez Boga[1].

Pierwsza płaszczyzna wprowadza czytelnika w wielkie pytanie o „misterium niezawinionego cierpienia”[2], ukazując zmagania Hioba z pokusami i jego walkę o wierność Bogu oraz stawiając pytania o sens i konieczność znoszenia rozmaitych nieszczęść. Te zagadnienia wyznaczają główny nurt rozważań i komentarzy dotyczących Księgi Hioba, jakie znaleźć można najpierw u Ojców Kościoła, a następnie u współczesnych badaczy ich myśli[3].

Historia Hioba może być jednak bardziej zrozumiała dopiero wówczas, gdy w większym stopniu uwzględni się rolę, jaką odgrywają w niej wydarzenia

* Ks. dr Mariusz Terka – wykładowca patrologii w Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie; e-mail: mariuszterka0@op.pl.

[1] Por. *The Oxford Guide to the historical Reception of Augustine*, ed. K. Pollmann, vol. 1, Oxford 2013, 155-156; G. Mura, *Introduzione*, w: Sant’Agostino, *Opere esegetiche*, ed. G. Mura – V. Tarulli, NBA 10/3, Roma 1999, 27-28; K.B. Steinhauser, *Adnotationes in Job*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico* (= ADE), ed. A. Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 114-115.

[2] Por. M. Jóźwiak, *„Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera a epistoma tego dzieła. Przyczynek do badań porównawczych nad tymi tekstami*, VoxP 34 (2014) t. 62, 185.

[3] Na temat komentarzy Ojców Kościoła do Księgi Hioba zob. M.C. Paczkowski, *Reinterpretacja postaci Hioba w starożytnym monastycyzmie chrześcijańskim*, BPTh 6 (2013) 179-203; L. Nieścior, *Cierpienie sprawiedliwego w Komentarzu do Księgi Hioba św. Jana Chryzostoma*, WPT 16 (2008) nr 1, 211-230; M. Brugarolas, *Księga Hioba według Grzegorza z Nyssy*, tłum. A. Machowski, BPTh 6 (2013) 149-165.

ukazane na drugiej płaszczyźnie. Wydaje się bowiem, że przedstawione w Piśmie Świętym duchowe tło dziejów Hioba, wyjaśniając jego losy, samo domaga się zrozumienia i interpretacji. Mimo wszystko ciągle nie jest bowiem rzeczą jasną zarówno sama przyczyna, jak i cel zgody Boga na cierpienia Hioba, ani też pozwolenie na szkodzenie (*potestas nocendi*), którego udziela Wszechmocny diabłu. Wyjaśnienia domaga się zatem przede wszystkim pytanie o warunki możliwości wydarzeń rozgrywających się na duchowej płaszczyźnie historii Hioba.

W tym kierunku zmierzają też komentarze patrystyczne, łącząc w sobie te dwie perspektywy i szukając dla nich wyjaśnienia w ich wzajemnym uwarunkowaniu. Chociaż więc podejmowana analiza nie może abstrahować od sytuacji wystawionego na cierpienia i pokusy Hioba, gdyż to ona stanowi kontekst historii rozgrywanej na płaszczyźnie duchowej i w pewnym stopniu o niej decyduje, to jednak szczególnym przedmiotem jej zainteresowania winno być przede wszystkim to, co dzieje się w przestrzeni zakreślonej przez duchowe, choć przecież nierównomierne, relacje, jakie zachodzą pomiędzy Bogiem, diabłem i Hiobem. One zatem wyznaczają dla podejmowanego zagadnienia pole badawcze, które obejmuje swym zasięgiem „przestrzeń" wzajemnego oddziaływania rzeczywistości empirycznej i duchowej.

Z racji tak postawionych pytań analizę interpretacji patrystycznych należy ograniczyć do tych, które odnoszą się do dwóch pierwszych rozdziałów Księgi Hioba. W nich bowiem znajduje swe wyjaśnienie zarówno władza diabła nad bohaterem – przyczyna wszystkich nieszczęść, które go spotykają, jak i udzielona już na początku jego odpowiedź na dotykające go cierpienie.

Na przewodnika w poszukiwaniu odpowiedzi na te kwestie został wybrany św. Augustyn, gdyż – jak się wydaje – w jego myśli można znaleźć interesujące rozwiązania postawionego problemu, który często zajmuje jego uwagę. Pole podjętych poszukiwań wyznaczają zaś wypowiedzi biskupa Hippony dotyczące opisywanych w Księdze Hioba wydarzeń, a zawarte zarówno w jego *Adnotationes in Job*, jak i w licznych komentarzach oraz nawiązaniach do postaci głównego bohatera rozsianych w dziełach Hippończyka. Ukazują one badane zagadnienie z wielu różnych perspektyw, stąd też rzeczą konieczną będzie, by analiza podążająca za myślą św. Augustyna, niejednokrotnie zataczała swoiste koło hermeneutyczne, wracając, choć na głębszym poziomie, do tych samych wydarzeń i szukając ich sensu.

1. Logika podejrzeń. Biblijna historia Hioba rozpoczyna się od opisu szczęśliwego i dostatniego życia człowieka otoczonego przez najbliższych, troszczącego się jedynie o to, by we wszystkim podobać się Bogu. Tę właśnie pobożność akcentuje szczególnie św. Augustyn, gdy rozpoczyna swój komentarz do dziejów Hioba, podkreślając, że składane przez niego ofiary oczyszczenia za synów, są wyrazem jego miłości do nich oraz troski o ich czystość

przed Bogiem[4]. Relacja Hioba względem Boga jest zatem dla Hippończyka osią, wokół której buduje on swoją interpretację jego losów oraz punktem wyjścia do jej zrozumienia. Dlatego też najczęściej pomija on zupełnie biblijny opis bogactwa i szczęśliwego życia Hioba, a utrata przez niego majątku, rodziny oraz zdrowia, są jedynie wzmiankowane w kontekście postawy, jaką przyjął bohater wobec trudnej dla niego sytuacji cierpienia[5]. Tym bowiem, co szczególnie interesuje biskupa Hippony w tej części narracji o Hiobie, jest to wszystko, co dzieje się na drugiej scenie tego dramatu, czyli podczas rozmowy diabła z Bogiem.

Augustyńska interpretacja tego dialogu nie tylko odsłania uniwersalną prawdę o sposobie postępowania złego ducha względem każdego kuszonego człowieka, które często stoi u podstaw różnego rodzaju cierpień i utrapień, jakie spadają na niego w ziemskim życiu[6], lecz także zawiera wyjaśnienie tego, co dzieje się na drugiej scenie dramatu. Biskup Hippony, tłumacząc bowiem rozstrzygający o przyszłych wydarzeniach w życiu Hioba dialog diabła z Bogiem, zauważa, że punktem wyjścia dla złego ducha i jego głównym argumentem w rozmowie jest skierowane pod adresem Hioba podejrzenie. Działanie diabelskie rozpoczyna się od zakwestionowania sprawiedliwości człowieka, którego Bóg stawia za wzór swego sługi, zaś żywiołem, w którym się ono porusza, jest logika podejrzeń. To ona też znajduje się u źródeł wszelkich nieszczęść, jakie spadają na Hioba za przyczyną złego ducha. Dlatego też wydaje się, że bliższe wyjaśnienie jej funkcjonowania pozwoli lepiej zrozumieć naturę analizowanej *potestas nocendi*.

Hippończyk wyjaśnia istotę logiki podejrzeń posługując się analogią zaczerpniętą z relacji międzyludzkich. Zauważa bowiem, że człowiek, który swym sercem przylgnął do marności rzeczy doczesnych, takich jak: ludzkie pochwały, pieniądze, pożywienie, czy ubrania lub nawet do grzechu, spełnia dobre uczynki oraz oddaje cześć Bogu ze względu na to, by tych spraw nie stracić. Troska o nie wypełnia bowiem jego serce[7]. Ponieważ jednak widzi takie nastawienie umysłu u siebie, a nie posiada dostępu do serc innych ludzi, wobec tego podejrzewa ich o takie same motywy ich pobożnego i sprawiedliwego postępowania. Człowiek jest bowiem skłonny podejrzewać u innych to, co sam przeżywa[8].

W sposób analogiczny – zdaniem św. Augustyna – postępuje diabeł, który podejrzewa (*suspicor*) sprawiedliwego Hioba o to, że za jego dobrymi czynami

[4] Por. Augustinus, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42.

[5] Por. tamże.

[6] Por. Steinhauser, *Adnotationes in Job*, ADE, s. 115.

[7] Por. M. Terka, *Źli chrześcijanie w Kościele w świetle nauczania św. Augustyna*, VoxP 33 (2013) t. 60, 418-429.

[8] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 118 (12), 4, ed. T. Mariucci – V. Tarulli, NBA 27, Roma 1976, 1214, tłum. J. Sulowski, PSP 41, Warszawa 1986, 259-260; tenże, *De civitate Dei* XIX 5, ed. B. Dombard – A. Kalb, CCL 48, Turnholti 1955, 669, tłum. W. Kubicki: Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, 769.

i pobożnością ukrywają się zupełnie inne, interesowne motywy[9]. Są one tylko skrywane za zasłoną dobrych uczynków i głęboko utajone w sercu bohatera tej opowieści biblijnej. Chodzi więc o to, by je zdemaskować, czyli ukazać fałszywość jego postawy moralno-religijnej. Hippończyk podkreśla bowiem, że powodem prośby skierowanej przez diabła do Boga o pozwolenie doświadczenia Hioba jest ujawnienie tego, że służy on swemu Stwórcy jedynie ze względu na posiadane przez siebie dobra materialne i szczęśliwą rodzinę[10]. Logika podejrzeń podpowiada zatem, że chociaż Hiob na zewnątrz wydaje się być człowiekiem oddanym we wszystkim Bogu, to tak naprawdę jego serce bardziej przylgnęło do marności światowych i im tak naprawdę służy.

Podejrzenie odwołuje się więc do tego, co nie jest widoczne dla wszystkich, zaś u jego podstaw tkwi przeświadczenie, że ta ukryta rzeczywistość nie tylko istnieje, ale jest tym, co istnieje naprawdę, a będąc fundamentem tego wszystkiego, co ukazuje się zwyczajnemu poznaniu, determinuje wszystkie ludzkie czyny. Skoro jednak podejrzenie odnosi się do jakiejś ukrytej sfery, to znaczy, że musi być ona skryta także dla samego podejrzewającego. Stąd też podejrzenie – jak naucza biskup Hippony – nie jest jeszcze wiedzą, gdyż znając prawdę nie można, ani nie trzeba niczego podejrzewać. Wymaga więc ono dla swego zaistnienia i utrzymania się jakiejś niewiedzy odnośnie do przedmiotu, ku któremu jest skierowane. Diabeł bowiem nie posiada dostępu do serca Hioba i dlatego nie wie, jakie są prawdziwe motywy jego pobożnego postępowania[11]. Św. Augustyn zauważa jednak, że ta niewiedza diabła wcale mu nie przeszkadza, a wręcz umożliwia zaistnienie podejrzenia. Chociaż bowiem zły duch nie wie, czy Hiob oddaje cześć Bogu ze względu na otrzymane od Niego bogactwa lub nadzieje na ich zachowanie, to nie wie przecież także tego – jak podkreśla Hippończyk – czy jego pobożność jest rzeczywiście bezinteresowna[12]. Okazuje się więc, że do tego, by mogło zaistnieć podejrzenie wobec Hioba, nie jest konieczna pewność co do jego interesowności, lecz wystarczy podważenie czystości jego intencji oraz motywów jego postępowania. To na tym właśnie skupia się owa demaskująca niewiedza[13].

Podejrzenie karmi się więc pewnego rodzaju zakwestionowaniem zewnętrznych przejawów pobożności oraz intencji dobrych czynów. Pod względem formalnym przyjmuje ono postać negacji tego, co pozytywne w swym zewnętrznym przejawie. Oznacza to, że podejrzenie, rozumiane jako demaskowanie ukrytej za dającymi się zaobserwować pozorami rzeczywistości

[9] Por. tenże, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42; tenże, *Enarrationes in Ps*. 118 (12), 4, NBA 27, 1214, PSP 41, 260.

[10] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 118 (12), 4, NBA 27, 1214, PSP 41, 260; tenże, *De civitate Dei* XIX 13, CCL 48, 679-680, tłum. Kubicki, s. 780-781.

[11] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 55, 20, ed. V. Tarulli, NBA 26, Roma 1970, 158-160, tłum. J. Sulowski, PSP 38, Warszawa 1986, 362-363.

[12] Por. tamże.

[13] Por. tenże, *Sermo* 9, 4, 4, PL 38, 569; tenże, *Enarrationes in Ps*. 55, 20, NBA 26, 158-160, PSP 38, 362-363.

prawdy, zawiera w sobie zarówno zakwestionowanie tego, co jest zauważalne, jak i dążenie do odsłaniania tego, co niewidoczne, a co oceniane jest w kategorii moralnego zła[14]. Dlatego też podejrzenie usiłuje ukazać Hioba jako człowieka interesownego, służącego Bogu wyłącznie ze względu na korzyści materialne, twierdząc, że to właśnie jest pełną prawdą o nim.

Skoro zatem podejrzenie objawia się jako demaskujące osłanianie ukrytego zła, a jednocześnie bazuje przecież na niewiedzy i braku pewności odnośnie do postawionych tez, to oznacza, że ze swej natury jest ono oskarżeniem (*accusatio*)[15]. W takich właśnie kategoriach opisuje św. Augustyn działanie diabła względem Hioba. Zły duch zatem oskarża go (*accusare*), zarzuca (*obicere*) mu ukryty grzech[16], obrzuca go oszczerstwem (*calumnia*)[17], kusi skrycie (*occulte tentare*)[18], podejrzewa i znieważa *(suspicor, maledictio*)[19], zastawia na niego sidła (*laquere*) jak przebiegły nieprzyjaciel (*versutus inimicus*)[20], który w swej przewrotności (*malitia diaboli*)[21] zazdrości świętemu (*invidere sancto*)[22].

Dla biskupa Hippony owa zazdrość jest głównym motywem działania diabelskiego oraz siłą napędzającą podejrzliwe oskarżenie wysuwane wobec Hioba, tłumacząc je i nadając mu określone kierunki praktycznej realizacji[23]. W świetle użytych przez Hippończyka czasowników przedstawiających działanie złego ducha można zauważyć, że opiera się ono przede wszystkim na kłamstwie oraz chęci szkodzenia (*malevolentia*). Te dwa elementy są ze sobą powiązane i wzajemnie z siebie wynikają. Św. Augustyn zauważa bowiem, że skoro diabeł zazdrości Hiobowi sprawiedliwości, to sugerując jego ukryty grzech, posługuje się kłamstwem i oszczerstwem względem niego. Wydaje się, że bazuje ono właśnie na owej niewiedzy, gdyż zły duch nie zna przecież serca ludzkiego i w związku z tym nie posiada żadnej wiedzy świadczącej

---

[14] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 118 (12), 4, NBA 27, 1214, PSP 41, 260; tenże *Sermo* 9, 4, 4, PL 38, 569.

[15] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 34 (1), 7, ed. A. Corticelli, NBA 25, Roma 1967, 677, tłum. J. Sulowski, PSP 37, Warszawa 1986, 355; tenże, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42; tenże, *Sermo* 12, 3, ed. C. Lambot, CCL 41, Turnholti 1961, 167.

[16] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 55, 20, NBA 26, 158, PSP 38, 363; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007, 139.

[17] Por. Augustinus *Sermo* 12, 2, CCL 41, 165; tamże 15, 6, CCL 41, 198; tamże 9, 4, 4, PL 38, 569; tenże, *Enarrationes in Ps*. 118 (26), 4, NBA 27, 1348, PSP 41, 319.

[18] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 90 (1), 2, NBA 27, 132, tłum. J. Sulowski, PSP 40, Warszawa 1986, 175.

[19] Por. tenże, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42.

[20] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 120, 11, NBA 27, 1448, PSP 41, 366.

[21] Por. tamże 77, 28, NBA 26, 1046, tłum. J. Sulowski, PSP 39, Warszawa 1986, 396.

[22] Por. tamże 34 (1), 7, NBA 25, 677, PSP 37, 355; tenże, *Sermo* 12, 8, CCL 41, 170; tenże, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 7, NBA 27, 758-760, PSP 41, 62-63; tenże, *De divinatione daemonum* 6, 10, PL 40, 586-587.

[23] Por. tenże, *De civitate Dei* VIII 22, ed. B. Dombard – A. Kalb, CCL 47, Turnholti 1955, 239, tłum. Kubicki, s. 315.

o interesowności postępowania Hioba[24]. To zatem, co umożliwia podejrzenie sprawia więc równocześnie, że jest ono kłamstwem.

Z kolei podstęp, którego dopuszcza się diabeł, sugerując Bogu nieszczerość intencji Hioba, łączy ze sobą kłamstwo z chęcią szkodzenia. Biskup Hippony podkreśla bowiem, że zły duch po to wysuwa podejrzenie względem Hioba, by skłonić go do grzechu. Te wszystkie doświadczenia, jakie miały na niego spaść, sprowadza diabeł na niego, by przekonać się o prawdziwości swego podejrzenia[25], ale również dlatego, że spodziewa się jego upadku[26].

Przedstawione zależności ukazują zatem pewien mechanizm, w ramach którego one funkcjonują. Otóż wydaje się, że działająca w żywiole zazdrości chęć szkodzenia uzasadnia kłamliwe podejrzenie, zaś oparte na kłamstwie demaskujące oskarżenie odnośnie do ukrytego zła, wydaje się udzielać motywacji do podejmowania prób zaszkodzenia Hiobowi. Św. Augustyn opisuje to zjawisko, mówiąc o działaniu służących diabłu demonów:

> „A jacy to będą twoi panowie? Zazdrośni w stosunku do ciebie. Muszą ci zazdrościć wolności, zawsze będą starali się ciebie posiąść, zawsze takim mieć, żeby mogli ze sobą pociągnąć. Jest to jakaś swoista złośliwość i przewrotność szkodzenia, będąca cechą tych złych duchów. Cieszą się z ludzkiego nieszczęścia. Pasą się tym, że nas oszukali i z naszego uwiedzenia. A czego szukają? Nie tych, nad którymi będą panować na wieki, ale z którymi będą na wieki potępieni”[27].

Owo kuszenie, na które zostaje wystawiony Hiob, jest zatem jakąś próbą przeniknięcia diabła do serca (*penetrare in cor*) doświadczanego przez niego człowieka i zawładnięcia nim[28]. Temu celowi – jak podkreśla biskup Hippony – mają służyć wszystkie nieszczęścia, jakie sprowadza diabeł na sprawiedliwego Hioba[29]. Podejrzliwa zazdrość usiłuje zatem zniszczyć sprawiedliwość i świętość w człowieku. W konsekwencji oznacza to, że zły duch chce doprowadzić do tego, o co podejrzewa Hioba i oskarża go o to, co jest celem jego własnego działania.

Należy jednak zauważyć, że oskarżenie podejrzewające ukrytą winę, kieruje się nie tylko ku Hiobowi, lecz także jest adresowane w stronę Boga. On bowiem jest tym, wobec kogo diabeł kieruje swoje domysły. Dla rozważanego

---

[24] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 55, 20, NBA 26, 158, PSP 38, 362-363; tamże 103 (4), 7, NBA 27, 760, PSP 41, 63.

[25] Por. tamże 118 (12), 4, NBA 27, 1214, PSP 41, 260.

[26] Por. tamże 103 (4), 7, NBA 27, 760, PSP 41, 63.

[27] Tamże 96, 11, NBA 27, 380: „Et qui erunt domini tui? Invidi tui: libertati tuae necesse est invideant, semper te velint possidere, semper talem facere, qualem possint secum trahere. Est enim insita malevolentia quaedam et pernicies nocendi istis malis spiritibus: gaudent de malo hominum; et de fallacia nostra, si nos fefellerint, pascuntur. Et quid quaerunt? Non quibus in aeternum dominentur, sed cum quibus in aeternum damnentur”, PSP 40, 288-289.

[28] Por. tamże 103 (4), 7, NBA 27, 760, PSP 41, 63; tenże, *Sermo* 12, 6, CCL 41, 169.

[29] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 7, NBA 27, 760, PSP 41, 63.

zagadnienia ma to pewne konsekwencje, które wskazują na to, iż nie można zrozumieć istoty owej zazdrosnej chęci szkodzenia, realizującej się wewnątrz logiki podejrzeń, odnosząc ją tylko do relacji diabeł – Hiob, lecz należy ją umieścić również w stosunku diabeł – Bóg, a następnie także we wzajemnej relacji Boga i Hioba. Pozwoli to głębiej ująć naturę szkodliwego działania złego ducha, a także określić jego granice i poznać przyczyny. Wydaje się bowiem, że wyjaśnienie tego zagadnienia znajduje się w punkcie leżącym na przecięciu tych trzech perspektyw.

2. Bóg źródłem władzy szkodzenia. Św. Augustyn rozróżnia chęć szkodzenia (*malevolentia, voluntas nocendi*)[30], którą okazuje diabeł i jego demony, od władzy szkodzenia (*potestas nocendi*) rozumianej jako możliwość zrealizowania owej chęci. Dotąd bowiem pozostaje ona dla złego ducha jedynie jakimś pragnieniem inspirowanym zazdrosną podejrzliwością, dokąd nie otrzyma on zdolności (*potestas*) do działania[31]. Teza ta domaga się jednak szerszego uzasadnienia, gdyż takie rozróżnienie nie wyjaśnia jeszcze natury *potestas nocendi*, a wręcz domaga się odpowiedzi na pytanie o jej źródło.

Wydaje się, że Hippończyk rozważa to zagadnienie głównie w perspektywie zakreślonej przez obszar dobra i zła. Zauważa bowiem, że diabeł posiada jakiś rodzaj władzy nad światem rozumianym w kategoriach aksjologicznych, tzn. jako królestwo grzechu, zła oraz ciemności[32] i dlatego jest określany jego królem i ojcem[33], albo też „księciem tego świata" (*princeps huius mundi*)[34]. Św. Augustyn porównując za Pismem Świętym świat do wielkiego morza, pisze o diable:

---

[30] Por. tenże, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* II 1, 4, PL 40, 131-132, tenże, *Enarrationes in Ps*. 29 (2), 6, NBA 25, 412, PSP 37, 224.

[31] Por. tenże, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42; tenże, *De sermone Domini in monte* II 9, 34, PL 34, 1284; tenże, *Enarrationes in Ps*. 29 (2), 6, NBA 25, 412, PSP 37, 224; tenże, *Sermo* 12, 2, CCL 41, 166; tenże, *De civitate Dei* XI 17, CCL 48, 336-337, tłum. Kubicki, s. 421; tenże, *Epistula* 130, 14, 26, PL 33, 504-505; F van Fleteren, *Diavolo*, ADE, s. 555.

[32] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 141, 15, NBA 28, 610-612, tłum. J. Sulowski, PSP 42, Warszawa 1986, 245-246; tamże 119, 7, NBA 27, 1420-1422, PSP 41, 352-353; tenże, *In Iohannis evangelium tractatus* 2, 11, ed. R. Willems, CCL 36, Turnholti 1954, 17, tłum. W. Szołdrski – W. Kania: Św. Augustyn, *Homilie na ewangelię św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977, 47-48; tenże, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* II 3, 1, PL 40, 142; M.T. Clark, *Mondo*, ADE, s. 964-966. Zob. Terka, *„Corpus diaboli", czyli duchowe podłoże prześladowań Kościoła w świetle „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, w: *Być w sercu Kościoła. Księga jubileuszowa z okazji 25 lecia pracy naukowej ks. dr. hab. Mariana Dudy*, red. S. Jasionek, Częstochowa 2014, 344-348.

[33] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 26 (2), 18**,** NBA 25, 380, PSP 37, 210; tenże, *Contra Iulianum* VI 2, 3, PL 44, 822, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn*, Przeciw Julianowi*, PSP 29/1, Warszawa 1977, 147-148.

[34] Por. tenże, *Sermo* 12, 2, CCL 41, 166; tenże, *Enarrationes in Ps*. 71, 7, NBA 26, 798, PSP 39, 275; C. Bianchi – Ch. Müller, *Diabolus*, w: *Augustinus-Lexicon*, hrsg. C. Mayer – A.E.J. Grotte, vol. 2, Basel 1996-2002, 384; Fleteren, *Diavolo*, ADE, s. 555.

„On to skutkiem swojego grzechu, spadając ze wzniosłego mieszkania niebieskiego i z anioła stawszy się diabłem, znalazł swoje określone miejsce na tym morzu wielkim i przestronnym. To, co uznajesz za jego królestwo, jest jego więzieniem”[35].

Obecność i królowanie diabła w świecie nie jest więc dla niego czymś naturalnym, czyli przynależnym mu z natury, lecz zostaje określone przez biskupa Hippony jako upadek, zaś świat jako jego więzienie. Dlatego też św. Augustyn stwierdza, że zły duch nie tyle otrzymał władzę nad światem, ile ją właściwie stracił, gdy poniósł karę za swój grzech, a wielkość jego upadku należy mierzyć nie miarą jego obecnych działań wobec ludzi, lecz wspaniałością anielskiej siedziby w niebie, którą utracił[36]. Św. Augustyn podkreśla przy tym, że ten upadek diabła jest podstawową przyczyną zazdrości, jaką żywi wobec człowieka, a w związku z tym stoi on także u podstaw woli szkodzenia[37].

Oznacza to, że zły duch posiada pewien rodzaj władzy, lecz sam nie jest jej źródłem. Z wypowiedzi biskupa Hippony można także wywnioskować, że ta moc dotyczy wyłącznie tych, którzy przynależą do jego królestwa, czyli złych mieszkańców jego świata[38]. Inaczej zaś ma się sprawa z ludźmi sprawiedliwymi, do których niewątpliwie zalicza św. Augustyn Hioba. Skoro bowiem zły duch usiłuje go zniszczyć, zastawiając na niego sidła swych pokus, a jednocześnie kieruje przeciwko niemu oskarżenie o ukryty grzech, z którym występuje wobec Boga, to dla biskupa Hippony znaczy to tyle, że sam z siebie nie posiada on władzy nad człowiekiem sprawiedliwym[39]. Wola szkodzenia pochodzi niewątpliwie od niego i jest jego winą, lecz nie ma on żadnych możliwości wyrządzenia jakiegokolwiek zła człowiekowi sprawiedliwemu. Dlatego też, by mogła zostać zrealizowana jego chęć szkodzenia, musi on otrzymać moc działania, która może pochodzić tylko z zewnątrz, tzn. od tego, do kogo z natury należy najwyższa władza (*summa potestas*), czyli od Boga[40]. To właśnie jest powodem, dla którego – jak zauważa Hippończyk – w opowieści biblijnej diabeł przychodzi do Boga oskarżając przed Nim Hioba. Demaskująca

[35] Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 7, NBA 27, 758: „Ipse cadens peccato suo de sublimi habitatione coelorum, et ex angelo factus diabolus, accepit quemdam locum suum in hoc mari magno et spatioso. Regnum eius quod putas, carcer eius est”, PSP 41, 62; tenże, *De divinatione daemonum* 3, 7, PL 40, 584; F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorgen*. *Leben und Wirken eines Kirchenväters*, Köln 1951, 96-97.

[36] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 9, NBA 27, 766, PSP 41, 66; tenże, *De civitate Dei* XIV 11, CCL 48, 431-432, tłum. Kubicki, s. 526-527; tenże, *De divinatione daemonum* 6, 10, PL 40, 586-587; Bianchi – Müller, *Diabolus*, w: *Augustinus-Lexicon*, vol. 2, s. 385.

[37] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XIV 11, CCL 48, 432, tłum. Kubicki, s. 527; S. Isetta, *Libro XI del „De civitate Dei”,* w: *Lettura del „De civitate Dei” libri XI-XVI*, Roma 2009 = SEA 115 (2009) 31-32.

[38] Terka, *„Corpus diaboli”*, s. 347-357.

[39] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 7, NBA 27, 760, PSP 41, 62; tamże 100, 12, NBA 27, 502, PSP 40, 344.

[40] Por. tamże 34 (1), 7, NBA 25, 677, PSP 37, 355.

podejrzliwość złego ducha ma być uzasadnieniem dla udzielenia mu władzy szkodzenia (*potestas nocendi*) wobec Hioba, a w konsekwencji doprowadzenia go do upadku i złorzeczenia Bogu. Św. Augustyn naucza o tym w następujących słowach:

> „Złość ludzka może też posiadać własną żądzę szkodzenia. Ale władzy nie posiada, o ile On nie zezwoli. «Nie masz bowiem władzy, jak tylko od Boga» (Rz 13, 1), tak stanowczo stwierdza Apostoł. Nie powiedział: Nie ma żądzy, jak tylko od Boga. Żądza bowiem jest zła, nie jest ona od Boga. Ale że owa zła żądza nikomu nie szkodzi, dokąd On nie zezwoli. […] Dlatego Bóg-Człowiek stojąc przed człowiekiem rzekł: «Nie miałbyś nade mną żadnej władzy, gdyby ci nie została z góry dana» (J 19, 11). Co to oznacza? Czy tylko człowiek nie posiada władzy, o ile jej nie otrzyma z góry? A sam diabeł, czy ośmieliłby się choćby jedną owieczkę zabrać świętemu mężowi Jobowi, zanim nie powiedział: «Wyciągnij rękę», czyli daj władzę? Chciał, ale On nie zezwolił. Kiedy On zezwolił, dopiero wówczas mógł. Zatem nie mógł tak długo, dopóki on nie zezwolił”[41].

Św. Augustyn zauważa w tym kontekście oczywisty na pozór fakt, iż Bóg zezwalając na szkodzenie Hiobowi, wysłuchuje w rzeczywistości prośby diabła. Wrażenie pewnego rodzaju paradoksu, jakie można odnieść w związku z takim postępowaniem Boga, pogłębia Hippończyk poprzez odniesienie się do Pisma Świętego, w którym opisane są analogiczne sytuacje. Już bowiem Chrystus, wyrzucając demony z człowieka opętanego, spełnia ich prośbę i pozwala im wejść w świnie (por. Mt 8, 31), nie wysłuchuje natomiast własnego Apostoła, gdy ten prosi o oddalenie pewnych utrapień nazywanych przez niego ościeniem ciała, z którymi musi się zmagać (por. 2Kor 12, 9)[42]. Teolog

---

[41] Tamże 32 (3), 12, NBA 25, 592: „Et malitia hominum cupiditatem nocendi potest habere propriam: potestatem autem si ille non dat, non habet. *Non est enim potestas nisi a Deo*: definitiva sententia Apostoli est. Non dixit: Non est cupiditas nisi a Deo. Est enim mala cupiditas, quae non est a Deo: sed quia ipsa mala cupiditas nulli nocet, si ille non permittat. […] Unde Deus homo stans ante hominem: *Non haberes,* inquit, *in me potestatem, nisi data fuisset tibi desuper*. Ille iudicabat, ille docebat: cum iudicabatur, docebat, ut iudicaret quos docuerat: *Non haberes,* inquit, *in me potestatem, nisi esset data tibi desuper.* Quid hoc? Homo tantum non habet potestatem, nisi cum acceperit desuper? Quid ipse diabolus, ausus est vel unam oviculam tollere viro sancto Iob, nisi prius diceret: *Mitte manum tuam,* hoc est, da potestatem? Ille volebat, sed ille non sinebat; quando ille permisit, ille potuit: non ergo ille potuit, sed qui permisit”, PSP 37, 312. Owo zezwolenie, czyli nadanie mocy diabelskiej woli szkodzenia jest wyrażone w Biblii poprzez gest wyciągniętej ręki, o który dwukrotnie prosi Boga zły duch (por. Hi 1, 11; 2, 5). Św. Augustyn (*Enarrationes in Ps*. 120, 11, NBA 27, 1448-1450, PSP 41, 365-366) zauważa bowiem, że przez ten symbol określona została potęga Boża. Por. tenże, *De Genesi ad litteram* XI 4, 6, ed. L.Carrozzi, NBA 9/2, Roma 1989, 564, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 320-321.

[42] Por. tenże, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem* 6, 7, ed. G. Madurini – L. Muscolino, NBA 24/2, Roma 1968, 1756-1758, tłum. W. Szołdrski – W. Kania: Św. Augustyn, *Homilie na Pierwszy list św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, PSP

z Hippony wyraża tę samą myśl w sposób jeszcze bardziej dosadny: otóż Bóg zdaje się nie słuchać modlitwy swego ucznia, który dla Niego poświęca swe życie i cierpi, ale pozwala sprowokować się (*provocare*) diabłu, swemu nieprzyjacielowi, choć ten pragnie zniszczyć Jego sługę[43]. Biskup Hippony, nawiązując do słów Hioba, w których zgadza się on ze swymi nieszczęściami, wysnuwa z tego faktu następujący wniosek:

> „Cokolwiek takiemu się przytrafi, powiada: «Pan dał, Pan wziął». Oto serce prawe: «Jak się Panu spodobało, tak się stało, niech imię Pańskie będzie błogosławione (Hi 1, 21)». Kto zabrał? Co zabrał? Komu zabrał? Kiedy zabrał? Niech imię Pańskie będzie błogosławione. I nie mówi: Pan dał, diabeł zabrał. Rozważcie to, bracia kochani, abyście przypadkiem nie mówili: Diabeł mi to uczynił. Wprost do swojego Boga odnoś własne bicze, bo diabeł niczego ci nie zrobił, gdyby nie przyzwolił ten, który z góry posiada władzę karania lub doświadczania"[44].

Jego zdaniem należy zatem obciążyć odpowiedzialnością za to wszystko, co przydarzyło się Hiobowi, nie tylko diabła, który jest bezpośrednim wykonawcą woli Bożej, lecz samego Boga jako pierwszą przyczynę tych utrapień. Wniosek św. Augustyna wydaje się być zupełnie logicznym: skoro Bóg udziela diabłu pozwolenia na wyrządzenie szkody, to On też musi być za nią ostatecznie odpowiedzialny.

Za słusznością tego stanowiska świadczy również postawa samego Hioba, który będąc obciążonym licznymi cierpieniami, chociaż nie widzi sprawcy swego nieszczęścia, to jednak „rozumie potęgę Boga" (*potestatem Dei intellegere*). Wie bowiem, że diabeł nie mógłby mu niczego zrobić bez pozwolenia Boga, do którego należy najwyższa władza[45]. Dlatego też nie zwraca on uwagi na wykonawcę, lecz kieruje ją ku Temu, kto zezwala, a sprowadzającą na niego wszelkie nieszczęścia działalność złego ducha nazywa działaniem „ręki Pańskiej" (*manus Domini*)[46].

Obciążenie Boga odpowiedzialnością za zło, którego doświadcza Hiob, nie wyjaśnia jednak takiego postępowania Stwórcy, a wręcz wydaje się

15/2, Warszawa 1977, 446-447; tenże, *Enarrationes in Ps*. 21 (2), 4-5, NBA 25, 288-290, PSP 37, 168-169; tamże 85, 9, NBA 26, 1258, PSP 40, 95-96.

[43] Por. tenże, *Sermo* 12, 8, CCL 41, 170; tenże, *Enarrationes in Ps*. 55, 20, NBA 26, 158, PSP 38, 363; tenże, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42.

[44] Tenże, *Enarrationes in Ps*. 31 (2), 26, NBA 25, 550: „Cuicumque aliquid accidit, dicat: Dominus dedit, Dominus abstulit. Ecce rectum cor: Sicut Domino placuit, ita factum est: sit nomen Domini benedictum. Quis abstulit? quid abstulit? cui abstulit? quando abstulit? Sit nomen Domini benedictum. Et non dixit, Dominus dedit, diabolus abstulit. Intendat ergo Caritas vestra, ne forte dicatis: Haec mihi diabolus fecit. Prorsus ad Deum tuum refer flagellum tuum, quia nec diabolus tibi aliquid facit, nisi ille permittat qui desuper habet potestatem, aut ad poenam, aut ad disciplinam", PSP 37, 291. Por. tenże, *Epistula* 130, 14, 26, PL 33, 504-505; I. Bochet, *Cuore*, ADE, s. 524.

[45] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 90 (1), 2, NBA 27, 132-134, PSP 40, 175.

[46] Por. tamże 29 (2), 7, NBA 25, 414, PSP 29, 7.

prowokować do poszukiwania jego przyczyn i ukrytych celów, by w ten sposób usprawiedliwić Go w oczach doświadczających cierpienia ludzi[47]. Wydaje się zatem, że krótkie spojrzenie na stanowisko Hippończyka wyrażone w tej kwestii jest niezbędne dla szerszego wyjaśnienia zarówno istoty *potestas nocendi* udzielonej diabłu, jak i roli Hioba w tak zarysowanym dramacie. Pozwoli to bowiem następnie dowiedzieć się na co i do jakiego stopnia tak naprawdę wyraża swą zgodę Bóg, kiedy pozwala diabłu dotknąć Hioba cierpieniem, czyli – innymi słowy – umożliwi określenie granic zakreślających pole, w którym może działać diabelska chęć szkodzenia.

3. *Potestas nocendi* w planach Bożej Opatrzności – wystawienie na próbę. Księga biblijna podaje, że diabeł, uzyskawszy pozwolenie, czyli władzę szkodzenia, realizuje ją przez wyrządzenie Hiobowi szkody dotyczącej rzeczy materialnych, utratę najbliższych oraz zadanie mu bólu cielesnego. Św. Augustyn widzi jednak istotę owego działania złego ducha w pokusie odwrócenia się od Boga, z którą zmaga się Hiob w kontekście spadających na niego cierpień i nieszczęść[48]. Tego też dotyczy więc w gruncie rzeczy pozwolenie Boga. Dlatego też biskup Hippony postępowanie Boga określa mianem doświadczania (*potestas probandi*) Hioba[49].

Doświadczanie Hioba wydaje się być w pierwszym rzędzie odpowiedzią Bożą na oskarżające podejrzenie wysunięte przez złego ducha, a w konsekwencji formą zgody na jego niszczącą działalność. Jednak w nauczaniu biskupa Hippony można odkryć głębszy sens, który dostrzega on w pozwoleniu, jakiego Stwórca udziela diabłu. Określenie nieszczęść, jakie spadają na Hioba, mianem „doświadczania", każe bowiem skierować uwagę nie tyle na taktykę demoniczną, ile na wewnętrzne racje wydanego pozwolenia, którego głównym adresatem jest nie diabeł, lecz Hiob. Nie chodzi tu zatem w gruncie rzeczy o wysłuchanie prośby diabła i zgodę na zło, lecz o odkrycie planów Bożych względem Hioba, które św. Augustyn nazywa „tajemniczą opieką Bożej Opatrzności" (*occulta dispensatione providentiae Dei*)[50].

---

[47] Por. Mura, *Introduzione*, s. 34.

[48] Por. Augustinus, *Adnotationes in Job* 38, NBA 10/3, 154; tenże, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 8, NBA 27, 762-764, PSP 41, 64-65; G. Bolis, *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*, Roma 2004, 233-245.

[49] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 29 (2), 7, NBA 25, 414, PSP 27, 225; tense, *Epistula* 205, 2, 16, PL 33, 947-948; tenże, *Sermo* 15, 7, CCL 41, 198; tamże 57, 9, 9, PL 38, 390-391; tenże, *De sermone Domini in monte* II 9, 31-33, PL 34, 1282-1294. Św. Augustyn zauważa (*Sermo* 2, 3, CCL 41, 12) w związku z tym, że diabeł kusi, aby wprowadzić w błąd (*decipere*), zaś Bóg w celu pouczenia (*docere*). Ideę doświadczania Hioba przez Boga dobrze oddaje użyty przez św. Augustyna łaciński termin *probo*, *-are*, *-avi*, *-atum* oznaczający: „wystawiać na próbę, badać, oceniać, poddawać przeglądowi, uznawać, oceniać dodatnio, pochwalać, wykazać coś, dowieść, uzasadnić, okazać się, uchodzić za coś" (Plezia IV 299-300).

[50] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 29 (2), 6, NBA 25, 412, PSP 37, 224.

Hippończyk, śledząc plany Bożej Opatrzności w wydarzeniach opisanych na kartach Biblii oraz zaczerpniętych z historii Kościoła, zauważa, że Bóg udziela demonom władzy szkodzenia w trzech celach: dla ukarania grzeszników (np. gdy zezwala, by naród żydowski popadł w niewolę obcokrajowców ze względu na grzechy, jakich się dopuszczał), albo dla wypróbowania (co ma miejsce w przypadku Hioba), albo też dla chwały (np. gdy pozwala na śmierć męczenników)[51]. Dlatego też św. Augustyn podkreśla, że doświadczanie jest z jednej strony świadectwem udzielonym Hiobowi przez Boga, który zna jego serce i widzi jego bezinteresowną służbę[52], zaś z drugiej strony jest formą ofiarowania mu Bożego dziedzictwa, gdyż – jak podkreśla biskup Hippony powołując się na Pismo Święte (Hbr 12, 6) – Stwórca chłoszcze każdego, kogo przyjmuje za syna[53].

Wydaje się, że w nauczaniu biskupa Hippony te dwa wymiary doświadczania Hioba są w pewnym stopniu powiązane ze sobą, a wzajemnie się warunkując, tworzą strukturę tego zjawiska, które Hippończyk określa mianem próby[54]. Ukazanie sprawiedliwości Hioba dokonuje się bowiem na drodze otrzymanej od Boga chłosty w postaci dotykających go nieszczęść i cierpień, a one z kolei są formą Bożej pedagogiki, poprzez którą wychowuje On swe dzieci. Św. Augustyn ukazuje jej istotę następującymi słowami:

> „chrześcijanin poddany cierpieniu jest doświadczany, czy nie opuścił swego Boga. Kiedy bowiem człowiekowi jest dobrze, chrześcijanin zdradza siebie. Ogień jest w piecu, a piec złotnika to wielka tajemnica. Zamknięty w nim ogień, włóż tam złoto i włóż plewy. Ogień jest ten sam, a odmienne skutki sprawia: plewy obraca w popiół, złoto oczyszcza z naleciałości. Ci, w których mieszka Bóg, rzecz jasna dzięki utrapieniom stają się lepsi, niby złoto oczyszczone. A gdyby (kogoś z nich) chciał nieprzyjaciel diabeł doświadczyć i otrzymałby na to zezwolenie, bądź przez zadanie mu jakiegoś bólu cielesnego, bądź przez wyrządzenie mu jakiejś szkody, bądź przez utratę najbliższych – niechaj serce jego będzie w tym, który sam tego nie uniknął. A jeśli się zdaje, że zamknął uszy na płacz, to jednak proszącemu udziela miłosierdzia. Ten, który nas stworzył wie, co ma czynić, umie też wzmocnić nas. Dobry to budowniczy, który potrafi dom zbudować, a jeśli coś w nim się uszkodzi, potrafi to naprawić”[55].

---

[51] Por. tamże; tenże *Sermo* 9, 4, 4, PL 38, 569; tenże, *Enarrationes in Ps*. 31 (2), 26, NBA 25, 550, PSP 37, 291; tamże 77, 28, NBA 26, 1044, PSP 39, 395-396; tenże, *Adnotationes in Job* 16, NBA 10/3, 82; tenże, *Epistula* 205, 2, 16, PL 33, 947-948.

[52] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 55, 20, NBA 26, 158, PSP 38, 362-363.

[53] Por. tenże, *Adnotationes in Job* 38, NBA 10/3, 154; tenże, *Enarrationes in Ps*. 31 (2), 26, NBA 25, 550, PSP 27, 292.

[54] Por. tenże, *In Iohannis evangelium tractatus* 43, 6, CCL 36, PSP 15/1, 514-515; tenże, *De Trinitate* I 7, 12, ed A. Trapè, NBA 4, Roma 2003, 144, tłum. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, POK 25, Poznań – Warszawa – Lublin 1962, 159.

[55] Tenże, *Enarrationes in Ps*. 21 (2), 5, NBA 25, 290: „quia in tribulatione positus christianus

W dotykającym człowieka cierpieniu dostrzega zatem św. Augustyn znak Bożej Opatrzności. Dlatego też widziane z tej perspektywy, jawi się ono nie jako przekleństwo, lecz jako środek doskonalenia, lekarstwo na chorobę grzechu, poprzez które Boski Lekarz uzdrawia ludzką duszę. Zezwolenie Boga na szkodzące działanie diabła nie ma zatem na celu zniszczenie człowieka, lecz jego poprawę i odzyskanie przez niego duchowego zdrowia[56]. Dlatego też Bóg, udzielając pozwolenia diabłu na szkodzenie Hiobowi, czyni podobnie jak lekarz, który musi wobec chorego zastosować środki sprawiające mu ból, a chociaż spotyka się z jego strony z niezrozumieniem, a nawet sprzeciwem, to jednak nie zaprzestaje tych czynności, bo ostatecznie służą one dobru pacjenta[57]. Z tego względu takie postępowanie Boga nazywa biskup Hippony czynem i znakiem miłosierdzia, które wyraża się zarówno w tym, czego On udziela, jak i w tym, co zabiera[58].

Patrząc zatem z tej perspektywy, jasnym staje się ukazany wyżej paradoks polegający na tym, że Bóg wysłuchuje prośby diabła, pozwalając mu szkodzić Hiobowi, zaś nie spełnia wołania Apostoła, błagającego o oddalenie zesłanych na niego utrapień. Św. Augustyn zauważa bowiem, że św. Paweł nie otrzymuje spełnienia próśb ze względu na swe udoskonalenie i – w ostateczności – zbawienie, zaś diabeł zostaje wysłuchany na własne potępienie (*ad damnationem suam*)[59].

---

probatur, si non dereliquit Deum suum. Nam quando bene est homini, desertus est sibi christianus. Ignis intrat in fornacem, et fornax aurificis magni sacramenti res est. Ibi est aurum, ibi est palea, ibi ignis in angusto operatur. Ignis ille non est diversus, et diversa agit; paleam in cinerem vertit, auro sordes tollit. In quibus autem habitat Deus, utique in tribulatione meliores fiunt, tamquam aurum probati. Et si forte petierit inimicus diabolus, et concessum illi fuerit: sive aliquo dolore corporis, sive aliquo damno, sive amissione suorum, fixum cor habeat in illo qui se non subtrahit; et si quasi subtrahit aurem ploranti, sed apponit misericordiam deprecanti. Novit quid agat qui nos fecit, novit et reficere nos. Bonus est structor qui aedificavit domum; et si aliquid ibi ceciderit, novit resarcire", PSP 37, 169. Zob. tenże, *De civitate Dei* XIX 13, CCL 48, 679-680, tłum. Kubicki, s. 780-781; tenże, *Adnotationes in Job* 38, NBA 10/3, 154; Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 147.

[56] Por. Augustinus, *Sermo* 12, 2, CCL 41, 165-166; tenże, *Enarrationes in Ps*. 85, 9, NBA 26, 1258, PSP 40, 96; S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, 139; Bolis, *L'idolatria in S. Agostino*, s. 246-251.

[57] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 144, 22, ed. V. Tarulli, NBA 28, Roma 1977, 720-722, PSP 42, 300.

[58] Por. tamże 144, 4, NBA 28, 690, PSP 42, 285; Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 140. Dlatego też F. van Fleteren (*Diavolo*, ADE, s. 555) pisze: „Dio può tuttavia usare a buon fine la malizia del diavolo".

[59] Por. Augustinus, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42; tamże 144, 19, NBA 28, 716-718, PSP 298. Św. Augustyn (tamże) zauważa przy tym, że jakkolwiek Apostoł Paweł nie został wysłuchany, to jednak prośbę Hioba Bóg spełnił, choć po dłuższym czasie pozostawiania go w cierpieniach. Jest to dla biskupa Hippony wskazówka i zachęta do tego, by nigdy nie ustawać w modlitwie i prosić Boga z ufnością w Jego miłosierdzie nawet wówczas, gdy wydaje się, że modlitwa nie została wysłuchana. Tym bardziej wówczas chrześcijanin zobowiązany jest do ufnej modlitwy i błogosławienia Boga nawet w cierpieniu. Rzeczą najważniejszą jest bowiem zbawienie człowieka, a nie jego wygodne życie na ziemi. Dlatego też postępowanie Boga zsyłającego na ludzi rozmaite utrapienia należy więc oceniać z perspektywy celu, do którego ono zmierza. Taka postawa jest ważna również z innego jeszcze

Można zatem zauważyć, że skoro zgoda na zło, które miało spaść na Hioba, jest rodzajem próby mającej na celu ukazanie oraz oczyszczenie jego sprawiedliwości, to wobec tego udzielenie przez Boga mocy działania dla diabelskiej chęci szkodzenia, nie oznacza wcale przyznania racji wysuwanemu przez złego ducha oskarżeniu, lecz wręcz służy wykazaniu, że jest ono fałszywe i pozbawione podstaw. Bóg, udzielając więc diabłu *potestas nocendi*, nie popiera jego podejrzewającego oskarżenia, lecz wprost przeciwnie – opowiada się za Hiobem, stając się nawet jego obrońcą[60]. Dlatego też św. Augustyn w swej interpretacji dziejów Hioba stwierdza, że dopuszczenie nieszczęść, jakie na niego spadły, nie oznacza opuszczenia go przez Boga. Podkreśla bowiem, że Hiob, nawet w trudnej sytuacji choroby i cierpienia, pozostaje „ukryty w skrytości oblicza Boga" (*in abscondito vultus Dei*), który jest obecny w jego sercu, będąc jego wewnętrznym pasterzem (*interior pastor*) i pocieszycielem (*consolator*) w znoszonych z cierpliwością utrapieniach[61]. W takim wypadku doświadczanie Hioba nie świadczy ani o niesprawiedliwości Boga, ani tym bardziej o wielkości władzy udzielonej diabłu. Wręcz przeciwnie, gdyż – jak ilustruje to św. Augustyn – Stwórca z duszy sprawiedliwego Hioba czyni włócznię (*framea*), która staje się w Jego ręku narzędziem przezwyciężenia działań złego ducha[62].

Patrząc na zagadnienie *potestas nocendi* z tak zarysowanej perspektywy, można zauważyć, że chociaż przy pobieżnej lekturze analizowanej księgi biblijnej, diabeł wydaje się posiadać wielką władzę nad Hiobem, a Bóg postępuje tak, jakby sprzyjał zamysłom nieprzyjaciela rodzaju ludzkiego, to jednak interpretacja tych wydarzeń dokonana przez biskupa Hippony zupełnie odwraca ten pozorny porządek rzeczy. W istocie bowiem, czyli w planach Bożej Opatrzności, diabeł jest przegranym i to nie tylko w finale doświadczania Hioba, lecz już w początkach podjętej próby zniszczenia go, a udzielona mu władza obraca się przeciwko niemu. Dlatego też św. Augustyn, posługując się porównaniem do procesu wytwarzania trąb, nazywa złego ducha „młotem w ręku Boga" (*malleus in manu Dei posito*), dzięki któremu wykuwa On pięknie brzmiącą i głoszącą chwałę Bożą trąbę, czyli przyczynia się do uformowania i udoskonalenia duszy sprawiedliwego człowieka[63]. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że diabeł, chcąc zniszczyć Hioba, staje się narzędziem jego uświęcenia, a rzucone na niego oskarżenie obraca się w usprawiedliwienie oskarżonego. Prowokując więc Boga, by móc wystąpić przeciwko Hiobowi,

---

powodu. Otóż Hippończyk wydaje się uznawać, że nawet gdy znane są te motywy działania Bożego i powody, dla których pozwala On na rozmaite doświadczenia ludzi, to jednak zamiary Stwórcy odnośnie do konkretnego człowieka, nie dają się do końca wyjaśnić. Pozostają one ciągle dla ludzkiego umysłu „głęboką tajemnicą (*magnum mysterium*)", z którą człowiek musi się zmierzyć pytając Boga w modlitwie. Zob. tenże, *De Genesi ad litteram* XI 4, 6, NBA 9/2, 564, PSP 25, 320-321.

[60] Por. tenże, *De sermone Domini in monte* II 9, 30, PL 34, 1282.

[61] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 30 (4), 12, NBA 25, 504, PSP 37, 268.

[62] Por. tenże, *Adnotationes in Job* 16, NBA 10/3, 84; tenże, *Enarrationes in Ps*. 34 (1), 7, NBA 25, 678, PSP 37, 355; tenże, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* II 1, 4, PL 40, 131-132.

[63] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 97, 6, NBA 27, 408-410, PSP 40, 300-301.

przyczynia się do własnej klęski[64]. Tę tajemniczą i trudną do zrozumienia przemianę Hippończyk wyjaśnia następującymi słowami:

> „Nikt z wiernych nie wątpi, że diabeł i aniołowie jego są źli, że przygotowany im jest ogień wieczny. Ale żeby Bóg przez nich nawiedzał kogokolwiek, zwłaszcza kogo uzna za godnego ukarania, wydaje się rzeczą trudną do zrozumienia, zwłaszcza dla tych, którzy nie są na tyle przygotowani pomyśleć, w jaki sposób najwyższa sprawiedliwość Boga może posłużyć się dla dobra, nawet złymi duchami. Otóż czy te złe duchy, gdy chodzi o ich substancję, stworzył ktoś inny niż Bóg? Złymi ich jednak nie uczynił. Posługuje się jednak nimi, ponieważ jest dobry, dobrze, czyli odpowiednio i sprawiedliwie się nimi posługuje, a przeciwnie, niegodziwi posługują się źle nawet jego dobrymi stworzeniami. Bóg zatem posługuje się złymi aniołami nie tylko dla karania złych […]. Bóg posługuje się także złymi dla wypróbowania i ujawnienia dobrych, jak to miało miejsce z Jobem"[65].

Z perspektywy Boga zatem, zarówno sytuacja rozgrywająca się na pierwszej, jak i na drugiej scenie opisywanego w biblijne księdze dramatu wydaje się być jasna i zmierzająca do dobrego celu. Niemniej jednak należy pamiętać i o tym, że skoro doświadczanie Hioba przez Boga za pomocą diabła jako narzędzia, jest próbą, to zakłada ono również jakąś odpowiedź ze strony tego, kto jej zostaje poddany, a to oznacza, że jej wynik nie dla wszystkich uczestników tej historii jest oczywisty. Chociaż św. Augustyn w tak pewny sposób pisze o próbie, jakiej zostaje poddany Hiob i o jego zwycięstwie, to jednak, wydaje się, że w jego analizach pobrzmiewa również nutka dopuszczająca jakieś ryzyko. Próba nie zawsze przecież musi się powieść. Pole rozmaitych możliwości otwiera bowiem ludzka wolna wola, która sprawia, że próba jest właśnie próbowaniem i oczekiwaniem na niepewny wynik. Tego rodzaju spojrzenie ukazujące ryzyko, jakie ponosi Bóg wystawiając człowieka na próbę, biskup Hippony ukazuje jednak przede wszystkim z perspektywy doświadczanego człowieka oraz szkodzącego mu diabła. Próba, której poddany jest Hiob, odsyła zatem do ponownego spojrzenia na jego cierpienia, lecz już z perspektywy

---

[64] Por. tenże, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42; tenże, *Enarrationes in Ps*. tamże 97, 6, NBA 27, 408-410, PSP 40, 300-301; tenże, *De civitate Dei* XVI 32, CCL 48, 336-337, tłum. Kubicki, s. 421; tenże, *De Genesi ad litteram* XII 17, 34, NBA 9/2, 674, PSP 25, 362-363; tenże, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* II 1, 4, PL 40, 131-132; tenże, *Sermo* 354, 7, 7, PL 39, 1566.

[65] Tenże, *Enarrationes in Ps*. 77, 28, NBA 26, 1044: „Esse autem diabolum et angelos eius tam malos utique, ut eis ignis praeparetur aeternus, nullus fidelis ignorat: sed immitti per eos immissionem super quoslibet a Domino Deo, quos hac poena iudicat dignos, durum videtur eis qui minus idonei sunt cogitare quemadmodum summa Dei iustitia bene utatur et malis. Quos quidem, quantum pertinet ad eorum substantiam, quis alius quam ipse fecit? Sed malos ipse non fecit: utitur tamen eis, quoniam bonus est, bene, id est convenienter et iuste; sicut e contra iniqui creaturis eius bonis utuntur male. Utitur ergo Deus angelis malis, non solum ad puniendos malos, […] verum etiam ad probandos et manifestandos bonos, sicuti fecit in Iob", PSP 39, 395. Zob. *Epistula* 205, 2, 16, PL 33, 947-948; F. van Fleteren, *Demoni*, ADE, s. 539-541.

dotychczasowych analiz dotyczących drugiej sceny dramatu. W ich świetle można bowiem jaśniej ująć to, co przydarza się Hiobowi, czyli to, na czym w istocie polega diabelska moc szkodzenia i ku czemu ona zmierza, a z kolei postawa Hioba pozwala obecnie na wyraźniejsze określenie rzeczywistości duchowej koncentrującej się wokół omawianego wyżej dialogu diabła z Bogiem.

4. *Potestas nocendi* jako kuszenie. Oskarżenie wysuwane przez diabła wobec Hioba podejrzewa go o interesowną służbę Bogu, czyli – jak określono to wyżej – tak naprawdę o pewnego rodzaju nieszczerość i fałszywą pobożność. Interesowność lub bezinteresowność zaś, opisując z jednej strony relację Hioba do Boga, zaś z drugiej sposób posiadania rzeczy doczesnych, odsyłają do wewnętrznej struktury ludzkiej natury ukonstytuowanej przez rozum i wolę, a którą biskup Hippony określa mianem serca (*cor*)[66]. Chociaż bowiem – jak podkreśla Hippończyk – diabeł nie ma dostępu do ludzkiego serca, a jego oddziaływanie wolą Boga zostaje ograniczone tylko do tego, co Hiob posiada oraz do jego ciała[67], to przecież wyłącznie jego serce jest polem, na którym może być określone jego odniesienie do Boga i świata w wymiarze doczesnym i materialnym. Wobec tego to właśnie ono staje się głównym „przedmiotem" oddziaływania diabelskiej władzy szkodzenia.

Oznacza to, że próba, jakiej zostaje poddany Hiob, odwołując się do jego wolności, musi wymagać odpowiedzi, czyli wyboru, ponieważ tylko w ten sposób może odsłonić się prawdziwość lub fałsz oskarżycielskiego podejrzenia wysuwanego przez złego ducha. Skoro zatem dopiero wybór, przed jakim zostaje postawiony Hiob, objawia prawdę o jego relacji do Boga i świata, a nie czyni tego sama zgoda na szkodzenie, ani tym bardziej nieszczęścia, jakich doświadcza główny bohater, to znaczy, że owa próba jest w swojej istocie kuszeniem (*tentatio, suggestio*)[68]. Tylko tego rodzaju działanie złego ducha może dotykać ludzkiego serca, będąc jakimś sposobem nakłaniania jego woli

---

[66] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 7, NBA 27, 760, PSP 40, 63; T. Špidlik – I. Gargano – V. Grossi, *Historia duchowości*, t. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004, 362-363; Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 149-150; D. Pagliacci, *Male e peccato: „De civitate Dei" XVI. Riflessi antropologici*, w: *Il mistero del male e la libertá possibile (III): Lettuta del „De civitate Dei" di Agostino*, ed. L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti, Roma 1996 = SEA 54 (1996) 199; Bolis, *L'idolatria in S. Agostino*, s. 242-243; Bochet, *Cuore*, ADE, s. 524.

[67] Por. Augustinus, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42; tamże 38, NBA 10/3, 154; tenże, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 7, NBA 27, 760, PSP 40, 63.

[68] Por. tenże, *Sermo* 12, 9, CCL 41, 171; tenże, *Enarrationes in Ps*. 100, 12, NBA 27, 502, PSP 40, 344; tenże, *Epistula* 130, 14, 26, PL 33, 504-505; tenże, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* II 3, 1, PL 40, 142; tenże, *Epistula* 205, 2, 16, PL 33, 947-948. Zrozumienie istoty owego kuszenia jest możliwe w szerszym zakresie w kontekście uwzględniających augustyńską koncepcję wartości i ich hierarchii. Zob. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 136-137; M.F. di Silva, *Agostino e il problema del negativo pluralità e unità delll'identità di male e nulla*, w: *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, t. 1: *Agostino a confronto con manichei e donatisti*, ed. L. Alici, Roma 2015, 105-110.

do dokonania konkretnego, zamierzonego wyboru. Zgoda Boga na szkodzenie Hiobowi jest zatem nie tyle pozwoleniem na zniszczenie go, ile na kuszenie go[69]. Próba rozumiana jako kuszenie dobrze opisuje również istotę tego, z czym musi zmagać się Hiob poddany diabelskiej władzy szkodzenia.

Św. Augustyn, opisując sytuację, w której znajduje się doświadczany przez diabła Hiob, porównuje ją do kuszenia Adama w rajskim ogrodzie, a dostrzegając pomiędzy tymi postaciami pewną analogię, rozwija również paralelę pomiędzy żoną Hioba a żoną Adama, Ewą. Zachodzące między nimi podobieństwo wyjaśnia bowiem wiele z istoty diabelskiego kuszenia, które Hippończyk opisuje w następujących słowach:

> „Ów święty Job siedział na kupie gnoju, a biegł drogą. […] on odpędzał kuszącego, tamten spodziewał się, że będzie miał upadłego. Pochwycił i jego kobietę; odebrał wszystko, co posiadał, zostawił jedynie swoją wspomożycielkę, nie pocieszycielkę męża, ale raczej kusicielkę. […] Ona bowiem też była Ewą, ale on już nie był Adamem. Utraciwszy wszystko Job pozostał z żoną, która go kusiła i z Bogiem, który nim rządził. […] Uzyskał zezwolenie w stosunku do jego ciała, od stóp do głowy pokrył je straszliwymi wrzodami, powoli obejmowała go zgnilizna, toczyło robactwo, wyrzucony z domu siedział na gnoju. W tym stanie Ewa już schwytana przez diabła, a nie przydana mężowi na pomoc, lecz ku upadkowi, namawiała, żeby bluźnił Bogu. Najpierw namawiała w raju, żeby zlekceważyć Boga, teraz, żeby Mu bluźnić”[70].

Można zauważyć, że owa pokusa diabelska, podsuwana Hiobowi przez jego żonę, posiada szczególnie subtelny charakter. Opiera się ona bowiem na obarczeniu Boga odpowiedzialnością za doznane nieszczęścia i choroby. Jednak w podobny sposób myśli przecież i sam Hiob, gdy – jak zostało to wyżej wspomniane – w dotykających go cierpieniach dostrzega przede wszystkim rękę Boga, a nie tylko działanie diabła. Diagnoza sytuacji jest zatem w obu przypadkach taka sama, różnią się one jednak wyciągniętym z nich wnioskiem. Żona zachęca bowiem Hioba do bluźnierstwa Bogu, czyli do przypisania Mu

---

[69] Por. Augustinus, *Sermo* 12, 9, CCL 41, 171; tenże, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 7, NBA 27, 760, PSP 40, 63.

[70] Tenże, *Enarrationes in Ps* 103 (4), 7, NBA 27, 760: „Iob ille sanctus sedebat in stercore, et currebat in via […]. Ille repellebat suggerentem, ille sperabat labentem: cepit et eius mulierculam; subtraxit omnia quae habebat, solam dimisit adiutricem suam, non mariti consolatricem, sed potius tentatricem; […] Adhuc enim illa Eva erat; sed iam ille Adam non erat. Ablatis omnibus, remansit Iob cum uxore, per quam tentaretur; et cum Deo, a quo regeretur. […]Accessit alia tentatio: permissus est ad corpus eius, percussit gravi vulnere a capite usque ad pedes; contabescebat putredine, scatebat vermibus, amissa domo sedebat in stercore. Ibi Eva captivata, a diabolo non ad adiutorium marito supposita, sed ad lapsum, suggerit ut blasphemetur Deus. Primo suggessit in paradiso ut contemneretur Deus, modo ut blasphemetur Deus”, PSP 41, 63. Zob. tenże, *De patientia* 12 9, PL 40, 616; tenże, *Sermo* 81, 2, PL 38, 500; tamże 22A, 4, CCL 41, 305; tamże 343, 10, PL 39, 1511; tenże, *Contra Gaudentium* I 30, 35, ed. E. Cavallari, NBA 16/2, Roma 2000, 484-486; tenże, *Contra Cresconium* III 48, 52, PL 43, 525; Fleteren, *Diavolo*, ADE, s. 555.

niesprawiedliwości i buntu przeciwko Niemu[71], zaś Hiob, w przeciwieństwie do biblijnego Adama, odpowiada błogosławieństwem Pana[72]. Istotę pokusy podsuwanej przez ową kusicielkę odczytuje bowiem biskup Hippony następująco:

> „Niewidzialni nieprzyjaciele szczególnie walczą przeciwko nam. Sugerują sercom ludzkim, że Bóg nie jest naszym wspomożeniem. Chodzi im o to, abyśmy poszukując innej pomocy, okazali się bezbronni, abyśmy zostali pojmani przez tychże samych nieprzyjaciół"[73].

Dla św. Augustyna pokusa, którą podsuwa złych duch posługując się żoną Hioba, pozostaje także ściśle związana z cierpieniami i stratą majątku oraz rodziny. Posiada ona zatem podwójny charakter, choć tworzące ją kierunki pozostają przecież współzależne od siebie. Słowa kusicielki wydają się bowiem być konsekwencją i szczytowym punktem tego, co diabeł z przyzwolenia Bożego czyni w stosunku do Hioba. Wobec tego proponowane bluźnierstwo byłoby nie tylko buntem przeciwko Bogu, lecz także odsłaniałoby niewłaściwą relację Hioba do swego majątku i rodziny, przez co potwierdzałoby oskarżenie złego ducha podejrzewającego go o interesowną pobożność. Służba Bogu ze względu na otrzymane od Niego dobra świadczy bowiem nie o pobożności, lecz o przywiązaniu do rzeczy doczesnych. Dla biskupa Hippony oznacza to tyle, co odniesienie czci Boga do dóbr, jakich On udziela oraz związanie się z nimi w takim stopniu, że posiadanie ich staje się celem samym w sobie. Wówczas człowiek, pod pozorem zewnętrznych czynów pobożnych, tak naprawdę służy rzeczom cielesnym, które są dla niego źródłem pociechy (*consolatio*). To jednak jest równoznaczne z utratą Boga[74]. Celem pokusy diabelskiej i związanej z nią władzy szkodzenia jest więc wzbudzenie lub odkrycie w Hiobie pożądliwości ukazującej, że bardziej kocha on to, co posiada niż samego Boga[75].

---

[71] Por. Augustinus, *De patientia* 12 9, PL 40, 616; tenże, *Sermo* 81, 2, PL 38, 500; tenże, *Enarrationes in Ps*. 70 (1), 14, NBA 26, 740, PSP 39, 246; tenże, *Contra Cresconium* III 48, 52, PL 43, 525; A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, 145-147.

[72] Por. Augustinus, *Sermo* 22 A, 4-5, CCL 41, 305-306; tamże 343, 10, PL 39, 1511; tenże, *Adnotationes in Job* 23, NBA 10/3, 98-100.

[73] Tenże, *Enarrationes in Ps*. 34 (1), 5, NBA 25, 674: „Maxime suggeritur humano cordi ab invisibiliter expugnantibus inimicis, quia Deus nobis non est adiutor: ut requirentes alia adiutoria, inveniamur invalidi, et ab inimicis ipsis capiamur", PSP 37, 352. Św. Augustyn, przez zastosowany tutaj termin: *suggero*, *-ere*, *-gessi*, *-gestum* rozumany jako: „podkładać coś pod coś, podsunąć, dostarczać, przynosić, przypominać o czymś, budzić pragnienie czegoś, doradzać" (Plezia V 282) wskazuje na związek pomiędzy kuszeniem a oskarżającym podejrzeniem, jakie diabłeł wysuwa pod adresem Hioba.

[74] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XIX 13, CCL 48, 679-680, tłum. Kubicki, s. 780-781; tenże, *Enarrationes in Ps*. 36 (2), 10, NBA 25, 778-790, PSP 38, 10; D. Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas. Pasterska troska o wiernych w świetle „Sermones" św. Augustyna*, Toruń – Pelplin 2013, 389-391; Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, s. 147.

[75] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 9, NBA 27, 760-762, PSP 41, 65; tamże 47, 9,

Św. Augustyn zauważa przy tym, że związek pomiędzy ukazanymi kierunkami działania diabelskiej pokusy, czyli buntem przeciw Bogu i przywiązaniem do rzeczy cielesnych, jest możliwy wyłącznie z tego powodu, że mają one wspólne źródło i stanowią jedną alternatywę dla wyboru, jakiego musi dokonać kuszony Hiob. Owym źródłem jest zaś ludzka wolna wola. Wszystkie nieszczęścia i choroby, jakie dotykają Hioba, wymagają bowiem od niego ustosunkowania się do nich – przyjęcia ich lub odrzucenia. Ten podstawowy wybór umożliwia zatem dopiero bunt wobec Boga, przywiązanie do spraw doczesnych oraz interesowność lub bezinteresowność hiobowej pobożności. W jego świetle wyraźniejsze i bardziej widoczne staje się również Boże pozwolenie na diabelską chęć szkodzenia oraz sama istota *potestas nocendi*, która tutaj właśnie znajduje swój główny cel. Biskup Hippony, nawiązując do modlitwy Jezusa w Ogrodzie Oliwnym, naucza o tym wyborze i stojących przed Hiobem możliwościach w następujących słowach:

> „Popatrz jednak jak ich wiedzie ku prawości serca. Oto ty chciałeś żyć, nie chciałeś, aby ci się coś przytrafiło, ale Bóg chciał czegoś innego. Oto dwie wole, ale twoja wola dostosowała się do woli Bożej, a nie wola Boża nakłoniła się do twojej. Twoja wola jest skłonna do zła, prawidłem jest wola Boga. Prawidło się nie zmienia, a to, co jest skłonne do zła, dopasowuje się do prawidła. Zobaczcie, jak o tym naucza Pan Jezus Chrystus: «Smutna jest moja dusza aż do śmierci; Ojcze, jeśli można, niechaj odejdzie ode mnie ten kielich». Oto ukazał ludzką wolę. Dostrzeż też i prawe serce: «Ale nie jako ja chcę, ale jako Ty chcesz, Ojcze» (Mt 26, 38-39). Tak zatem postępuj radując się z tego, co cię spotyka”[76].

W wystawiającej na próbę pokusie chodzi więc o skłonienie Hioba, by jego ludzka wola, wzbraniająca się przed cierpieniem i kierująca się ku zmiennym rzeczom cielesnym, wzięła górę nad przyjęciem woli Bożej[77]. W tym za-

NBA 25, 1182, PSP 38, 214; Mura, *Introduzione*, s. 33; Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 140; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 393-394.

[76] Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 31 (2), 26, NBA 25, 550: „Sed vide quomodo eos ducit in directionem cordis. Ecce tu volebas vivere, non volebas tibi aliquid accidere; sed Deus aliud voluit: duae voluntates sunt; sed voluntas tua corrigatur ad voluntatem Dei, non voluntas Dei detorqueatur ad tuam. Prava est enim tua, regula est illa: stet regula, ut quod pravum est, ad regulam corrigatur. Videte quomodo hoc docet Dominus Iesus Christus: *Tristis est anima mea usque ad mortem*: et: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste.* Ecce ostendit humanam voluntatem. Sed vide rectum cor: *Verum non quod ego volo, sed quod tu vis, Pater.* Hoc ergo fac, gaudens in his quae tibi accidunt”, PSP 37, 292. Więcej o koncepcji wolnej woli u św. Augustyna zob. M. Djuth, *Volontà*, ADE, s. 1460-1466.

[77] Por. Augustinus, *De civitate Dei* I 10, CCL 47, 10-11, tłum. Kubicki, s. 32-33; tenże, *De Genesi ad litteram* 11, 4, 6, NBA 9/2, 564, PSP 25, 320-321; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 388-391; A. Eckmann, *Symbol apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, 152-153; N. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009, 352-356; Djuth, *Volontà*, ADE, s. 1464-1466; A. Pieretti, *Agostino e l'origine del male*, w: *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, t. 1, s. 77-78. Św. Augustyn zauważa zatem (*Enarrationes in Ps*. 76, 2, NBA 26, 970, PSP 39, 357; tamże 93, 19, NBA 27, 278-282, PSP 40, 242-244; tamże 144, 22, NBA 28,

tem wyraża się najgłębsza istota owego buntu, ku któremu nakłania Hioba jego żona oraz wszelkich działań, jakie podejmuje względem niego diabelska chęć szkodzenia. W kuszeniu chodzi więc o ty, by nakłonić wolę Hioba do zwrócenia się ku światu, i jednocześnie odwrócenia się od Boga[78].

Przytoczone słowa św. Augustyna wyraźniej odsłaniają istotę *potestas nocendi* widzianej także z perspektywy Bożej Opatrzności. Okazuje się bowiem, że Hiob dzięki wsparciu Boga i Jego mocą (*potestas Dei*)[79], rozpoznając w swym cierpieniu rękę swego Pana, błogosławi Mu i z ufnością przyjmuje Jego wolę. Jego postawa wyrażona w słowach: „Pan dał i zabrał Pan. Niech będzie imię Pańskie błogosławione. […] Dobro przyjęliśmy z ręki Boga, czemu zła przyjąć nie możemy?" (Hi 1, 21; 2, 10), jest dla św. Augustyna świadectwem złączenia ludzkiej woli cierpiącego człowieka z wolą Boga oraz dobrowolną ofiarą (*sacrificatio*) złożoną Bogu z samego siebie[80]. Ofiara ta wyklucza zaś wszelką interesowność zadając kłam podejrzliwemu oskarżeniu diabła.

W niej również stają się lepiej widoczne powiązane ze sobą dwie przyczyny udzielenia złemu duchowi przez Boską Opatrzność mocy szkodzenia, a mianowicie: omówione już wyżej ujawnienie sprawiedliwości Hioba oraz udoskonalenie go. Hippończyk bowiem podkreśla, że niszczące działanie diabła i namowy jego współpracownicy nie tylko nie dotykają serca Hioba, lecz właśnie odsłaniają jego wewnętrzne bogactwo (*divitiae cordis*)[81]. Hiob zatem – jak w bardzo obrazowy sposób objaśnia biskup Hippony – tracąc „chwałę pierwotnego blasku płynącego z rzeczy doczesnych (*gloria pristinae lucis temporalium rerum*)"[82], odkrywa tkwiącą w nim „wewnętrzną światłość

720, PSP 42, 299) w tym kontekście, że zwycięstwo ludzkiej woli w człowieku objawia się poprzez to, że wielu spośród ludzi woła do Pana prosząc Go o własne zdrowie, o doczesne szczęście, bogactwa lub godności, o uniknięcie wszelkich szkód i nieszczęść, wybawienie od nieprzyjaciół, słowem – proszą Go o wiele rzeczy, lecz nie proszą o Niego samego.

[78] Por. Bolis, *L'idolatria in S. Agostino*, s. 233-245; Terka, *„Corpus diaboli"*, s. 350-352.

[79] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 97, 6, NBA 27, 408, PSP 40, 301.

[80] Por. tenże, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42; tenże, *Enarrationes in Ps*. 76, 2, NBA 26, 970, PSP 39, 358; N. Cipriani (*Molti e uno solo in Cristo*, s. 368-369) pisze: „Servendo Dio con amore in ogni circostanza, il cristiano tranforma la sua vita in un sacrificio a lui gradito, facendo così risplendere in sé la figura di Cristo servo, sacerdote è vittima. […] Quando il corpo viene usato dall'anima per uno scopo buono e onesto in riferimento a Dio, è un sacrificio a Dio. A più forte ragione è sacrificio l'anima stessa, quando si offre a Dio, affinché, accesa dal fuoco del suo amore, si spogli dei desideri del mondo e, sottomessa a lui, modello immutabile, si rinnovi e si faccia bella della sua belezza, per piacergli".

[81] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 7, NBA 27, 760, PSP 41, 63; tamże 37, 24, NBA 25, 374, PSP 38, 56; tenże, *De civitate Dei* I 10, CCL 47, 10-11, tłum. Kubicki, s. 32-33; Fleteren, *Diavolo*, ADE, s. 555; Bochet, *Cuore*, ADE, s. 524-530; A. Pierini, *Agostino e l'impegno nella lotta contro il male*, w: *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, t. 1, s. 102-103.

[82] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 144, 18, NBA 28, 716, PSP 42, 297; tenże, *Sermo* 392, 3, PL 39, 1710-1711; H. Häring, *Malum*, w: *Augustinus-Lexicon*, hrsg. C. Mayer – A.E.J. Grotte, vol. 3, Basel 2004-2010, 1115.

(*lux interior in corde*)”[83], której źródłem jest Pan zamieszkujący w jego sercu[84]. Owo wewnętrzne bogactwo Hioba polega – zdaniem św. Augustyna – na posiadaniu czystego sumienia. Ono bowiem jest tym, co odsłania najtajniejszą istotę człowieka oraz miejscem spotkania z Bogiem i przyjmowania Jego światła[85], dzięki któremu Hiob, choć pozbawiony wszystkiego i przygnieciony chorobami, jest „piękny w oczach Bożych (*pulcher coram oculis Dei*)”[86].

Pokusa diabelska i związana z nią utrata stanu posiadania oraz zdrowia, uwalniając niejako wewnętrzny blask sprawiedliwości Hioba, nie tylko czyni chybionym podejrzenie kusiciela, lecz także pozwala samemu cierpiącemu człowiekowi poznać własne oddanie Bogu, a poprzez to jeszcze bardziej umocnić się w woli bezinteresownego służenia Mu[87]. Paradoksalnie zatem, zewnętrzny upadek Hioba sprawia, że może on już bez żadnego przywiązania do rzeczy cielesnych (bo ich po prostu nie posiada) oraz dzięki dokonanemu wyborowi zgody z wolą Boga, postawić Go ponad wszelkimi innymi wartościami doczesnymi i duchowymi[88], pokładając w Nim całą swoją ufność[89]. Na

---

[83] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 144, 4, NBA 28, 690, PSP 42, 284.

[84] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 138, 17, NBA 28, 484, PSP 42, 186; Špidlik – Gargano – Grossi, *Historia duchowości*, t. 3, s. 363-364. Św. Augustyn (tamże) podkreśla przy tym, że dzięki owemu wewnętrznemu światłu Hiob zachowuje wobec ciemności nocy kuszenia, czyli utraty majątku oraz choroby, obojętność (*indifferentia*), z którą znosi wszystkie spotykające go nieszczęścia. Przypomina ona w części stoicką *apatheia*, z tą jednak różnicą, iż według tej filozofii, jest to cnota, którą mędrzec wypracowuje w sobie, zaś w nauczaniu biskupa Hippony wydaje się ona być darem Bożej łaski. A. Eckmann (*Symbol apostolski*, s. 153) zauważa, że zdaniem biskupa Hippony *apatheia* w ścisłym sensie jest niemożliwa dla człowieka, który nie może nie doznawać żadnych uczuć, gdyż prowadziłoby to do wynaturzenia jego duszy.

[85] Por. *Augustinus, Enarrationes in Ps*. 30 (4), 12, NBA 25, 504, PSP 37, 268. Więcej o sumieniu w nauczaniu św. Augustyna zob. M. Terka, *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, w: *Być człowiekiem. Interdyscyplinarny namysł nad fenomenem sumienia*, red. R. Ceglarek – M. Sztaba, Częstochowa 2015, 159-194.

[86] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 55, 20, NBA 26, 160, PSP 38, 363.

[87] Por. tenże, *Contra Gaudentium* I 30, 35, NBA 16/2, 484; tenże, *Quaestionum in Heptateuchum* 2, 74, PL 34, 623, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, PSP 46/1, Warszawa 1990, 121-122; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 386-388. O tym poznaniu siebie dzięki Bożemu pozwoleniu na kuszenie pisze św. Augustyn (*De civitate Dei* XVI 32, CCL 48, 536, tłum. Kubicki, s. 630) również w kontekście próby, na jaką został wystawiony Abraham: „Nie każde kuszenie na przyganę zasługuje, ale też i na wdzięczność, mianowicie, kiedy jest ku doświadczeniu. I zazwyczaj nie może człowiek poznać swej wartości duchowej, jeśli nie upewni się co do swoich sił, nie słowem, lecz czynem, gdy go nagabywa pokusa. I kiedy w tym dar Boży pozna, uświęca się, utwierdza w łasce, a nie nadyma się czczą pychą”.

[88] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XIX 13, CCL 48, 679-680, tłum. Kubicki, s. 780-781; tamże I 10, CCL 47, 10-11, tłum. Kubicki, s. 32-33; tenże, *Enarrationes in Ps*. 144, 22, NBA 28, 720, PSP 42, 300; Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, s. 159; Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, s. 387-388; Bochet, *Cuore*, ADE, s. 529-530; Terka, *„Corpus diaboli”*, s. 353.

[89] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 97, 6, NBA 27, 408, PSP 40, 301. Św. Augustyn (*De civitate Dei* XVIII 47, CCL 48, 645, tłum. Kubicki, s. 744; tenże, *Enarrationes in Ps*. 55, 20, NBA 26, 158-160, PSP 38, 363-364; tamże 118 (12), 4, NBA 27, 1214, PSP 41, 259-260; tamże 118 (26), 4,

tym więc polega swoista pedagogia Opatrzności Bożej – jak zauważa biskup Hippony – że Pan, odrywając serca swych świętych od spraw ziemskich, przygotowuje im niebo[90].

Ukazanie istoty władzy szkodzenia w ramach pola, w którym spotykają się ze sobą kuszenie diabelskie, plany Bożej Opatrzności oraz wybór dokonany przez Hioba, sprawia, że zaprezentowany wyżej konflikt pomiędzy tym, czego chce złych duch, a tym, na co tak naprawdę zgadza się Bóg, wyznacza obszar możliwego działania *potestas nocendi*. Dlatego też dla podjętej próby jej rekonstrukcji, opartej o analizę myśli św. Augustyna, nie wystarcza – jak się wydaje – określenie sposobów działania diabła, lecz rzeczą konieczną jest spojrzenie również na to, czego on nie może uczynić. Należy zatem postawić pytanie o granice władzy szkodzenia, a odpowiedź, ukazującą czynniki ograniczające ją, wydobyć z przedstawionych wyżej analiz jej funkcjonowania.

5. Granice *potestas nocendi* – próba podsumowania. Diabelska władza szkodzenia, widziana z perspektywy cierpiącego Hioba, może wydawać się przemożna i wprost nieograniczona. Przecież pozbawia go ona nie tylko majątku i dostatniego życia, lecz także całej rodziny oraz zdrowia. Zły duch może zatem zniszczyć człowieka, a nawet zapanować nad jego ciałem. Niemniej jednak biskup Hippony podkreśla wielokrotnie w swej interpretacji dziejów Hioba, że najwyższa władza należy jedynie do Boga. Już ten właśnie fakt jest istotnym świadectwem mówiącym o ograniczonym zasięgu diabelskiej chęci szkodzenia. Stąd też pierwszym czynnikiem określającym warunki graniczne mocy szkodzenia jest ontologiczny status diabła, który przecież nie jest niczym innym, jak tylko stworzeniem, a w związku z tym naturą zależną od woli Stwórcy. Co więcej, biskup Hippony podkreśla – jak wspomniano wyżej – że zły duch jest stworzeniem upadłym, czyli pozbawionym swego pierwotnego blasku i strąconym do więzienia – świata. Dlatego, chociaż jego władza może wydawać się ogromna, jest w rzeczywistości znacznie mniejsza niż ta, którą posiadał przed swoim buntem wobec Boga[91].

NBA 27, 1348, PSP 41, 319; tenże, *Sermo* 22A, CCL 41, 304; tenże, *Adnotationes in Job* 38, NBA 10/3, 156) mówi również o jeszcze innym wymiarze zwycięstwa Hioba nad pokusą diabelską. Dzięki swoje postawie zaufania Bogu do końca i we wszelkich okolicznościach życia, jest on wzorem i przykładem do naśladowania dla wszystkich ludzi, a zwłaszcza dla chrześcijan. Uczy on bowiem pokładania nadziei w Bogu, odwrócenia się od światowych marności, spoglądania na Chrystusa ukrzyżowanego, czy też spełniania dobrych uczynków nie dla uzyskania od Boga jakichś dóbr, bądź też dla próżnej chwały ludzkiej, lecz dla bezinteresownej miłości Boga. Zob. J.M. Roesli, *Iob*, w: *Augustinus-Lexicon*, vol. 3, s. 684; Mura, *Introduzione*, s. 34. To zagadnienie, choć ważne, nie wnosi jednak niczego nowego do poszukiwać istoty *potestas nocendi*, dlatego też nie znajdzie ono miejsca na szersze omówienie w niniejszym artykule.

[90] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 85, 9, NBA 26, 1260, PSP 40, 96; tenże, *Adnotationes in Job* 38, NBA 10/3, 156; Eckmann, *Przebóstwienie człowieka*, s. 140-142.

[91] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 9, NBA 27, 764-766, PSP 41, 65-66. Dlatego też św. Augustyn (*Sermo* 12, 1-3, CCL 41, 164-167; *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42) zauważa,

Skoro zatem władza złego ducha jako upadłego stworzenia nie może być równa mocy sprawczej Stwórcy i w związku z tym musi posiadać swoje źródło w Bogu, to znaczy, że kolejnym czynnikiem ograniczającym władzę diabelską jest wola Stwórcy. Ona bowiem nie tylko wymusza konieczność prośby o pozwolenie na kuszenie Hioba, lecz także wyznacza konkretne granice dla udzielonej władzy szkodzenia, które, choć są stopniowo poszerzane, to jednak zawsze bardzo konkretnie określone i zmuszające złego ducha do bezwzględnego wobec nich posłuszeństwa. Hippończyk zauważa, że biblijny przekaz mówi o pewnych kręgach *potestas nocendi*. Najpierw bowiem diabeł przychodzi do Boga jedynie z oskarżeniem i prośbą o władzę szkodzenia, potem otrzymuje ją, lecz tylko odnośnie do rzeczy zewnętrznych, a następnie również w stosunku do ciała Hioba, ale nie może posunąć się dalej, by zabrać mu życie[92]. W interpretacji tego faktu św. Augustyn stwierdza więc, że władza złego ducha zostaje wyrokiem Bożej Opatrzności i na mocy Boskiego pozwolenia ograniczona jedynie do spraw doczesnych i dotyczy tylko rzeczy najniższych (*infima*), lecz nie może dotknąć rzeczy największych i najwyższych (*maxima et summa*). Moc udzielona diabłu może zatem zabrać nawet życie doczesne, i tak – jak podkreśla biskup Hippony – podległe śmierci, lecz nie potrafi odebrać prawdziwego życia, które daje Bóg. Ponadto, należy zauważyć, że diabeł nie posiada także ostatecznej władzy nad ludzkim ciałem, ponieważ nawet jeśli je zabije, to nie potrafi przeszkodzić w jego przyszłym zmartwychwstaniu. Dlatego też Hippończyk, patrząc z tego punktu widzenia, określa moc diabła jako karę potępionego (*poena damnati*), a nie władzę zagniewanego (*potestas irati*), gdyż niczego on nie potrafi bez zezwolenia[93]. Stąd też pozwolenie złemu duchowi na szkodzenie jest nie tyle władzą, ile „związaniem" go (*alligatio*), rozumianym jako niepozwolenie mu na zastosowanie całkowitej siły pokusy (*tota temptatio*)[94]. Jego wola szkodzenia pozostaje na uwięzi. Dlatego też, chociaż podejmuje on wszelkie możliwe dla niego czynności, by osiągnąć założone przez siebie cele doprowadzenia Hioba do upadku, to jednak skutek jego działań jest zupełnie odwrotny do zamierzonego, gdyż zaplanowane zło, dzięki łasce Bożej, przeradza się w wielkie dobro skutkujące ściślejszym zjednoczeniem Hioba z Bogiem.

że diabeł wprawdzie przychodzi przed oblicze Boga, lecz z powodu swego upadku mając serce najnikczemniejsze i najbardziej grzeszne (*sordidissimo et immundissimo*), nie może Go widzieć, gdyż widzą Go tylko ci, którzy zachowują czyste serce (por. Mt 5, 8). Zob. Bianchi – Müller, *Diabolus*, w: *Augustinus-Lexicon*, vol. 2, s. 384-385; Bolis, *L'idolatria in S. Agostino*, s. 313-320.

[92] Por. Augustinus, *Adnotationes in Job* 1, NBA 10/3, 42; tenże, *Enarrationes in Ps*. 103 (4), 9, NBA 27, 764-766, PSP 41, 65-66; tenże, *Sermo* 343, 10, PL 39, 1511.

[93] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 26 (2), 5, NBA 25, 362, PSP 37, 201; tamże 96, 17, NBA 27, 372-374, PSP 40, 294-295; tenże, *De civitate Dei* XII 6, CCL 48, 360-361, tłum. Kubicki, s. 448; tenże, *Adnotationes in Job* 38, NBA 10/3, 154-156.

[94] Tenże, *De civitate Dei* XX 8, CCL 48, 713, tłum. Kubicki, s. 813; tenże, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* II 1, 4, PL 40, 131-132.

Elementem odsłaniającym pewną bezradność diabła w jego chęci szkodzenia, jest również podejrzliwe oskarżenie, które kieruje on pod adresem Hioba. Świadczy ono bowiem nie tylko o zazdrości złego ducha i chęci zniszczenia sprawiedliwego człowieka, lecz również o niemocy uczynienia czegokolwiek, co mogłoby doprowadzić do potwierdzenia stawianych zarzutów. Diabeł może oskarżać, ale na tym kończy się jego działanie. Potrafi zazdrościć, lecz – co mocno akcentuje św. Augustyn – nie posiada mocy potępienia Hioba[95].

Analizowana wyżej możliwość postawienia oskarżenia, która jawi się obecnie już tylko jako sposobność do zawistnych podejrzeń i zarzutów, jest świadectwem jeszcze innego ograniczenia diabelskiej mocy szkodzenia. Należy bowiem przypomnieć, że oskarżające podejrzenie opiera się na jakiejś niewiedzy co do tego, jak jest naprawdę. Dzieje się tak dlatego, że – jak zaznaczono wyżej – zły duch nie ma dostępu do ludzkiego serca i nigdy nie zdoła go przeniknąć (*penetrare non potuit in cor*)[96]. Pozostaje więc ono poza granicami udzielonej mu władzy. Podejrzliwość diabelska musi więc jedynie oskarżać, by uzyskując pozwolenie na doświadczenie Hioba, czyli niejako na sprawdzenie słuszności stawianych mu zarzutów, podjąć próbę doprowadzenia go do opisanego wyżej grzesznego upadku. Próba Hioba wydaje się więc być również próbą dla złego ducha, bo również on nie może znać jej wyniku.

Istnienie pokusy diabelskiej oznacza jednak tylko tyle, że nie ma ona możliwości zmuszenia kuszonego do przyjęcia jej. Diabeł nie ma więc wpływu na wolną wolę człowieka[97]. Wobec tego może on tylko oczekiwać w niepewności oddziałując jedynie na okoliczności zewnętrzne w konkretnych życiowych sytuacjach, w jakich aktualnie znajduje się człowiek. To zatem wolność Hioba jest kolejnym czynnikiem ograniczającym diabelską wolę szkodzenia. Dlatego też św. Augustyn stwierdza, że w rzeczywistości to nie diabeł panuje nad człowiekiem sprawiedliwym, lecz człowiek nad diabłem, posiadając władzę nad demoniczną żądzą szkodzenia[98].

Wydaje się, że kwintesencją i niejako symbolem ograniczonej tak wieloma czynnikami diabelskiej woli szkodzenia, jest jej rola narzędzia w rękach

---

[95] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 34 (1), 7, NBA 25, 678, PSP 37, 355.

[96] Por. tamże 103 (4), 7, NBA 27, 760, PSP 41, 63; tenże, *Sermo* 12, 6, CCL 41, 169.

[97] Por. tenże, *Enarrationes in Ps*. 55, 19, NBA 26, 158, PSP 38, 362.

[98] Wydaje się jednak, że św. Augustyn mówi tutaj przede wszystkim o człowieku sprawiedliwym, a zatem niekoniecznie musi mieć ta teza zastosowanie do ludzi pogrążonych w grzechu i przez niego odłączonych od Boga. Chociaż bowiem w tym przypadku diabeł nie posiada możliwości wglądu w ludzkie serce, to jednak sam biskup Hippony pisze na innym miejscu (*Enarrationes. in Ps.* 141, 14, NBA 28, 608, PSP 42, 244) o procesie opanowania człowieka przez złego ducha, który to proces określa mianem zniszczenia serca (*ruina cordis*). Wprawdzie wydaje się to być proces w jakimś stopniu dobrowolnego oddania się człowieka w niewolę diabła poprzez wybór grzechu, a przez niego obywatelstwa w królestwie diabła określonym przez Hippończyka symboliczną nazwą Babilonu, to przecież nie zmienia to faktu jakiegoś zniewolenia, które dokonuje się, gdy człowiek trwa w swym odwróceniu się od Boga. Por. tenże, *Adnotationes in Job* 20, NBA 10/3, 92-94; Terka, *„Corpus diaboli”*, s. 352-353.

Boga, które bezwiednie, a nawet wbrew woli, realizuje plany Bożej Opatrzności. W nim bowiem jak w soczewce skupia się zarówno to, co diabeł może wykonać, by zaszkodzić Hiobowi, jak i to, czego zrobić nie może. Władza szkodzenia widziana z tej perspektywy, przestaje być czymś strasznym i nieprzewidywalnym dla człowieka wiernego Bogu, a staje się zwyczajnym elementem, trudnej wprawdzie i niebezpiecznej, lecz pewnej drogi do świętości i wiecznego zbawienia, na której rzeczą istotniejszą od cierpień i utrapień jest ufność w Boże miłosierdzie. Dzięki niej bowiem zarówno Hiob, jak sam św. Augustyn, znajdują moc, by wytrwać przy Bogu i odnaleźć głębszy sens w tym, co człowiek musi znosić w czasie swego ziemskiego życia.

***

Podsumowując powyższe rozważania należy zauważyć, że postawione na ich początku pytanie o istotę oraz warunki możliwości zaistnienia diabelskiej *potestas nocendi*, dają się określić i nieco wyjaśnić w polu zakreślonym przez wzajemne relacje i oddziaływanie na siebie Boga, diabła i Hioba. Dzięki temu pierwsza scena dramatu opisanego na kartach omawianej księgi biblijnej, znajduje swe wyjaśnienie w tym, co rozgrywa się na scenie drugiej, zaś druga pozwala odkryć swój sens w wydarzeniach sceny pierwszej.

Relację diabła do Boga opisuje prowokacja, jakiej dopuszcza się zły duch, oskarżając Hioba, zaś stosunek Boga do diabła odsłania się najpierw w zgodzie na szkodzenie, czyli w udzieleniu mocy do działania diabelskiej chęci szkodzenia, a następnie w roli narzędzia, do której nieprzyjaciel rodzaju ludzkiego zostaje sprowadzony i użyty, a w końcu dzięki niej przezwyciężony. Z kolei jego stosunek do Hioba określają takie terminy jak: oskarżenie, podejrzenie, zazdrość oraz kuszenie. Odpowiedzią Hioba, opisującą jego relację do diabła jest w zasadzie brak wyraźnego i konkretnego odniesienia. Bohater zdaje się bowiem pomijać rolę diabła, dostrzegając w swej niedoli rękę Boga i nie zgadzając się na pokusy podsuwane przez złego ducha. Relację Boga do Hioba biskup Hippony opisuje zaś głównie przez pojęcie próby, udoskonalenia i objawienia ukrytej sprawiedliwości, a stosunek Hioba do swego Stwórcy oddaje jako zaufanie Bożej Opatrzności oraz uzgodnienie swej woli z Jego wolą.

Interpretacja, jakiej poddaje św. Augustyn pierwsze dwa rozdziały biblijnej Księgi Hioba, ukazuje więc przede wszystkim moc i dobroć Boga, który posługuje się diabłem, by uświęcić swego wiernego sługę, a następnie właściwą niemoc złego ducha, którego *potestas nocendi* zależy zarówno od woli Boga, jak i wyboru kuszonego człowieka. Istotne znaczenie ogrywa w niej również postać głównego bohatera jako wzoru wiernego oddania się Bogu nawet w najtrudniejszych sytuacjach życia.

Ogólną wymowę komentarzy biskupa Hippony wyjaśniających istotę władzy szkodzenia można więc uznać za pozytywną, a nawet optymistyczną. Choć bowiem człowiek, chcąc iść drogą wyznaczoną przez Boga, nie uniknie

cierpień i różnego rodzaju trudności, to jednak nie są one czymś, co ma na celu zniszczenie go, lecz raczej tym, co może go udoskonalić i umocnić w świętości. Tutaj więc ujawnia się najwyraźniej paradoks Augustyńskiej interpretacji dziejów Hioba, który mówi, że diabeł, używany i wykorzystywany przez Boga jako Jego narzędzie, jest istotnym elementem procesu duchowego wzrostu człowieka, a samego złego ducha ustawia niejako w roli bezwiednego formatora sługi Bożego. Takie ujęcie dramatu Hioba zachęca zatem do ufności, której źródłem – zdaniem św. Augustyn – jest wiara w to, że nad diabelską mocą szkodzenia czuwa nieustannie Boża Opatrzność.

POTESTAS NOCENDI IN THE LIGHT OF ST. AUGUSTINE'S COMMENTARY TO THE BOOK OF JOB 1-2

(Summary)

St. Augustine interprets the tragedy of Job presented in the Bible by two coincidental and connected with each other scenes: the first describes the history of man depressed with suffering, who lost his property, family and health, where the second one shows the dialog on the spiritual level between God and Satan, in consequence of which Satan receives the power of doing damage (*potestas nocendi*) to Job. The matter of this power, its range and goal are examined by The Bishop of Hippo by means of the relationship analysis between God, deviland Job.

The power of harming comes from God and He is definitely responsible for Job's suffering. He gives this power for devil but only for making man more prefect and revealing His justice. Where the action of devil is the charge of insincere devotion, jealousy, suspecting of hidden sin and temptation of Job in order to make him turn around from God. But for Job the experience of suffering is the trial which is given from God and by it God demands from Job taking a decision. His reply to God is described by St. Augustine as trust and agreement his will with God's will. The power of harming is limited first by God's will and permission given by Him, next by devil's nature as a creature which has to ask for harming permission and hasn't got any access to human heart, and later by Job's will and a choice made by him. So *potestas nocendi* is not license of devil, but first of all the power of God and devil's desire of harming.

Key words: God, devil, Job, temptation, Providence, accusing, suspicion, permission, trial, justice, free will, the power of harming.

Słowa kluczowe: Bóg, diabeł, Hiob, kuszenie, Opatrzność Boża, oskarżenie, podejrzenie, pozwolenie, próba, sprawiedliwość, wolna wola, władza szkodzenia.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Augustinus, *Adnotationes in Job liber unus*, NBA 10/3, ed. G. Mura – V. Tarulli, Roma 1999, 42-193.

Augustinus, *Contra Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor*, PL 43, 445-594.

Augustinus, *Contra Gaudentium donatistarum episcopum libri duo*, ed. E. Cavallari, NBA 16/2, Roma 2000, 430-551.

Augustinus, *Contra Iulianum libri sex,* PL 44, 641-874, tłum. W. Eborowicz: Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, PSP 19, z. 1-2, Warszawa 1977.

Augustinus, *De civitate Dei libri viginti duo*, CCL 47-48, ed. B. Dombard – A. Kalb, Turnholti 1955, tłum. W. Kubicki: Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002.

Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*, PL 40, 102-148.

Augustinus, *De divinatione daemonum liber unus*, PL 40, 581-592.

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos 1-50*, NBA 25, ed. A. Corticelli, Roma 1967; *Enarrationes in Psalmos 51-85*, NBA 26, ed. V. Tarulli, Roma 1970; *Enarrationes in Psalmos 86-120*, NBA 27, ed. T. Mariucci – V. Tarulli, Roma 1976; *Enarrationes in Psalmos 121-150*, NBA 28, ed. V. Tarulli, Roma 1977, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.

Augustinus, *Epistulae*, PL 33, 61-1094.

Augustinus, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. L. Carrozzi, NBA 9/2, Roma 1989, 12-727, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju*, w: Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, PSP 25, Warszawa 1980, 113-382.

Augustinus, *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*, ed. G. Madurini – L. Muscolino, NBA 24/2, Roma 1968, 1636-1855; tłum. W. Szołdrski – W. Kania: św. Augustyn, *Homilie na Pierwszy list św. Jana*, w: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 381-502.

Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, CCL 36, ed. R. Willems, Turnholti 1954, , tłum. W. Szołdrski – W. Kania: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana*, PSP 15, z. 1, Warszawa 1977, z. 2. Warszawa 1997, 9-379.

Augustinus, *De patientia*, PL 40, 611-626.

Augustinus, *De sermone Domini in monte libri duo*, PL 34, 1229-1308.

Augustinus, *De Trinitate libri quindecim*, ed. A. Trapè – M.F. Sciacca, NBA 4, Roma 2003, tłum. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, POK 25, Poznań – Warszawa – Lublin 1962.

Augustinus, *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, PL 34, 547-824, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, PSP 46/1, Warszawa 1990.

Augustinus, *Sermones de Vetere Testamento* 1-50, CCL 41, ed. C. Lambot, Turnholti 1961.

Opracowania

Bianchi C. – Müller Ch., *Diabolus*, w: *Augustinus-Lexicon*, hrsg. C. Mayer – A.E.J. Grotte, vol. 2, Basel 1996-2002, 382-396.

Bochet I., *Cuore*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 524-534.

Bolis G., *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*, Roma 2004.

Brugarolas M., *Księga Hioba według Grzegorza z Nyssy*, tłum. A. Machowski, BPTh 6 (2013) 149-165.
Cipriani N., *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009.
Clark M.T., *Mondo*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 964-967.
Djuth M., *Volontà*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 1460-1466.
Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.
Eckmann A., *Symbol apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999.
Fleteren F. van, *Demoni*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 539-541.
Fleteren F. van, *Diavolo*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 554-555.
Häring H., *Malum*, w: *Augustinus-Lexicon*, hrsg. C. Mayer – A.E.J. Grotte, vol. 3, Basel 2004-2010, 1111-1121.
I conflitti religiosi nella scena pubblica, t. 1: *Agostino a confronto con manichei e donatisti*, ed. L. Alici, Roma 2015.
Isetta S., *Libro XI del „De civitate Dei"*, w: *Lettura del „De civitate Dei" libri XI-XVI*, Roma 2009 = SEA 115 (2009) 7-54.
Jaśkiewicz S., *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.
Jóźwiak M., *„Komentarz do historii Hioba" Filipa Prezbitera a epistoma tego dzieła. Przyczynek do badań porównawczych nad tymi tekstami*, VoxP 34 (2014) t. 62, 185-195.
Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007.
Meer F. van der, *Augustinus der Seelsorgen*. *Leben und Wirken eines Kirchenväters*, Köhln 1951.
Mura G., *Introduzione*, w: Sant'Agostino, *Opere esegetiche*, ed. G. Mura – V. Tarulli, NBA 10/3, Roma 1999, 27-36.
Nieścior L., *Cierpienie sprawiedliwego w Komentarzu do Księgi Hioba św. Jana Chryzostoma*, WPT 16 (2008) nr 1, 211-230.
Paczkowski M.C., *Reinterpretacja postaci Hioba w starożytnym monastycyzmie chrześcijańskim*, BPTh 6 (2013) 179-203.
Pagliacci D., *Male e peccato: „De civitate Dei" XVI. Riflessi antropologici*, w: *Il mistero del male e la libertá possibile (III): Lettuta del „De civitate Dei" di Agostino*, ed. L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti, Roma 1996 = SEA 54 (1996) 191-206.
Pieretti A., *Agostino e l'origine del male*, w: *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, t. 1: *Agostino a confronto con manichei e donatisti*, ed. L. Alici, Roma 2015, 57-82.
Pierini A., *Agostino e l'impegno nella lotta contro il male*, w: *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, t. 1: *Agostino a confronto con manichei e donatisti*, ed. L. Alici, Roma 2015, 83-104.
Roesli J.M., *Iob*, w: *Augustinus-Lexicon*, hrsg. C. Mayer – A.E.J. Grotte, vol. 3, Basel 2004-2010, 684.
Silva M.F di, *Agostino e il problema del negativo pluralità e unità delll'identità di male e nulla*, w: *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, t. 1: *Agostino a confronto con manichei e donatisti*, ed. L. Alici, Roma 2015, 105-118.
Špidlik T. – Gargano I. – Grossi V., *Historia duchowości*, t. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004.
Steinhauser K.B., *Adnotationes in Job*, w: *Agostino Dizionario Enciclopedico*, ed. A. Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007, 114-115.

Terka M., *„Corpus diaboli", czyli duchowe podłoże prześladowań Kościoła w świetle „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, w: *Być w sercu Kościoła. Księga jubileuszowa z okazji 25 lecia pracy naukowej ks. dr. hab. Mariana Dudy*, red. S. Jasionek, Częstochowa 2014, 343-357.

Terka M., *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, w: *Być człowiekiem. Interdyscyplinarny namysł nad fenomenem sumienia*, red. R. Ceglarek – M. Sztaba, Częstochowa 2015, 159-194.

Terka M., *Źli chrześcijanie w Kościele w świetle nauczania św. Augustyna*, VoxP 33 (2013) t. 60, 417-448.

Zagórski D., *Commendavit nobis Dominus oves suas. Pasterska troska o wiernych w świetle „Sermones" św. Augustyna*, Toruń – Pelplin 2013.

Pomoce

Agostino Dizionario Enciclopedico, ed. A Fitzgerald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretti, Roma 2007.

Augustinus-Lexicon, hrsg. C. Mayer et al., hrsg. K.H. Chelius – A.E.J. Grote, vol. 1/1-2: A-Ani, Basel – Stuttgart 1986; 1/3: An-Asi, Basel – Stuttgart 1988; 1/4: As-Be, Basel – Stuttgart 1990; 1/5-6: Be-Ciu, Basel – Stuttgart 1992; 1/7-8: Ciu-Con, Basel – Stuttgart 1994; vol. 2/1-2: Cor-De, Basel – Stuttgart 1996; 2-3-4: De-Do, Basel – Stuttgart 1999; 2/5-6: Do-Ep, Basel – Stuttgart 2001; 2/7-8: Ep-Fi, Basel – Stuttgart 2002; vol. 3/1-2: Fi-Hie, Basel – Stuttgart 2004; 3/3-4: Hie-Inst, Basel – Stuttgart 2006.

Słownik łacińsko-polski, t. 1-5, red. M. Plezia, Warszawa 1998.

The Oxford Guide to the historical Reception of Augustine, ed. K. Pollmann, vol. 1, Oxford 2013.

Ks. Adam TONDERA*

ORYGINALNOŚĆ HIEROKLESOWEGO PORÓWNANIA APOLONIUSZA Z TIANY Z CHRYSTUSEM

Zaraz na początku tzw. „wielkiego prześladowania" wyznawców Chrystusa, a więc w 303 r., Sossianus Hierokles opublikował antychrześcijański traktat pt. *Przyjaciel prawdy* (Φιλαλήθης λόγος), mający stanowić propagandowe usprawiedliwienie dla represji wobec chrześcijan, które sam autor podejmował jako namiestnik Bitynii i zarazem doradca cesarski. Dzieło tego wysokiego urzędnika cesarza Dioklecjana nie zachowało się do naszych czasów; nie znamy zatem dokładnie ani jego układu, ani rozmiarów. O jego treści zaś dowiadujemy się z pism Laktancjusza i Euzebiusza z Cezarei, którzy z pozycji chrześcijańskiej przeprowadzili ostrą polemikę z wywodami Hieroklesa, prezentując zarazem jego argumentację i cytując niektóre fragmenty jego traktatu[1]. Autor *Przyjaciela prawdy* kontynuował w swoim piśmie wrogą chrześcijaństwu tradycję filozoficzną, a także uciekał się do argumentów i oskarżeń z wcześniejszej polemiki antychrześcijańskiej.

1. Świadectwo Euzebiusza z Cezarei. Był jednak pewien aspekt zupełnie oryginalny w jego argumentacji, na który zwraca uwagę Euzebiusz stwierdzając, że Hierokles „jako jedyny wśród tych, którzy kiedykolwiek wystąpili przeciwko nam na piśmie, dokonał niedawno specjalnego zestawienia i porównania tegoż męża [Apoloniusza z Tiany] z naszym Zbawicielem"[2]. To właśnie owo porównanie Apoloniusza z Chrystusem, które przeprowadził Hierokles, wydało się Euzebiuszowi z Cezarei czymś zupełnie nowym

* Ks. dr Adam Tondera – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego; e-mail: atondera@poczta.onet.pl.

[1] Na temat kariery Hieroklesa i treści *Przyjaciela prawdy* zob. A. Tondera, *„Przyjaciel prawdy" Sossianusa Hieroklesa*, SSHT 46 (2013) fasc. 2, 303-316; W. Speyer, *Hierokles I (Sossianus Hierocles)*, RACh XV 103-109; M. Forrat, *Introduction*, w: SCh 333, Paris 1986, 11-20, 44-46; T.D. Barnes, *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the „Great Persecution"*, „Harvard Studies in Classical Philology" 80 (1976) 239-252; M. Dzielska, *Apolloniusz z Tiany. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983, 115-117.

[2] Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 1, éd. É. des Places, SCh 333, 100: „μόνῳ παρὰ τοὺς πώποτε καθ᾽ ἡμῶν γεγραφότας ἐξαίρετος νῦν τούτῳ [Ἱεροκλεῖ] γέγονεν ἡ τοῦδε [Ἀπολλονίου] πρὸς τὸν ἡμέτερον σωτῆρα παράθεσίς τε καὶ σύγκρισις", tłum. własne.

w dotychczasowych atakach na chrześcijaństwo i dlatego domagało się specjalnej odpowiedzi polemicznej z jego strony[3].

Wydaje się, że cesarski namiestnik Bitynii miał świadomość kryzysu tradycyjnej filozofii i religii grecko-rzymskiej, którą sam reprezentował, i zarazem rosnącego znaczenia chrześcijaństwa oraz jego Założyciela. Jako przedstawiciel i obrońca świata pogańskiego, a jednocześnie wróg nowej religii, pragnął zatem w celach propagandowych wyeksponować w swoim dziele jakąś wyróżniającą się wśród pogan osobistość, aby w ten sposób przeciwstawić się fascynacji postacią Jezusa Chrystusa oraz przekazom o jego niezwykłych czynach i nauczaniu.

Przedstawione powyżej przypuszczenia znajdują potwierdzenie w relacji Euzebiusza, według której Hierokles najpierw wymienił ze starożytnej historii Aristeasa z Prokonnesos i Pitagorasa jako przykłady ludzi odznaczających się nadzwyczajnymi cnotami (ἐνάρετοι ἄνδρες)[4]. Autor *Przyjaciela prawdy* nawiązał w ten sposób do argumentu historycznego, który ponad wiek wcześniej zastosował inny przeciwnik chrześcijaństwa, Celsus, w swoim *Prawdziwym słowie* (Ἀληθὴς λόγος). Według Celsusa nie można nadawać atrybutów boskości Jezusowi, ponieważ nie stanowił on nawet jakiegoś szczególnego przypadku wśród wyjątkowych postaci z dziejów greckiej religii i jako cudotwórca należał co najwyżej do całego szeregu ludzi obdarzonych charyzmatycznymi zdolnościami. W tym kontekście autor *Prawdziwego słowa* wymieniał między innymi właśnie postaci Aristeasa i Pitagorasa[5].

Jednakże, jak relacjonuje dalej Euzebiusz, Hierokles uznał przykłady tych ludzi z historii za zbyt archaiczne, aby je zestawiać z Jezusem, i dlatego do swojego porównania wprowadził współczesną Chrystusowi postać Apoloniusza, a w jej prezentacji oparł się głównie na *Żywocie Apoloniusza z Tiany* (Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον)[6].

Dzieło to, zaliczane obecnie do gatunku romansu antycznego odpowiadającego dzisiejszej powieści, zostało napisane prawie sto lat wcześniej (ok. 220) przez Flawiusza Filostrata, wybitnego przedstawiciela kulturowego prądu „drugiej sofistyki". Tytułowy bohater, wędrowny mędrzec i zwolennik pitagoreizmu z I w. po Chr., został ukazany tutaj jako „boski mąż" (θεῖος ἀνήρ) – ulubieniec bogów przewyższający mądrością innych filozofów, wielki asceta i cudotwórca, strażnik moralności i tradycyjnej religii grecko-rzymskiej, który dokonywał wielu wspaniałych dzieł, podróżował po całym ówczesnym

[3] Por. tamże, SCh 333, 98-100.

[4] Tamże 2, SCh 333, 100-102. Aristeas z Prokonnesos, osnuty legendą sługa boga Apollona i poeta epicki z VII lub VI w. przed Chr., po śmierci miał się pojawiać i znikać w różnym czasie i w różnych miejscach; por. *Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990, 88; P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, red. wyd. pol. J. Łanowski, tłum. M. Bronarska – B. Górska – A. Nikliborc – J. Sachse – O. Szarska, Wrocław 1997[3], 42.

[5] Por. Origenes, *Contra Celsum* I 16; 32; II 55; III 3; 26; IV 97; V 41.

[6] Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 2, SCh 333, 102-104. Zob. Speyer, *Hierokles*, s. 106; Forrat, *Introduction*, s. 44-46; Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 72.

cywilizowanym świecie, spotykał się z największymi władcami i najznakomitszymi mędrcami swojej epoki, a po licznych perypetiach odszedł z tego świata, wstępując prosto do nieba[7].

Z tak barwnie przedstawionej w romansie Filostrata postaci mędrca z Tiany Hierokles chciał uczynić przeciwwagę dla rosnącej popularności Chrystusa i jego zwolenników. Przeciwstawiając sobie te znaczące osobistości świata pogańskiego i chrześcijańskiego, skoncentrował się przede wszystkim na ich działalności taumaturgicznej, a celem konfrontacji Apoloniusza z Chrystusem było ukazanie, że ten pierwszy dokonał podobnych albo nawet większych rzeczy, chociaż wcale nie uważał się za boga[8]. Zamiary Hieroklesa odniosły w pewnym sensie spodziewany przez niego skutek, ponieważ jego traktat stał się przyczyną znacznego ożywienia zainteresowań postacią Apoloniusza[9].

W tym kontekście zastanawia zacytowane wyżej stwierdzenie Euzebiusza dotyczące oryginalności autora *Przyjaciela prawdy* w dokonanym przez niego porównaniu. Pojawia się mianowicie wątpliwość, czy Hierokles rzeczywiście był nowatorem w użyciu postaci Tianejczyka w polemice antychrześcijańskiej, skoro prawie wiek dzieli traktat namiestnika Bitynii od ukazania się *Żywotu Apoloniusza z Tiany*. Dzieło Filostrata, pełne narzucających się podobieństw czy wręcz świadomych aluzji do Ewangelii[10], mogło przecież stać się

[7] Najnowsze wydanie tekstu oryginalnego dzieła Filostrata: Philostratus, *The Live of Apollonius of Tyana*, ed. Ch.P. Jones, LCL 16-17, Cambridge (Mass.) – London 2005. Polskie tłumaczenia: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, tłum. I. Kania, przedm. M. Dzielska, Kraków 1997; Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, tłum., wstęp i kom. M. Szarmach, Toruń 2012^2. O Flawiuszu Filostracie i jego twórczości, oprócz wstępów do podanych wyżej pozycji, zob. też: R. Popowski, *Starożytny przewodnik po neapolitańskiej pinakotece*, w: Filostrat Starszy, *Obrazy*, tłum., wstęp i kom. R. Popowski, Warszawa 2004, 13-21; D. Del Corno, *Introduzione*, w: Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Biblioteca Adelphi 82, Milano 2004^4, 11-33; J.J. Flinterman, *Power, „Paideia" & Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' „Life of Apollonius"*, Amsterdam 1995, 5-28; G. Anderson, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, London 1986. Na temat obrazu Apoloniusza w dziele Filostrata zob. A. Tondera, *L'immagine del „santo" pagano nella figura di Apollonio di Tiana e la sua valutazione da parte cristiana*, SACh NS 13, Katowice 2012, 13-108.

[8] Por. Lanctantius, *Divinae institutiones* V 3, 7, éd. P. Monat, SCh 204, Paris 1973, 140-142: „Voluit ostendere Apollonium vel paria vel etiam maiora fecisse". Zob. tamże V 3, 8-10. 16, SCh 204, 142-144.

[9] Por. Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 10, 71-73, 117 i 140-141.

[10] Mimo tych wyraźnych podobieństw do ksiąg Nowego Testamentu nie ma jednak w dziele Filostrata żadnej wzmianki ani o Chrystusie, ani o chrześcijanach. Współczesne prace, które zajmują się analizą zależności i związków *Żywotu Apoloniusza z Tiany* z literaturą nowotestamentalną, opierają się głownie na metodzie badań historii form literackich (Formgeschichtliche Forschung), zob. np. F.Ch. Baur, *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum*, Leipzig 1876; D. Esser, *Formgeschichtliche Studien zur hellenistischen und zur frühchristlichen Literatur unter besonderer Berücksichtigung der vita Apollonii des Philostrat und der Evangelien*, Bonn 1969; G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 1, Leiden 1970; E. Koskenniemi, *Apol-*

wcześniej idealnym źródłem dla polemistów pogańskich, aby przeciwstawić Chrystusowi postać „boskiego męża", tak bardzo wychwalaną przez uczonego sofistę. Ponadto źródła historyczne potwierdzają, że w III w. istniał już kult Apoloniusza, któremu poświęcano świątynie i posągi w miastach z nim związanych[11]. Rodzi się zatem pytanie, czy mędrzec z Tiany nie był już wcześniej wysunięty jako godny przeciwnik Jezusa Chrystusa w toczących się sporach między poganami i chrześcijanami?

2. Teksty przypisywane Porfiriuszowi. Pojawienie się powyższej wątpliwości uzasadniają również nowożytne badania związane z twórczością Porfiriusza, słynnego przeciwnika chrześcijaństwa i przedstawiciela filozofii neoplatońskiej z 2. poł. III i początku IV w. Zdają się one właśnie wskazywać, że już przed Hieroklesem wykorzystywano osobę Apoloniusza w polemice antychrześcijańskiej. Interesująca nas kwestia dotyczy głównie dzieła Porfiriusza znanego pod tytułem *Przeciwko chrześcijanom* (Κατὰ Χριστιάνων), które nie zachowało się do naszych czasów, a obecnie próbuje się je zrekonstruować na podstawie różnych fragmentów, cytowanych w dziełach polemizujących

lonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion, Tübingen 1994; K. Berger, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, ANRW II 25/2, Berlin – New York 1984, 1031-1432 i 1831-1885; H.C. Kee, *Aretalogy and Gospel*, JBL 92 (1973) nr 3, 402-422; M.J. Lagrange, *Les Légendes pythagoriennes et l'Évangile*, RB 46 (1937) nr 1, 5-28; R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3, Stuttgart 1932; *Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, éd. F. Bovon i inni, Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 4, Genève 1981, 161-221. Chociaż pojawiły się opinie, że dzieło Filostrata jest jakimś rodzajem antyewangelii (por. Del Corno, *Introduzione*, s. 47 i nota 66 z dalszymi odnośnikami; S. Borzì, *L'accostamento fra Apollonio di Tiana e Cristo*, „Laós" 8 (2001) nr 1, 20 i nota 4; J.S. Phillimore, *Introduction*, w: Philostratus, *In Honour of Apollonius of Tyana*, transl. by J.S. Phillimore, t. 1, Oxford 1912, xv, nota 2; T. Zieliński, *Religia Cesarstwa Rzymskiego*, Toruń 2000, 305-306), współcześni badacze skłaniają się jednak ku wykluczeniu hipotezy, jakoby zamierzeniem autora było nakreślenie wizerunku pogańskiego „boskiego męża" w celu przeciwstawienia go Chrystusowi. Jednakże kwestia korzystania przez Filostrata z pism chrześcijańskich czy to kanonicznych, czy to apokryficznych w kompozycji *Żywotu Apoloniusza z Tiany* pozostaje do dziś otwarta.

[11] Ostatni władca dynastii Sewerów, Aleksander (cesarz 222-235), miał posiadać w swoim lararium, oprócz wizerunków ubóstwionych cesarzy i swoich przodków, także wizerunki pewnych *animae sanctiores*, a wśród nich Apoloniusza, Chrystusa, Abrahama i Orfeusza, por. *Historia Augusta*. *Alexander Severus* 29, 2 = Apollonius, *Testimonia* 28, ed. Ch.P. Jones, w: Philostratus, *Apollonius of Tyana*, t. 3: *Letters of Apollonius. Ancient Testimonia. Eusebius's Reply to Hierocles*, LCL 458, Cambridge (Mass.) – London 2006, 118; Del Corno, *Introduzione*, s. 35. Na temat kultu Apoloniusza w miastach z nim związanych i o tzw. *Epigramie z Adana*, zob. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius*, s. 19-36; Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 39-63; M. Forrat, *Notes complémentaires*, w: SCh 333, 215-219; S. Borzì, *Apollonio di Tiana: da „santo pagano" ad antagonista di Cristo*, „Laós" 5 (1998) nr 2, 87-91; Apollonius, *Testimonia* 41, LCL 458, 130-131; Ch.P. Jones, *An epigram of Apollonius of Tyana*, „Journal of Hellenic Studies" 100 (1980), 190-194; E.L. Bowie, *Apollonius of Tyana: Tradition and Reality*, ANRW II 16/2, Berlin – New York 1978, 1687-1688.

z nim autorów chrześcijańskich[12]. Okazuje się bowiem, że trzy fragmenty tradycyjnie przypisywane Porfiriuszowi[13] wymieniają imię Apoloniusza z Tiany.

Pierwszy fragment zachowany został w homilii Hieronima do jednego z *Psalmów*:

> „Powie ktoś: «Wszystko to uczynili z żądzy zysku». Tak właśnie twierdzi Porfiriusz: «Ludzie prości i biedni, którzy niczego nie mieli, za pomocą sztuk magicznych sprawiali jakieś cuda. Nie jest jednak czymś nadzwyczajnym dokonywanie cudów. Przecież magowie w Egipcie także uczynili cuda przeciwko Mojżeszowi. Czynili je również i Apoloniusz, i Apulejusz; a dokonali niezliczonych cudów»"[14].

W tym fragmencie Porfiriusz z pogardą odnosi się do cudotwórczej działalności uczniów Chrystusa (w szerszym kontekście komentarza Hieronima chodzi głównie o Piotra i Pawła), stwierdzając, że dokonali wprawdzie pewnych cudów, ale „za pomocą sztuk magicznych (*magicis artibus*)", a uprawianie magii wynikało z ich nieokrzesania i biedy oraz miało na celu osiągnięcie materialnej korzyści. Według pogańskiego autora dokonywanie cudów nie jest wcale czymś wyjątkowym (*Non est autem grande facere signa*), ponieważ tacy ludzie jak Apoloniusz i Apulejusz czynili ich bardzo wiele (*infinita signa fecerunt*). W wypowiedzi Porfiriusza podkreślony jest zatem aspekt taumaturgiczny działalności Apoloniusza; porównanie nie dotyczy jednak bezpośrednio osoby Chrystusa, ale odnosi się raczej do misji apostołów. Pochodzenie tego cytatu nie podlega dyskusji, ponieważ Hieronim wymienia imię Porfiriusza jako autora tych słów.

Kolejne istotne dla nas dwa fragmenty zamieszczone są w polemicznym dziele Makarego Magnezjanina (utożsamianego z biskupem Makarym

---

[12] O tych próbach zob. T.D. Barnes, *Porphyry „Against the Christians": Date and the Attribution of Fragments*, JTS 24 (1973) 424-430; A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Jewish and Christian Perspectives Series 3, Leiden – Boston – Köln 2000, 17-35; F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Poganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2007, 127-157.

[13] W badaniach nad dziełem *Przeciwko chrześcijanom* klasyczną pozycją jest praca A. von Harnacka (*Porphyrius „Gegen die Christen", 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 1, Berlin 1916), gdzie zostało zebranych 97 fragmentów przypisywanych Porfiriuszowi, a zachowanych w pismach późniejszych autorów. Harnack uważa tutaj antychrześcijańskie pismo Porfiriusza za największe i najbardziej uczone dzieło, jakie w starożytności zostało napisane przeciwko chrześcijaństwu. Zob. też ostatnie prace, które bazują na dziele Harnacka: Porfirio, *Discorsi contro i cristiani*, a cura di C. Mutti, Padova 1977; R.M. Berchman, *Porphyry Against the Christians*, Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition 1, Leiden – Boston 2005; Porfirio, *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice*, introd., trad., note e apparati di G. Muscolino, Milano 2009; Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, tłum., wstęp i kom. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006.

[14] Hieronymus, *Tractatus LIX in Psalmos* 81, 225-230, ed. G. Morin, CCL 78, Turnholti 1958, 89, tłum. własne = Porphyrius, *Contra Christianos* fragm. 4, ed. Harnack, s. 27-29.

z Magnezji) pod dosyć tajemniczym tytułem: *Odpowiedź na krytykę albo Jednorodzony do Hellenów* (Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας)[15]. Autor tej apologii chrześcijaństwa, napisanej około 400 r., wplótł je w fikcyjną dysputę między sobą samym i pewnym pogańskim adwersarzem na temat zasad wiary chrześcijańskiej. Ów wrogi chrześcijaństwu filozof miałby właśnie prezentować poglądy Porfiriusza, zawarte w jego dziele *Przeciwko chrześcijanom*[16].

W jednej z wypowiedzi pogańskiego rozmówcy wysoko ocenione są koncepcje filozoficzne Apoloniusza:

> „W innym miejscu znajduje się pewne wątpliwe powiedzenie Chrystusa: «Strzeżcie się, żeby was kto nie zwiódł. Wielu bowiem przyjdzie pod moim imieniem i będą mówić: ‘Ja jestem Mesjaszem’. I wielu w błąd wprowadzą». I oto upłynęło ponad trzysta lat i nikt taki się nie pojawił. Chyba że oczywiście mówicie o Apoloniuszu z Tiany, mężu ozdobionym wszelaką filozofią. Lecz nie ma nikogo innego. A wszak zapowiadał on pojawienie się nie jednego, lecz «powstanie» wielu”[17].

Wychwalając Apoloniusza, filozof pogański nadaje mu tutaj epitet „męża ozdobionego wszelaką filozofią (ἀνὴρ φιλοσοφίᾳ πάσῃ κεκοσμημένος)”, nie zauważamy jednak bezpośredniego porównania między Apoloniuszem a Chrystusem, mimo że obydwaj są wymienieni. W tym epitecie i w całym

[15] Ostatnie wydanie krytyczne dzieła Makarego z obszernym wstępem i komentarzami: Macarios de Magnésie, *Le Monogénès*, Introd. générale, éd. critique, trad. et comm. par R. Goulet, t. 1-2, Paris 2003; na temat tego dzieła zob. też R. Waelkens, *L’économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l’„Apocriticos” de Macarios Magnès*, Recueil de Travaux d’Histoire et de Philologie 6, z. 4, Louvain 1974.

[16] Ponieważ w apologetycznym piśmie Makarego nie ma wyraźnego wskazania imienia autora cytowanych wypowiedzi, kwestia źródła tych fragmentów pozostaje wciąż sporna. Teza Harnacka o ich pochodzeniu wprost z dzieła Porfiriusza *Przeciwko chrześcijanom* została podważona przez S. Pezzellę (*Il problema del* Κατὰ Χριστιανῶν *di Porfirio*, „Eos” 52 (1962) 87-104) oraz przez T.D. Barnesa (*Porphyry „Against the Christians”*, s. 428-430). Pezzella twierdzi, że apologia Makarego zawiera raczej mały zbiór różnych polemik antychrześcijańskich, Barnes natomiast dopuszcza możliwość zamieszczenia w tej apologii argumentacji Porfiriusza, ale jedynie w sposób niebezpośredni, czyli od późniejszego autora bądź też autorów, którzy korzystali z dzieła *Przeciwko chrześcijanom*. Wraz z odrzuceniem twierdzeń Harnacka nie udowodniono jednak innych hipotez o wykorzystaniu w dziele Makarego wypowiedzi Hieroklesa, Jamblicha lub Juliana Apostaty; por. Waelkens, *L’économie*, s. 8-9; Speyer, *Hierokles*, s. 108; E. De Palma Digeser, *Porphyry, Julian or Hierocles? The Anonymous Hellene Makarios of Magnes’ Apokritikos*, JTS 53 (2002) 466-502; Berchman, *Porphyry Against the Christians*, s. 5, nota 26 oraz s. 120-121; P. Ashwin-Siejkowski, *Wstęp*, w: Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, s. 7-15.

[17] Macarius Magnes, *Apocriticus* IV 5, 2, ed. Goulet, t. 2, s. 246-247 = Porphyrius, *Contra Christianos* fragm. 60, ed. Harnack, s. 83, tłum. Ashwin-Siejkowski, s. 133. Harnack uważa wyrażenie „ponad trzysta lat” (τριακόσια ἢ καὶ περαιτέρω ἔτη) za niezbędną korektę Makarego, który miałby w ten sposób dostosować wypowiedź Porfiriusza do potrzeb prezentowanej dysputy i do swojego kontekstu historycznego. W rzeczywistości, jak przypuszcza Harnack, Porfiriusz musiałby napisać „ponad dwieście lat” (διακόσια ἢ καὶ περαιτέρω ἔτη). Ta hipoteza spotkała się jednak z wątpliwościami i sprzeciwem, por. Porfirio, *Contro i cristiani*, s. 322-323, nota 2 oraz s. 496-497, nota 291.

kontekście wypowiedzi można się jedynie dopatrywać jakiejś obrony Tianejczyka przed ewentualnymi oskarżeniami ze strony chrześcijan, na podstawie których miałby on być uważany za antychrysta[18]. Cytat ten, jak zresztą i poprzedni, stanowią raczej krótkie wzmianki o charakterze ogólnym i nie odnoszą się wprost do opowiadań zawartych w dziele Filostrata.

Szczególnie interesujący jest jednak następny fragment przypisywany Porfiriuszowi, który znajduje się w tym samym dziele Makarego:

> „Dlaczego Chrystus nie powiedział nic godnego człowieka mądrego i boskiego, kiedy został doprowadzony do arcykapłana i do namiestnika rzymskiego? Mógł przecież pouczyć swego sędziego, jak i obecnych tam ludzi, jak stać się lepszymi ludźmi. Dlaczego raczej pozwolił na biczowanie, oplucie i ukoronowanie cierniami? Dlaczego nie postąpił tak jak Apoloniusz, który odważnie odpowiedział cesarzowi Domicjanowi, następnie zniknął z pałacu, a wkrótce był widziany przez wielu w mieście Dikajarchia, teraz zwanym Puteoli? Nawet jeśli cierpienie Chrystusa miało miejsce zgodnie z Bożym planem, nawet jeśli miał On cierpieć karę – to przynajmniej mógłby przyjąć cierpienie z odwagą i wypowiedzieć do Piłata i sędziów słowa mocy i mądrości, zamiast dać zrobić z siebie pośmiewisko niczym uliczny prostak”[19].

Bezimienny filozof wrogi chrześcijaństwu potępia w tej wypowiedzi zachowanie Chrystusa podczas jego procesu. Jezus jest krytykowany za to, że pozwolił upokorzyć się wobec wszystkich i nie potrafił wypowiedzieć nawet jednego słowa „godnego mędrca i boskiego męża (ἄξιόν τι σοφοῦ καὶ θείου ἀνδρός)”, ażeby napomnieć i poprawić obecnych na rozprawie. Następnie ta uległa i milcząca postawa Chrystusa wobec sędziów zostaje zestawiona z zachowaniem Apoloniusza, który w czasie swojego procesu nie pozwolił się poniżyć Domicjanowi; po śmiałej odpowiedzi (μετὰ παρρησίας) udzielonej cesarzowi zniknął z sali rozpraw i tego samego dnia pojawił się w Dikajarchii. To zestawienie prowadzi przeciwnika chrześcijaństwa do wniosku, że Chrystus nie powinien był bezwolnie przyjmować swej męki bez wystąpienia wcześniej z odważną przemową, którą w słowach stanowczych i mądrych (σπουδαῖά τινα καὶ σοφά) mógł skierować do Piłata, swojego sędziego, zamiast pozwolić na publiczne znieważanie siebie.

W tym krótkim fragmencie można zauważyć zarówno porównanie Apoloniusza z Chrystusem, jak i wykorzystanie w tym celu jednego z wydarzeń opisanych przez Filostrata[20]. W porównaniu zachowań obu tych postaci podczas ich procesu akcent został położony nie tyle na cudowne zniknięcie Apoloniusza

---

[18] Por. Forrat, *Introduction*, s. 51; R. Goulet, *Appendice exégétique*, w: Macarios de Magnésie, *Le Monogénès*, t. 2, s. 409. Na temat wysokiej oceny poglądów filozoficznych Apoloniusza ze strony Porfiriusza zob. Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 99-102.

[19] Macarius Magnes, *Apocriticus* III 1, 1-2, ed. Goulet, t. 2, s. 72-73 = Porphyrius, *Contra Christianos* fragm. 60, ed. Harnack, s. 84-85, tłum. Ashwin-Siejkowski, s. 77-79.

[20] Por. Philostratus, *Vita Apollonii* VIII 5. 8 i 10, LCL 17, 318-323 i 382-387.

sprzed trybunału cesarskiego, ile raczej na jego heroiczną postawę, zgodną z greckim ideałem bohatera i filozofa, który w żadnych okolicznościach nie pozwala się upokorzyć, a sam jest zawsze gotów do pouczenia innych. Całkowicie odmiennie w tym kontekście wypada poniżony i milczący Chrystus, którego postawa wobec sędziów myślicielowi pogańskiemu wydaje się hańbiąca.

Na końcu swojej wypowiedzi ucieka się on jeszcze do inwektywy pod adresem Chrystusa, którego zachowanie porównuje do „jakiegoś prostaka z ulicy (ὡς εἷς τῶν ἐκ τριόδου χυδαίων)". Ma ona na celu dodatkowe podkreślenie sprzeczności, jaka ujawnia się – zdaniem antychrześcijańskiego rozmówcy – w scenie sądu nad Chrystusem: Jezus podawał się przecież za kogoś wielkiego, za Bożego Pomazańca, który poprzez przyjęcie cierpienia miał wypełnić plany Boże, tymczasem w momencie próby, pozwalając się poniżyć i ośmieszyć (ὑβρισθῆναι), okazał się właśnie kimś nieznaczącym, trywialnym, z pewnością nie herosem w rozumieniu greckim[21].

Od Laktancjusza wiemy, że ta sama scena procesu Apoloniusza przed Domicjanem znalazła się również w porównaniu Tianejczyka z Chrystusem, które przeprowadził Hierokles w *Przyjacielu prawdy*. Cudowne zniknięcie Apoloniusza sprzed trybunału, gdy cesarz zamierzał go ukarać, miało być tutaj przejawem wyższości męża z Tiany nad pojmanym i przybitym do krzyża Chrystusem. Przez przywołanie tego wydarzenia z dzieła Filostrata Hierokles zamierzał ponadto wykazać „pychę" (*insolentia*) Chrystusa, który ogłosił siebie bogiem, w zestawieniu ze skromniejszą postawą (*verecundior*) Apoloniusza, który nie przypisywał sobie takiego tytułu, chociaż dokonał większych rzeczy[22].

W obecnym stanie wiedzy pozostaje wciąż wątpliwe, czy autorem wypowiedzi z dwóch analizowanych fragmentów dzieła Makarego był rzeczywiście Porfiriusz[23]. Poddano także ponownie pod dyskusję tradycyjnie przyjmowaną datację jego antychrześcijańskiego pisma: być może zostało ono napisane nie ok. 270 r., jak wcześniej uważano, ale dopiero na początku IV wieku[24]. Jest zatem możliwe, że powstało równocześnie z traktatem Hieroklesa albo nawet po nim; w takim przypadku pierwszeństwo chronologiczne porównania Apoloniusza z Chrystusem, przeprowadzonego przez namiestnika Bitynii, nie podlegałoby dyskusji.

3. Topos porównania Apoloniusza z Chrystusem. Liczne wątpliwości w tym względzie skłaniają do przypuszczenia, że należy brać pod uwagę

---

[21] Por. Forrat, *Introduction*, s. 47-48 i 52; Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, s. 79, nota 5.

[22] Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 3, 9-10, SCh 204, 142. Zob. Tondera, *„Przyjaciel prawdy" Sossianusa Hieroklesa*, s. 312.

[23] Por. nota 16.

[24] Argumenty dla takiej datacji *Przeciwko chrześcijanom* prezentuje T.D. Barnes (*Porphyry „Against the Christians"*, s. 433-442), por. A. Meredith, *Porphyry and Julian Against the Christians*, ANRW II 23/2, Berlin – New York 1980, 1126; De Palma Digeser, *Porphyry, Julian or Hierocles?*, s. 478; Ashwin-Siejkowski, *Wstęp*, s. 16-20.

większą liczbę pism wrogich chrześcijaństwu niż ta, która nam jest obecnie znana. Taką hipotezę potwierdza informacja Laktancjusza o pewnym filozofie, który na początku „wielkiego prześladowania" publicznie przedstawiał w Nikomedii swoje antychrześcijańskie dzieło razem z Hieroklesem, a którego obecnie trudno zidentyfikować[25]. Również w traktacie Euzebiusza *Przeciwko Hieroklesowi* pojawia się wzmianka sugerująca, że poza Celsusem istnieli jeszcze inni polemiści pogańscy, którzy przed Hieroklesem mieli wystąpić przeciwko wierze chrześcijańskiej na piśmie[26]. Okres tetrarchii był widocznie bogatszy w tego rodzaju literaturę, niż wynikałoby to z ilości zachowanych źródeł[27].

Nie negując stwierdzenia Euzebiusza o nowatorstwie Hieroklesa, można ponadto wysunąć hipotezę, że w pismach polemicznych wcześniejszych od *Przyjaciela prawdy*, jak również w nurcie ludowym, mogła być już obecna tendencja do przeciwstawienia Chrystusowi Apoloniusza z Tiany. Ta tendencja nie nosiła jednak znamion systematycznych opracowań opartych na solidnie zbudowanych argumentach, na co zdają się wskazywać przedstawione fragmenty, za których autora uważa się Porfiriusza. Ponadto fakt wykorzystania tego samego motywu zarówno przez Hieroklesa, jak i w analizowanej wcześniej wypowiedzi przypisywanej Porfiriuszowi, zdaje się sugerować, że zestawianie Apoloniusza z Chrystusem, a zwłaszcza ich procesów, bohaterstwa i siły jednego oraz poniżenia i słabości drugiego, stanowiło pewien topos w polemice ze strony pogańskiej w 2. poł. III wieku[28].

Taka hipoteza znajduje potwierdzenie również w drobnej wskazówce o charakterze lingwistycznym pochodzącej z zacytowanego na początku tekstu Euzebiusza. Otóż pisząc o oryginalności dokonanego przez Hieroklesa „zestawienia i porównania (παράθεσίς τε καὶ σύγκρισις)" Apoloniusza z Chrystusem, chrześcijański autor używa przymiotnika odczasownikowego ἐξαίρετος, który w tym kontekście mógłby znaczyć: „wybrany", „wyselekcjonowany", „wyjątkowy", „nadzwyczajny", „specjalny"[29]. Wobec tego stwierdzenie Euzebiusza

[25] Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 2-11, SCh 204, 134-138. C. Moreschini (*Storia della filosofia patristica*, Letteratura cristiana antica 1, Brescia 2004, 253) przypuszcza, że tym anonimowym filozofem mógł być sam Porfiriusz, jednak T.D. Barnes (*Porphyry „Against the Christians"*, s. 437-439) odrzuca taką hipotezę.

[26] Por. Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem* 1, SCh 333, 98-100 (a zwłaszcza wyrażenie: „παρὰ τοὺς πώποτε καθ᾽ ἡμῶν γεγραφότας" z cytowanego wyżej stwierdzenia Euzebiusza – zob. nota 2).

[27] Por. Speyer, *Hierokles*, s. 108.

[28] Por. M. Szarmach, *Pismo Euzebiusza z Cezarei: „Contra Hieroclem"*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Historia 27, Nauki Humanistyczno-Społeczne 254 (1992) 128; Ashwin-Siejkowski, *Wstęp*, s. 16; Borzì, *L'accostamento*, s. 22-24; Forrat, *Introduction*, s. 49 i 53. Do tego motywu nawiązali później Hieronim (*Contra Joannem Hierosolymitanum* 34, PL 23, 387) i Pseudo-Ambroży (*De Trinitate* 29, PL 17, 540).

[29] Por. Abramowiczówna II 162, s.v. ἐξαίρετος; Liddell – Scott, s. 581, s.v. ἐξαίρετος, ον – „taken out", and so, 1. „picked out", „chosen", „choice", 2. „excepted", 3. „special", „singular", „remarkable".

o oryginalności porównania Hieroklesa nie neguje możliwości wcześniejszych prób zestawiania Apoloniusza z Chrystusem, a nawet wydaje się je zakładać.

Hierokles w tych wcześniejszych dążeniach mógł znaleźć gotowy materiał lub sam pomysł dla swojego porównania, opracować wszystko, wykorzystując do tego celu dzieło Filostrata, i potem przedstawić w systematycznym wykładzie. Oryginalności tej części jego traktatu należałoby więc szukać w solidnej argumentacji i systematycznym opracowaniu, które domagały się specjalnej odpowiedzi polemicznej ze strony chrześcijańskiej[30]. Zarówno Laktancjusz jak i Euzebiusz z Cezarei doskonale rozumieli, iż to dzieło wrogie chrześcijaństwu nie powinno pozostać bez ich reakcji, gdyż dzięki tak dopracowanej propagandzie Hieroklesa postać Apoloniusza mogła stać się groźnym konkurentem Chrystusa w istotnym momencie dla rozwoju wiary chrześcijańskiej.

ORIGINALITY OF HIEROCLES' COMPARISON BETWEEN APOLLONIUS OF TYANA AND CHRIST

(Summary)

Sossianus Hierocles, governor of Bithynia and adviser of the emperor Diocletian, at the beginning of the "great persecution" of the Christians published his propagandistic writing under the title *The Lover of Truth*, in which he drew a comparison between Apollonius of Tyana and Christ. In the apologetic treatise of Eusebius of Caesarea *Against Hierocles* we find a statement, that this comparison was something new in the hitherto existing attacks of the pagan intellectuals on Christianity and demanded a polemic response from the Christian part. Modern studies regarding the works of Porphyry, famous enemy of the Christians and exponent of the Neo-Platonic philosophy, seem to indicate that even before Hierocles the personage of Apollonius was used in the anti-Christian polemics and was confronted with Christ. The present article try to explain, what the originality of Hierocles' comparison, testified by Eusebius, consisted in.

Key words: comparison between Apollonius of Tyana and Christ, Sossianus Hierocles, *The Lover of Truth*, Porphyry, *Against the Christians*, Eusebius of Caesarea, *Against Hierocles*.

Słowa kluczowe: porównanie Apoloniusza z Tiany z Chrystusem, Sossianus Hierokles, *Przyjaciel prawdy*, Porfiriusz, *Przeciwko chrześcijanom*, Euzebiusz z Cezarei, *Przeciwko Hieroklesowi*.

[30] Por. Forrat, *Introduction*, s. 53; Dzielska, *Apolloniusz z Tiany*, s. 116; taż, *Przedmowa*, w: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, s. 27-28.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Apollonius Tyaneus, *Testimonia*, ed. Ch.P. Jones, w: Philostratus, *Apollonius of Tyana*, t. 3: *Letters of Apollonius. Ancient Testimonia. Eusebius's Reply to Hierocles*, LCL 458, Cambridge (Mass.) – London 2006, 86-143.

Eusebius Caesariensis, *Contra Hieroclem*, éd. É. des Places, SCh 333, Paris 1986.

Hieronymus, *Contra Joannem Hierosolymitanum*, PL 23, 355-398.

Hieronymus, *Tractatus LIX in Psalmos*, ed. G. Morin, CCL 78, Turnholti 1958, 3-352.

Lanctantius, *Divinae institutiones*, éd. P. Monat, SCh 204, Paris 1973.

Macarius Magnes, *Apocriticus*, éd. R. Goulet: Macarios de Magnésie, *Le Monogénès*, t. 1-2, Paris 2003.

Origenes, *Contra Celsum*, éd. M. Borret, SCh 132, 136, 147, 150, 227, Paris 1967-1976, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986[2].

Philostratus, *Vita Apollonii*, ed. Ch.P. Jones: Philostratus, *The Live of Apollonius of Tyana*, LCL 16-17, Cambridge (Mass.) – London 2005; tłum. I. Kania: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, Kraków 1997; tłum. M. Szarmach: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniosa z Tyany*, Toruń 2012[2].

Porphyrius, *Contra Christianos*, ed. A. von Harnack, *Porphyrius „Gegen die Christen", 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 1, Berlin 1916; ed. G. Muscolino: Porfirio, *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice*, Milano 2009; tłum. włoskie: Porfirio, *Discorsi contro i cristiani*, a cura di C. Mutti, Padova 1977; tłum. P. Ashwin-Siejkowski: Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, Kraków 2006.

Pseudo-Ambrosius, *De Trinitate*, PL 17, 509-546.

Opracowania

Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen, éd. F. Bovon i inni, Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 4, Genève 1981.

Anderson G., *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, London 1986.

Ashwin-Siejkowski P., *Wstęp*, w: Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, Kraków 2006.

Barnes T.D., *Porphyry „Against the Christians": Date and the Attribution of Fragments*, JTS 24 (1973) 424-442.

Barnes T.D., *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the „Great Persecution"*, „Harvard Studies in Classical Philology" 80 (1976) 239-252.

Baur F.Ch., *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum*, Leipzig 1876.

Berchman R.M., *Porphyry Against the Christians*, Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition 1, Leiden – Boston 2005.

Berger K., *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, ANRW II 25/2, Berlin – New York 1984.

Borzì S., *Apollonio di Tiana: da „santo pagano" ad antagonista di Cristo*, „Laós" 5 (1998) nr 2, 83-96.

Borzì S., *L'accostamento fra Apollonio di Tiana e Cristo*, „Laós" 8 (2001) nr 1, 19-24.

Bowie E.L., *Apollonius of Tyana: Tradition and Reality*, ANRW II 16/2, Berlin – New York 1978, 1652-1699.

De Palma Digeser E., *Porphyry, Julian or Hierocles? The Anonymous Hellene Makarios of Magnes' Apokritikos*, JTS 53 (2002) 466-502.
Del Corno D., *Introduzione*, w: Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Biblioteca Adelphi 82, Milano 2004[4], 10-57.
Dzielska M., *Apolloniusz z Tiany. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983.
Dzielska M., *Przedmowa*, w: Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, 5-40.
Esser D., *Formgeschichtliche Studien zur hellenistischen und zur frühchristlichen Literatur unter besonderer Berücksichtigung der vita Apollonii des Philostrat und der Evangelien*, Bonn 1969.
Flinterman J.J., *Power, „Paideia" & Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' „Life of Apollonius"*, Amsterdam 1995.
Forrat M., *Introduction*, w: SCh 333, Paris 1986, 9-80.
Forrat M., *Notes complémentaires*, w: SCh 333, Paris 1986, 215-224.
Grimal P., *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, red. wyd. pol. J. Łanowski, tłum. M. Bronarska – B. Górska – A. Nikliborc – J. Sachse – O. Szarska, Wrocław 1997[3].
Harnack A. von, *Porphyrius „Gegen die Christen", 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 1, Berlin 1916.
Jones Ch.P., *An epigram of Apollonius of Tyana*, „Journal of Hellenic Studies" 100 (1980) 190-194.
Kee H.C., *Aretalogy and Gospel*, JBL 92 (1973) nr 3, 402-422.
Kofsky A., *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Jewish and Christian Perspectives Series 3, Leiden – Boston – Köln 2000.
Koskenniemi E., *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion*, Tübingen 1994.
Lagrange M.J., *Les Légendes pythagoriennes et l'Évangile*, RB 46 (1937) nr 1, 5-28.
Meredith A., *Porphyry and Julian Against the Christians*, ANRW II 23/2, Berlin – New York 1980, 1119-1149.
Moreschini C., *Storia della filosofia patristica*, Letteratura cristiana antica 1, Brescia 2004.
Petzke G., *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 1, Leiden 1970.
Pezzella S., *Il problema del* Κατὰ Χριστιανῶν *di Porfirio*, „Eos" 52 (1962) 87-104.
Phillimore J.S., *Introduction*, w: Philostratus, *In Honour of Apollonius of Tyana*, transl. by J.S. Phillimore, t. 1, Oxford 1912, xi-cxxviii.
Popowski R., *Starożytny przewodnik po neapolitańskiej pinakotece*, w: Filostrat Starszy, *Obrazy*, tłum., wstęp i kom. R. Popowski, Warszawa 2004, 13-87.
Ruggiero F., *Szaleństwo chrześcijan. Poganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2007.
Słownik pisarzy antycznych, red. A. Świderkówna, Warszawa 1990.
Söder R., *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3, Stuttgart 1932.
Speyer W., *Hierokles I (Sossianus Hierocles)*, RACh XV 103-109.
Szarmach M., *Pismo Euzebiusza z Cezarei: „Contra Hieroclem"*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Historia 27, Nauki Humanistyczno-Społeczne 254 (1992) 127-134.
Tondera A., *L'immagine del „santo" pagano nella figura di Apollonio di Tiana e la sua valutazione da parte cristiana*, SACh NS 13, Katowice 2012.

Tondera A., *„Przyjaciel prawdy" Sossianusa Hieroklesa*, SSHT 46 (2013) fasc. 2, 303-316. Waelkens R., *L'économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l'„Apocriticos" de Macarios Magnès*, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie 6, z. 4, Louvain 1974.
Zieliński T., *Religia Cesarstwa Rzymskiego*, Toruń 2000.

Ks. Norbert WIDOK*

TROSKA O SPRAWY KOŚCIOŁA W KORESPONDENCJI OSTATNIEJ DEKADY ŻYCIA GRZEGORZA Z NAZJANZU

Wiedza o życiu Grzegorza z Nazjanzu (330-390) i różnych formach jego aktywności jest potomnym dosyć dobrze znana dzięki jego osobistemu świadectwu[1] w postaci autobiografii *De vita sua* oraz obszernej i wielowątkowej korespondencji, która zawiera 245 listów. Pisał je w drugiej części swego życia, a więc po przyjęciu prezbiteratu w wieku 30 lat, adresując je do różnych osób ze swego otoczenia. W 381 r., a więc gdy skończył pięćdziesiąt lat, powrócił w rodzinne strony, po krótkim pobycie w Konstantynopolu, gdzie przez dwa lata pełnił urząd biskupa, rozpoczynając tym samym ostatni etap swego życia, który trwał prawie 10 lat. Te lata były okresem wielu przemyśleń, napisania ogromnej ilości utworów poetyckich, a także czasem prowadzenia dosyć intensywnej korespondencji, gdyż zdołał skierować do różnych adresatów ok. 165 listów. Zatem dwie trzecie całej korespondencji Grzegorza pochodzi z ostatniej dekady jego życia[2]. Warto się więc pochylić nad tą spuścizną i przejrzeć ją pod kątem jego zaangażowania w sprawy kościelne, a więc w tym okresie swego życia, kiedy nie pełnił oficjalnej służby pasterskiej, a jedynie służył pomocą, trwając w stanie spoczynku.

Okazuje się bowiem, że Kapadocczyk znalazł dużo okazji, by interesować się wspólnotą chrześcijańską i troszczyć się o nią, na ile było mu to dostępne i możliwe. Wszakże był jej aktywnym członkiem, służąc z oddaniem, póki zdrowie pozwalało. Ostatnie lata przeżywał jednak w posępnym nastroju[3], nigdy

* Ks. prof. dr hab. Norbert Widok – profesor w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: nwidok@uni.opole.pl.

[1] Liczne wypowiedzi Grzegorza z Nazjanzu o sobie samym pozwoliły badaczom odtworzyć w miarę szczegółowo dzieje jego życia i spisać je w postaci biografii o charakterze naukowym lub popularnonaukowym. Oto kilka przykładów: E. Fleury, *Hellénisme et Christianisme: Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris 1930; P. Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Lyon 1943; J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965; F. Trisoglio, *Gregorio de Nazianzo il teologo*, Milano 1996; N. Widok, *Grzegorz z Nazjanzu*, Kraków 2006.

[2] Szereg informacji na temat jego korespondencji podaje P. Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, „Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon" 43 (1967) 5-25.

[3] Szerzej tę kwestię przedstawia N. Widok w artykule pt. *Refleksje o sobie samym w korespondencji starego Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 31 (2011) t. 56, 349-370.

jednak nie zapominając o wspólnotach kościelnych. Niniejszy artykuł zawiera zatem krótką charakterystykę jego zaangażowania w ich bieżące sprawy.

1. W trosce o pasterzy kościołów lokalnych. Grzegorz z Nazjanzu prezentował niezwykle wymagające stanowisko w postrzeganiu odpowiedzialności za losy poszczególnych wspólnot kościelnych, którymi zarządzali biskupi. Sam od siebie dużo wymagał i tego samego oczekiwał od innych. Potwierdzeniem takiej postawy jest powód rezygnacji z piastowania urzędu biskupa w Konstantynopolu, o czym szczerze wyznał swemu przyjacielowi Filagriuszowi, który był zaniepokojony decyzją Grzegorza:

> „Toteż wcale nie powierzchownie i lekkomyślnie, owszem bardzo starannie sprawę rozpatrzywszy, do takiej doszedłem decyzji. Znużyła mnie walka z zawiścią i świętymi biskupami, którzy rozrywają wzajemną zgodę i uważają sprawę wiary za coś ubocznego wobec osobistych waśni. Dlatego postanowiłem, jak to mówią, «okręt wycofać», nura dać w siebie samego, jak pono owa ryba – łodzik, gdy burzę poczuje – i z dala patrzeć, jak inni wzajem się biją, sam zaś przenieść się ku sprawom zaświatowym”[4].

Powyższe słowa to fragment dłuższej wypowiedzi Grzegorza zamieszczonej w tym liście, gdzie wyjaśnia przyjacielowi rezygnację z pełnionego obowiązku. Jest to jednocześnie najdłuższy tekst w jego korespondencji, w którym prezentuje swoje stanowisko odnośnie do swojej pozycji w stolicy i odejścia stamtąd. Ujawnia się w tych słowach jego subtelne podejście do spraw wiary, która nie może stać się przedmiotem kłótni i przepychanek w pozyskiwaniu godności kościelnych. Z takim zachowaniem niektórych pasterzy Grzegorz nie mógł się zgodzić, dlatego postanowił wycofać się i spędzić resztę życia w oddawaniu się kontemplacji[5]. Nie porzucił Kościoła jako swej wspólnoty, gdyż nadal w niej trwał, zostawił jedynie funkcję, która dla innych była przedmiotem zawiści. Oczekiwał bowiem innego podejścia biskupów do sytuacji, w której się znalazł. Obok problemu schizmy melecjańskiej (o niej więcej niżej) pojawił się wątek natury personalnej, tj. jego legalnego piastowania stanowiska patriarchy w Konstantynopolu. Taki zarzut wysunął legat papieski, Aschalos, który odwołał się do 15. kanonu Soboru Nicejskiego[6]. Tam postanowiono o nieważności sprawowania urzędu biskupiego po przejściu do innego miasta[7]. Podzielenie się biskupów na zwolenników i przeciwników tej opcji spowodowało rezygnację Grzegorza z pełnionego urzędu biskupa.

---

[4] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 87 [Do Filagriusza], PG 37, 161A, tłum. J. Stahr: Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 2005, 119.

[5] Bardzo krótko o swym odejściu Grzegorz poinformował także Alipiusza, zob. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 85 [Do Alipiusza], PG 37, 157B, POK 15, 116: „bo oto i sprawy moje z pomocą Bożą pomyślny kres wzięły dzięki mojej decyzji i łaskawości Najlepszego”.

[6] Por. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 234-235.

[7] Concilium Nicaenum (325) can. 15, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, opr. A. Baron – H. Pietras SJ, tłum. T. Wnętrzak, ŹMT 24 = DSP 1, Kraków 2001, 41: „Z powodu wielkiego

Nawiązując do tych osobistych wydarzeń, Kapadocczyk zaprezentował wręcz przeciwną postawę w liście do swego następcy na stolicy biskupiej, Nektariusza, w którym pisze:

> „Ale że u przyjaciół wszystko jest wspólne, przeto twoje powodzenie jakby swoje odczuwam i zdaję się uczestniczyć w twojej sławie i wszelkiej pomyślności. Ale i ty – jak słuszna – dziel twoje troski i kłopoty tutejsze z twoim oddalonym przyjacielem. […], ale i mozoły ze swej strony z przyjacielem podejmuj, byś ze wszech miar był sprawiedliwy, sprawiedliwie i słusznie zażywając przyjaźni i przyjaciół”[8].

Całkiem inny wybrzmiewa z tych słów ton duchowej struny autora listu. Nade wszystko jest to ton życzliwości wobec współbrata, który po nim objął stanowisko biskupa stolicy. Pragnie dla niego powodzenia w działalności pasterskiej, gdyż – jak pisze – „wszystko jest wspólne”. W tym sformułowaniu zawiera się głęboka idea eklezjalna, ponieważ wspólny jest Kościół, w którym trwa zarówno Nektariusz, jak i Grzegorz. Powodzenia jednego są jednocześnie powodzeniami drugiego – jako członka tej samej wspólnoty. Dlatego Kapadocczyk życzy Nektariuszowi sławy i pomyślności, by także on sam mógł w tych osiągnięciach uczestniczyć. W powyższym tekście Kapadocczyk kilkakrotnie odwołuje się do przyjaźni, siebie nazywając przyjacielem. Takie wyznanie ma wspomóc duchowo Nektariusza, zwłaszcza że Grzegorz oferuje mu swą pomoc w postaci otwartości swego serca i umysłu na jego troski, kłopoty i mozoły. Bez wątpienia taka postawa Grzegorza świadczy o zatroskaniu o Kościół lokalny, a szczególnie o najważniejszego pasterza – biskupa urzędującego w stolicy.

W równie podobnym tonie napisał Grzegorz kolejny list do Nektariusza, w którym chwali swoją sytuację, pełną spokoju i milczenia, prosi o opiekę nad przyjacielem, a ponadto odnosi się do zajmowanego przez adresata stanowiska, dodając:

> „A Bóg niechaj tym urzędem pasterskim, którym cię zaszczycił, wraz z tobą zawiaduje i wywyższy go ponad wszelką napaść”[9].

Również w tych słowach dostrzega się eklezjalne myślenie Grzegorza. Ma tu bowiem miejsce odniesienie do Boga, który powierzył Nektariuszowi urząd pasterski i nim się opiekuje. Autor listu ufa, że ten urząd będzie bezpieczny

---

zamieszania i rozruchów, które miały miejsce, postanawia się bezwarunkowo skończyć ze zwyczajem, który wbrew kanonowi ustalił się w niektórych stronach, to znaczy zakazuje się biskupom, prezbiterom i diakonom przechodzić z jednego miasta do drugiego. Gdyby ktoś się na to odważył po tym postanowieniu świętego i wielkiego soboru i postąpił według tego zwyczaju, przejście zostanie uznane za nieważne i będzie zmuszony powrócić do kościoła, dla którego został wyświęcony na biskupa, prezbitera lub diakona”.

[8] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 88 [Do Nektariusza, arcybiskupa Konstantynopola], PG 37, 162C, POK 15, 120.

[9] Tenże, *Epistula* 91 [Do Nektariusza, arcybiskupa Konstantynopola], PG 37, 165B, POK 15, 122.

od jakichkolwiek napaści, ponieważ jest w Bożych rękach. Swe zatroskanie o losy lokalnej wspólnoty w Konstantynopolu są obecne także w liście adresowanym do Leontiusza, przyjaciela przebywającego w stolicy, którego wypytuje: „U was zaś jak stoją sprawy Boże? Niechby te były w porządku; na wszystko inne, jakkolwiek będzie, machniemy ręką”[10]. Ta wypowiedź wyraźnie obrazuje podejście Grzegorza do bieżącej sytuacji: najważniejsze są sprawy Boże, pozostałe są nieistotne. Autor tych słów nawet z osobą świecką porusza problemy życia kościelnego, dając swe świadectwo przywiązania do spraw, którymi niedawno się zajmował i które nie przestały być mu obojętne.

Stan swej duszy po odejściu z Konstantynopola Kapadocczyk przedstawił także Hypatiuszowi, byłemu konsulowi i prefektowi miasta. Ze smutkiem stwierdza:

> „potem ugiąłem się przed zawiścią i zawróciłem do siebie samego, odstąpiwszy innym władzę nad Kościołem i że się tak wyrażę, wspaniałą widownię, z winy tych, którzy lekkomyślnie igrają z tym, z czym igrać nie wolno”[11].

W lapidarnym ujęciu Grzegorz zarysował adresatowi swoją sytuację zaistniałą na krótko przed odejściem z urzędu biskupiego. Nawiązuje w tych słowach do negatywnych zachowań współbraci, których cechowała zawiść i lekkomyślność w sprawach ważnych. Z tych też względów – jak pisze – ugiął się i odstąpił przewodzenie Kościołowi konstantynopolitańskiemu komuś innemu. Słowa te zdradzają żal, że taka sytuacja miała miejsce, zwłaszcza że Grzegorz z radością pełnił funkcję biskupa stolicy, skoro była to dla niego „wspaniała widownia”.

Listy, z których pochodzą powyższe cytaty, zostały napisane przez Nazjanzeńczyka w pierwszych miesiącach następujących po jego decyzji o opuszczeniu stolicy i udaniu się w rodzinne strony. Pobrzmiewa w nich ton rozgoryczenia z powodu negatywnych doznań w relacjach ze współbraćmi biskupami w sytuacjach, kiedy kwestie dotyczyły wiary, Kościoła i jego spraw. Jedynym dla niego sposobem wyjścia – jak uważał – z tego beznadziejnego położenia była rezygnacja z pełnionej funkcji.

Kiedy Grzegorzowi minęły chwile tęsknoty za Konstantynopolem i rozżalenia z powodu tamtejszych nieporozumień, zaczął więcej przyglądać się lokalnej wspólnocie kościelnej, zwłaszcza tej w Nazjanzie. Kierując list do Helladiusza, jednego z biskupów w prowincji, Kapadocczyk wyraża pragnienie, aby adresat wpłynął na obsadzenie biskupstwa w Nazjanzie. Oto jego rozumowanie:

> „Tobie zaś niech dane będzie często wespół z Kościołem w pogodzie życia świętować. A jeślibyście mi dali i starość moją pięknie zamknąć, użyczając

[10] Tenże, *Epistula* 95 [Do Leontiusza], PG 37, 169A, POK 15, 125.
[11] Tenże, *Epistula* 96 [Do Hypatiusza], PG 37, 169B, POK 15, 126.

temu Kościołowi biskupa, którego Duch Święty naznaczy, spełnilibyście dobry uczynek i, że się tak wyrażę, ojcowskiego godny błogosławieństwa”[12].

Końcowy fragment listu ma wyraźnie charakter eklezjalny, ponieważ odnosi się do zasadniczego wydarzenia, jakie co pewien czas dokonuje się w Kościele, a mianowicie wyboru biskupa dla danej wspólnoty. W tym przypadku Grzegorz ma na uwadze swą rodzinną miejscowość – Nazjanz, gdzie wierni oczekują nowego biskupa. Swą sugestię, zawierającą pewną dozę lokalnego patriotyzmu, opatruje elementem radości, życząc adresatowi pomyślnego życia w służbie Kościołowi, a sobie umilenia starości poprzez spełnienie dobrego uczynku w postaci wyznaczenia biskupa. Należy jednak zaznaczyć, że dla Kapadocczyka to nie ludzka sprawa, ale boskiego pochodzenia, gdyż pragnie, by był to biskup, którego Duch Święty naznaczy i wówczas obdarzy go ojcowskim błogosławieństwem. Z tych słów płynie dojrzałość i odpowiedzialność Grzegorza dla podejmowanych kościelnych decyzji, w przeciwieństwie do tego, co przeżywał w Konstantynopolu.

Jeszcze bardziej lokalny charakter ma prośba Grzegorza skierowana do Teodora, biskupa Tyany:

„winieneś też i świętym męczennikom pokłon w rocznicę, którą w twoim Arjanzie obchodzimy 22 dnia naszego miesiąca Datuzy. Przy tym niemało spraw kościelnych wymaga wspólnego rozpatrzenia”[13].

Grzegorz zaprasza zatem biskupa niedalekiej Tyany, by zechciał wziąć udział w kościelnej uroczystości ku czci świętych męczenników w swojej rodzinnej miejscowości Arianzos. Tam właśnie mieściła się kaplica męczenników. Przy okazji pojawiła się w liście równie ważna informacja, odnosząca się do rozważenia i przedyskutowania wielu kwestii natury kościelnej, a więc dotyczących bieżących wydarzeń tamtejszej wspólnoty. Grzegorz wręcz przynagla adresata do przybycia, by wspólnie te kwestie rozpatrzeć. Również to listowne zaproszenie świadczy o otwartości Grzegorza na Kościół.

Niepokój Grzegorza pojawił się podczas jego pobytu na kurorcie w Ksanksarydzie, gdy został wybrany biskup spośród apolinarystów, co autor listu tak skomentował:

„ośmielili się ci źli i na zły koniec skazani ludzie biskupów, złożonych z godności przez cały synod Wschodu i Zachodu, wezwać czy też ich przejazd wykorzystać – nie mogę tego dokładnie powiedzieć – i ze zlekceważeniem wszystkich cesarskich konstytucji i waszych zarządzeń nadać godność biskupa któremuś ze swoich bezbożnych i oszukańczych członków. […] Jeśli zaś to sprawa poważna i nawet najostrożniejsi cesarze podobnych nie cierpieli

[12] Tenże, *Epistula* 120 [Do Helladiusza], PG 37, 215A, POK 15, 162.
[13] Tenże, *Epistula* 122 [Do Teodora], PG 37, 217A, POK 15, 164.

– racz przeciw temu, co się stało, wystąpić, choć łagodniej, niż to zuchwalstwo zasługuje”[14].

Wypowiedź Grzegorza zabarwiona jest silną emocją, graniczącą nawet z wybuchem złości z powodu zaistniałego faktu, czyli wyboru apolinarysty na biskupa. Kapadocczyk, będący wierny ortodoksji nicejskiej, zabiegający o czystość nauczania o Trójcy Świętej i Jezusie Chrystusie, nie zgadzał się, by w szeregi chrześcijan przedostawała się błędna nauka[15]. Mimo że autor listu nie posiada już bezpośredniego wpływu na bieżące dzieje ówczesnego Kościoła, to pragnie poprzez namiestnika Kapadocji wywrzeć wpływ na zmianę zaistniałej sytuacji. Grzegorz powołuje się bowiem na prawne rozporządzenia, przypominając adresatowi decyzje synodów i cesarskie konstytucje, i zakłada, że uda mu się przeciwstawić temu – jak pisze – zuchwalstwu.

Owe prawne rozporządzenia zostały ustalone na dwóch synodach obradujących w tym samym roku, tj. 382, do których odniósł się lapidarnie Grzegorz w swoim liście, pisząc o „synodzie Wschodu i Zachodu”. Otóż synod w Konstantynopolu w *Liście synodu Konstantynopolitańskiego do papieża Damazego i biskupów Zachodu*, zaznacza:

„Tak samo wyraźnie potępili nowinki Apolinarego, mówiąc: «Zachowujemy nieugięcie naukę o wcieleniu Pańskim, nie przyjmując koncepcji ciała pozbawionego duszy czy rozumu albo doskonałości»”[16].

Natomiast synod w Rzymie w *Wyjaśnieniu wiary* dosyć obszernie przedstawił tzw. „włodarstwo Chrystusa”, wyjaśniając wielorako, kim On jest, i przeciwstawiając się tym samym tezom apolinarystów[17].

Prawdopodobnie ów biskup apolinarysta został wybrany na siedzibę biskupią w Nazjanzie. Może o tym świadczyć list skierowany do Bosporiusza, biskupa Kolonii, w którym Grzegorz oznajmia o swej gotowości przejęcia Kościoła nazjańskiego. Jego słowa są zdecydowane:

„Twoją zaś pobożność zawiadamiam: daję za wygraną i bez wahania, da Bóg, podejmę wedle sił troskę o Kościół – o to przecież walczycie – zwłaszcza że chwila nagli wobec spodziewanego najazdu wrogów, jak sam piszesz. Poświęcę to podłe ciało Bogu, póki go starczy i póki sił, żebym ani ja nie czuł

[14] Tenże, *Epistula* 125 [Do Olimpiusza], PG 37, 219A, POK 15, 166-167.

[15] O jej założeniach i dziejach zob. m.in.: E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969; A. Tulier, *Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologoques du IV^e siècle*, StPatr 13 (1973) 295-305; E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea und die origenische Tradition*, ZNW 76 (1985) 422-283.

[16] *Epistula synodi constantinopolitani ad papam Damasum et episcopos Occidentales* 19, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras SJ, tłum. A. Caba, ŹMT 52 = SCL 4, Kraków 2010, 28-28*.

[17] Por. *Concilium urbis Romae sub Damaso Papa de explanatione fidei*, SCL 4, 29-30*.

na sercu ciężaru, […] a widzę Kościół w zaniedbaniu i gorszę wielu rzekomą obojętnością dla Kościoła”[18].

Tym oświadczeniem skierowanym do współbrata w biskupstwie Grzegorz decyduje się podjąć obowiązki duszpasterskie w swoim rodzinnym mieście. Swą decyzję opatrzył jasnym komentarzem ujawniającym jego duchowe i psychiczne nastawienie. Oznajmia bowiem, że troskę o Kościół podejmie „bez wahania”, „wedle sił” oraz „póki starczy sił”. Te stwierdzenia ukazują postawę Kapadocczyka wobec bieżącej chwili, zwłaszcza że spodziewany jest najazd wrogów. Z pewnością miał na uwadze apolinarystów, którzy w tym czasie objęli swą aktywnością wiele ważnych miejscowości. „Kościół w zaniedbaniu” – jak pisze – jest szczególnym wezwaniem do podjęcia trudu mimo niewielu już sił. Takim podejściem do ówczesnej rzeczywistości Grzegorz dał wspaniały przykład przywiązania do wspólnoty kościelnej, z której wyrósł i dla której się poświęcił.

Tę samą treść przedstawił Teodorowi, który z pewnością jest też biskupem któregoś miasta w Kapadocji. Niektóre sformułowania tego listu uzupełniają powyższą relację:

„Daję ci jeno znać o tym, co mi się widzi po naradzie z Bogiem. Nie usunąłem się od Kościoła w Nazjanzie ani jakobym Bogiem pogardzał albo z góry patrzał na małą owczarnię – nie zna takich uczuć dusza filozofa – lecz po pierwsze dlatego, że nie jestem związany żadnym takiem przydzieleniem, po drugie, że złamany jestem chorobą i nie czuję się na siłach do takich trosk. Skoro jednak nękaliście mnie, wyrzucając usunięcie się, i ja sam nie mogłem dłużej znosić krzyków ze wszech stron, a czasy są ciężkie, zapowiadające najście wrogów ku szkodzie całej społeczności kościelnej […]. Oddaję to podłe ciało Kościołowi, póki sił”[19].

Kolejny adresat dowiaduje się o duchowej sytuacji Grzegorza, która jawi się w słowach jego listu jako splot dawnych przeżyć związanych z wyjazdem z Konstantynopola z aktualnymi postanowieniami, odnoszącymi się do zarządzania wspólnotą kościelną w Nazjanzie. Swe zamiary Grzegorz powziął „po naradzie z Bogiem”, przyjmując, że nie należy wystrzegać się pasterskich obowiązków. Autor listu pragnie udowodnić adresatowi, że mimo choroby i braku sił zdecydował się na oddanie siebie Kościołowi. Dodatkową motywacją dla niego jest ponadto rychłe nadejście wrogów mogących wyrządzić szkodę społeczności kościelnej, o czym już wspomniał w poprzednim liście. Kapadocczyk doszedł do wniosku, że przestały być dla niego istotne wcześniejsze ustawy ustalające przynależność do jednej stolicy biskupiej[20], a o wiele ważniejsza jest troska o wiernych mimo słabego zdrowia.

[18] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 138 [Do Bosporiusza, biskupa Kolonii], PG 37, 233B, POK 15, 179.

[19] Tenże, *Epistula* 139 [Do Teodora], PG 37, 237A, POK 15, 181.

[20] W przypadku Grzegorz z Nazjanzu chodziło o Sasimę.

Dla Kapadocczyka nie tylko ważny był stan duchowy owczarni Nazjanzu, lecz także świątynia, którą jakiś czas temu wybudowano w tym mieście. Olimpiusz groził bowiem zniszczeniem miasta i znajdującej się w nim świątyni z powodu zamieszek wywołanych przez mieszkańców. W jej obronie Grzegorz napisał do namiestnika, przestrzegając, aby po jego urzędowaniu nie stała się legowiskiem zwierząt świątynia, którą wcześniej mieszkańcy Nazjanzu dźwignęli Bogu wraz z pięknem ją okalającym[21]. Obok troski pasterskiej ujawnił się też w postawie Grzegorza lokalny patriotyzm.

Mimo szczerego zatroskania o lokalną wspólnotę w Nazjanzie, Grzegorz kieruje do Teodora z Tyany list o smutnej treści, ponieważ zawiadamia o swej rezygnacji z pełnionej funkcji z powodu złego stanu zdrowia. Adresat odczytał m.in. takie słowa:

> „Świadczę wobec Boga i wybranych aniołów, że owczarnia Pańska niesprawiedliwość cierpi, wskutek mego zamierania jest bez pasterza, bez nadzoru. Mnie bowiem choroba dzierży, zbyt szybko oderwała mnie od spraw Kościoła […]. Zatroszcz się o swój Kościół, jakim chcesz sposobem, i nie patrz obojętnie na jego niezasłużenie smutny stan. […] i podam do wiadomości, że Kościół potrzebuje biskupa, by nie ucierpieć z powodu mojej choroby”[22].

Treść listu Grzegorza do swego zwierzchnika powiadamia o rezygnacji z pełnienia dalszych obowiązków pasterskich w Nazjanzie, a także zawiera dowody jego odpowiedzialności za losy tamtejszej wspólnoty kościelnej. Prosi o szybkie zatroszczenie się o stan tego Kościoła, czyli obsadzenie innym biskupem. Ton listu zdradza ponadto niepokój Grzegorza o dalszy los owczarni tak mu bliskiej i jego pasterskie zatroskanie.

Również minorowy ton usposobienia Grzegorza można zauważyć w liście do Olimpiusza, namiestnika Kapadocji, który zakończył swoje urzędowanie. Ów smutek pojawił się u biskupa Nazjanzu ze względu na ciągły jeszcze podział Kapadocji[23], o czym tak wspomina:

> „Już nie jest z nami wielki Olimpiusz, już nie dzierży steru nad nami! Po nas, zdradzeniśmy – staliśmy się znowu drugą Kapadocją, gdy dzięki tobie byliśmy pierwszą. O innych nie mówię – ale kto będzie pocieszał starego twojego Grzegorza?”[24].

Zaangażowanie Grzegorza w sprawy Kościoła nie ograniczało się więc jedynie do wspólnoty w Nazjanzie, lecz odnosiło się także do terytorium ówczesnej metropolii, czyli Kapadocji Drugiej. W mniemaniu jednak autora listu, za

---

[21] Por. Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 141 [Do Olimpiusza], PG 37, 241C, POK 15, 185.

[22] Tenże, *Epistula* 152 [Do Teodora], PG 37, 257C, POK 15, 196-197.

[23] Podziału Kapadocji dokonał cesarz Walens w latach 370-371 na tzw. Kapadocję I i Kapadocję II. Więcej informacji na ten temat podaje M. Forlin Patrusco, *Domus divina per Cappadociam*, „Rivista di Filologia e d`Istruzione Classica” 100 (1972) 328-333.

[24] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 154 [Do Olimpiusza], PG 37, 261A, POK 15, 198.

rządów Olimpiusza stała się ona pierwszą ze względu na autorytet namiestnika i jego aktywność społeczną, co okazało się pocieszeniem dla „starego Grzegorza" – jak sam o sobie mówił.

Odstąpienie katedry w Nazjanzie, co miało miejsce w połowie 383 r., zapoczątkowało w życiu Grzegorza kolejny etap życia. Nie brał on już wówczas żadnego udziału w obowiązkach pasterskich, jednak nie przestawał duchowo troszczyć się o sprawy Kościoła. Świadczą o tym słowa kolejnego jego listu:

> „A jeśli komuś wydam się przesadnie gorliwym, bo usunąłem się od spraw, a nie porzuciłem troski o nie – niech cię to nie dziwi. Jeśli bowiem odstąpiłem stolicy i pychy tym, co chcieli – tom nie odstąpił jeszcze przez to pobożności"[25].

Ta deklaracja Grzegorza jasno ustawia jego samego wobec zaistniałych sytuacji. Wyraźnie on oznajmia, że nadal pragnie trwać w gorliwości i pobożności. Te bowiem cechy charakteryzowały go poprzez poprzednie lata jego aktywności jako prezbitera, a zwłaszcza jako biskupa. Obecnie, kiedy siły nie pozwalają i jest zmuszony „usunąć się od spraw", czyli od zadań pasterskich, pozostaje mu jedynie „nie porzucić troski o nie". To właśnie duchowe nastawienie przedstawia urzędnikowi, Postumianowi, którego znał z czasów wspólnej pracy w stolicy.

Odejście z urzędu biskupiego w Nazjanzie przyniosło Grzegorzowi kolejne kłopoty, które wyjaśnia w liście kierowanym do bliskiego mu współbrata – Grzegorza z Nyssy. Chodziło o legalność wyboru następcy za życia poprzednika. Tę złożoną sytuację Nazjanzeńczyk tak kreśli:

> „O mnie zaś – zaklinam – niech nikt kłamstw nie rozsiewa, ani o panach biskupach, jakoby wbrew mej woli innego na moje miejsce naznaczyli biskupa. […], zażądałem w końcu od nich łaski, nie sprzeciwiającej się kanonom a mnie ulgę niosącej, by dali Kościołowi pasterza […]. Jego to do rąk ci polecam, czcigodnego Eulaliusza, Bogu miłego biskupa, na którego ramionach pragnąłbym ducha oddać. Jeśli zaś ktoś mniema, że nie wolno za życia biskupa innego wybierać, niech wie, że i tutaj nie ma wobec mnie słuszności. Wszystkim to jest znane, że przełożono mnie nie nad Nazjanzem, lecz nad Sazimami – aczkolwiek przez wzgląd na ojca i tych, którzy mnie o to błagali, na krótki czas i jako obcy podjąłem się pasterzowania"[26].

Przytoczone wybrane fragmenty listu do biskupa Nyssy obrazują sytuację Grzegorza wciągniętego w ówczesne kanony dyscyplinarne. Kanon o piastowaniu tylko jednej stolicy biskupiej, ustalony na Soborze Nicejskim, był przypomniany Grzegorzowi podczas soboru w Konstantynopolu, w czasie którego opuścił stolicę – o czym wyżej już wspomniano. W rodzinnych stronach miała miejsce podobna sytuacja, do której nikt nie zgłaszał pretensji – co wynika

[25] Tenże, *Epistula* 173 [Do Postumiana], PG 37, 283B, POK 15, 214-215.
[26] Tenże, *Epistula* 182 [Do Grzegorza z Nyssy], PG 37, 297A, POK 15, 224.

z wyjaśnień tego listu. Natomiast, kiedy po około dwóch latach piastowania urzędu biskupiego w Nazjanzie należało wybrać następcę, mogły pojawić się sprzeciwy, Grzegorz ucina ewentualne spekulacje i sam wyjaśnia kwestię obowiązującymi kanonami. Wszystko to świadczy o odpowiedzialności Kapadoczyka za lokalny Kościół, zwłaszcza naznaczenie godnego tego stanowiska biskupa jako swego następcy – Eulaliusza.

W tej samej sprawie Grzegorz pisze list do Teodora, jednego z biskupów Kapadocji, wyrażając swe oburzenie, że jego sugestia co do wyboru Eulaliusza na swego następcę nie znajduje pełnego poparcia:

> „Niech przestanie wtrącać się w moje sprawy pan mój i Bogu najmilszy biskup Helladiusz. Nie duchowym sposobem, lecz kłótliwym dochodzi tych rzeczy, nie z troskliwości o prawidła kościelne, lecz dla nasycenia gniewu, jak widać z wyboru chwili i z poruszonych przy tej sposobności licznych spraw, nic do rzeczy nie mających”[27].

Powyższa wypowiedź Grzegorza jest krótkim fragmentem listu wyjaśniającego powody wyboru Eulaliusza na biskupa Nazjanzu i jednocześnie zawiera bardzo ostrą replikę wobec postawy biskupa Helladiusza, który nie zgadza się z propozycją autora listu. Niezależnie od sedna sprawy, z tenoru słów Grzegorza tchnie troska o pokojowe rozwiązanie kwestii, by uniknąć kłótni i gniewu, czyli zachowań zarzucanych adwersarzowi. Postawa Helladiusza przypomina bowiem atmosferę obrad soborowych w Konstantynopolu w podobnej sprawie, dlatego Grzegorz pragnie nie dopuścić do powtórzenia tego samego mechanizmu wzajemnych działań interpersonalnych. Zależy mu na „duchowym sposobie” – jak to określił – doprowadzeniu do zrealizowania swej idei. W dalszej części listu Kapadoczyk prosi adresata o przyjęcie Eulaliusza i głosowanie za nim[28].

Grzegorz zaangażował się także w sprawę biskupa Bosporiusza, którego chciano oddać sądom świeckim, pisząc list do Nektariusza, biskupa Konstantynopola, swego następcy. Treść całego listu wyjaśnia istotę tej kwestii. Następujące słowa Nazjanzeńczyka zawierają empatię i wyczulenie na niesprawiedliwość:

> „Dlatego i teraz ośmielam się przedłożyć ci tę prośbę w sprawie najczcigodniejszego i Bogu najmilszego biskupa Bosporiusza, choć wstyd mi, że taki mąż potrzebuje mojej pisaniny, mąż, któremu życia poziom i wiek cześć zapewniają […]. Nie dawaj, zaklinam, nie dawaj przystępu takim potwarzom! Owszem, jeśli to możliwe, pojednaj, co się pokłóciło – niechaj i to dołączy się do twojej chwały”[29].

---

[27] Tenże, *Epistula* 183. [Do Teodora biskupa], PG 37, 297B, POK 15, 225-226.

[28] Por. tamże, PG 37, 300C, POK 15, 227: „Przyjmij to sam do wiadomości, panie czcigodny, i poucz pozostałych biskupów, by go przyjęli, wraz za nim głosowali i nie obciążali mojej starości, dając wiarę potwarzom”.

[29] Tenże, *Epistula* 185 [Do Nektariusza], PG 37, 303A, POK 15, 230.

Według relacji listu, Bosporiusz miał być przekazany sądom świeckim, mimo że sędziowie byli chrześcijanami. Grzegorz uważa, że sprawy sporne, które pojawiły się w łonie lokalnych Kościołów, powinni rozstrzygać biskupi. Treść listu Grzegorza, byłego biskupa Konstantynopola, musiała wywołać dyskusję w tym mieście, a adresat, Nektariusz, stanął na wysokości zadania, skoro cesarz Teodozjusz wydał w tej materii odpowiednie prawo. Miało to miejsce w styczniu 384 r., postanawiając, aby spory pomiędzy duchownymi i ich wykroczenia natury kościelnej były rozpatrywane nie przez sądy świeckie, lecz biskupie[30].

Należy bez wątpienia stwierdzić, że postawa Grzegorza w jego ostatniej dekadzie życia jest godna podziwu, rozpatrując ją z punktu widzenia jego podejścia do spraw związanych z działalnością biskupów. Jego obecność w Konstantynopolu, udział w synodzie, a nawet pełnienie roli przewodniej na nim, spotkania z wysoko postawionymi urzędnikami, rozstrzyganie kwestii o wysokiej randze uwrażliwiły go co do wykonywania tych lub podobnych czynności przez innych pasterzy tamtych czasów. Będąc w centrum życia państwowego i kościelnego, zrozumiał, jak delikatną materią jest wspólnota kościelna i jakiego wymaga podejścia. Dlatego tak bardzo zależało mu na poczuciu odpowiedzialności za Kościół przez sprawujących funkcję biskupią. Nie szczędził sił, by dopominać się u świeckich i kościelnych włodarzy o solidne potraktowanie obowiązków wykonywanych przez pasterzy. Jego osobiste doświadczenie okazało się niezwykle przydatne, gdyż nie mógł już osobiście brać udziału w posłudze biskupiej, a jedynie poprzez słanie listów od odpowiednich osobistości.

2. W odniesieniu do diakonów i prezbiterów. Diakoni w IV w. cieszyli się niesłabnącą popularnością ze względu na szeroki wachlarz czynności, które spełniali dla dobra lokalnej wspólnoty[31]. W korespondencji Kapadocczyka daje się zauważyć estymę, jaką darzył on diakonów, zwłaszcza tych, którzy przebywali w jego bliskości.

Zapewne zaraz po przybyciu w rodzinne strony Grzegorz bierze w obronę diakona Teotekna, którego urzędnicy miejscy obłożyli karą pieniężną z powodu niepłacenia podatków od rzemiosła. Trudno stwierdzić, jakie rzemiosło Grzegorz miał na myśli. Biorąc w obronę diakona poprzez wyrzucenie urzędnikom oczywistych faktów, swe wyjaśnienie kończy słowami:

> „I może tym jednym grzeszy, że on jedynie z tamtejszych wysila się, by być użytecznym. Co z tego najważniejsze, sami osądźcie. Ale człowiekowi temu

[30] Por. W. Ceran, *Teodozjusz Wielki*, Kraków 2003, 60.

[31] O ich znaczeniu i ważności we wspólnotach kościelnych piszą m.in.: J. Colson, *Diakon i biskup w pierwszych trzech stuleciach Kościoła*, VoxP 9 (1989) t. 17, 587-597; B. Domagalski, *Diakoni rzymscy IV wieku. Z historii związków biskupa, diakona i prezbitera*, VoxP 9 (1989) t. 17, 637-654; M. Marczewski, *Posługa charytatywna diakona w Kościele pierwszych wieków*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 217-228.

dla tych wszystkich przyczyn pokój dajcie, byście skarbowi niewiele przysporzywszy, wielkiej szkody sami nie ponieśli”[32].

Obok oczywistej pomocy, jaką Grzegorz otoczył diakona, warto zwrócić uwagę na jego wartości, którymi się odznaczał. Autor listu podkreśla bowiem u niego aktywność kierowaną na członków lokalnej wspólnoty. Zauważa jego wysiłki, aby stać się użytecznym w społeczności, w której się pojawił.

W bardzo podobnym tonie Grzegorz zwraca się do Prokopiusza, by ten wziął w obronę innego diakona – Eugeniusza. Treść tej prośby jest następująca:

„i ośmielam wstawić się za współdiakonem moim Eugeniuszem, którego chciałbym wyprosić u twojej wspaniałomyślności. Jeżeli bowiem jego zażyłość z bezbożnym Regianem – przecież nic innego nie zawinił – nie jest żadnym występkiem, to wysłuchaj mnie dla samej sprawiedliwości, której rozjemcą i rzecznikiem jesteś; jeśli zaś uważasz ją za występek, to ze względu za Boga, któremu służy, i na moją siwiznę, którą, jak wiem, wielu ludzi bogobojnych poważa, okaż tę łaskę, błagam, i mnie i całemu duchowieństwu – poprzyj swoje nadzieje w Bogu przez uwolnienie tego człowieka od napaści”[33].

Z treści listu wprost nie wynika, kim był faktycznie adresat, jednak ze względu na sprawę publiczną można z dużą dozą pewności przypuścić, że był urzędnikiem w sądzie. Dlatego Grzegorz prosi, aby Prokopiusz okazał łaskę diakonowi, który prawdopodobnie dopuścił się jakichś przestępstw religijnych, skoro zadał się z bezbożnym Regianem. Dla autora listu odniesieniem tej sprawy jest autorytet Boga, gdyż Jemu ów bliżej nieznany diakon służył, a także adresat powinien w Nim złożyć swoje nadzieje, jak zaznaczył w liście. Ponadto Grzegorz na szalę tej sprawy kładzie również siebie samego oraz całe duchowieństwo, by w ten sposób nie ponieść uszczerbku z powodu występku nierozważnego diakona. Zależy bowiem Kapadocczykowi na nieskazitelności kleru, a przez to całej wspólnoty kościelnej.

Niegodziwe zachowanie diakona Eulaliusza staje się także dla Grzegorza przedmiotem troski, ponieważ odważył się schłostać niejakiego Filadelfiusza. Reakcja Kapadocczyka jest bardzo zdecydowana, gdy pisze:

„Niech się stawi i diakon, by odpowiadać na skargę i spotkać się z napiętnowaniem za zdrowie skatowanego. Nie zniosę tego, by odważono się na taką niegodziwość – niemal w moich oczach!”[34]

Jak wynika z wcześniejszego fragmentu listu, Eulaliusz był diakonem usługującym u boku Grzegorza. W postawie biskupa ujawniła się zatem zarówno chęć wymierzenia sprawiedliwości, a także wymiar wychowawczy wobec niesfornego współpracownika.

---

[32] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 98 [Do urzędników miejskich], PG 37, 171B, POK 15, 127.

[33] Tenże, *Epistula* 129 [Do Prokopiusza], PG 37, 223B, POK 15, 171-172.

[34] Tenże, *Epistula* 149 [Do Georgiusza], PG 37, 255A, POK 15, 193.

Grzegorz miał do dyspozycji także drugiego diakona, którym był prawdopodobnie adresat poprzedniego listu, Georgiusz, czyli też diakon. Ten poprzedni współpracownik sprawił niemałą przykrość Grzegorzowi, ten obecny natomiast jest w liście do Asteriusza rekomendowany. Pisze o nim:

> „teraz wręczam ci przez ten list mego brata i współdiakona Georgiusza, męża wybranego przeze mnie, a Kościołowi bardzo użytecznego, z życzeniem, by znalazł w tobie oparcie w sporze z pewnymi ludźmi i nie uległ tyrańskiej przemocy”[35].

Nie wiadomo, jaki spór miał na myśli Grzegorz: czy dotyczył kwestii czysto świeckich czy też łączył się z rozstrzygnięciami odnoszącymi się do spraw ściśle kościelnych. Istotne w tym jest to, że Kapadocczyk zleca wykonanie zadania swemu diakonowi, którego uważa za człowieka użytecznego dla Kościoła, pełnego zaufania i godnego pośredniczenia w sprawie.

Obok spraw dotyczących diakonów Grzegorz zajął się w kilku listach prezbiterem Sacerdosem, który był oczerniany przez Eudocjusza. Właśnie do niego Kapadocczyk kieruje list, w którym pisze:

> „przeto zechciej przybyć do mnie, pośrednika w sporze z czcigodnym bratem i współprezbiterem moim Sacerdosem, bo jest osobiście obecny. Chciałbym, byście ułożywszy dobrze wzajemne sprawy, biskupowi usłużność okazali, zgorszenie wielu usunęli, co zaś z wszystkiego najważniejsze, Boga przebłagali i rzeczy tak wielkiej, tak chwalebnej – mam na myśli zgodę waszą i postanowienie życia Bożego – w tak krótkim czasie nie burzyli”[36].

W kilku listach[37] Grzegorz podejmuje się obrony Sacerdosa, prosząc o dostrzeżenie braku winy w postawie tegoż prezbitera. Powyższy fragment pierwszego z serii tych listów zawiera motywy, którymi kieruje się Kapadocczyk. Opiera je na fundamentach życia chrześcijańskiego, którymi są zgoda i postanowienie życia Bożego. Prawdopodobnie w relacjach pomiędzy Sacerdosem a Eudocjuszem doszło do zniszczenia tych zasad, dlatego pojawiło się zgorszenie. Z tego też powodu Grzegorz prosi o usunięcie zgorszenia poprzez przebłaganie Boga. Sposób załagodzenia konfliktowej sytuacji autor listu zasadza zatem na autentycznej chrześcijańskiej duchowości. Ona staje się odniesieniem w prośbach o uniewinnienie Sacerdosa.

Powyższe przykłady zachowania się Grzegorza wobec współbraci w kapłaństwie świadczą o jego odpowiedzialności za losy tych, którzy co dnia trudzą się głoszeniem Ewangelii. Nie pozwala, by działa się im jakaś krzywda. Wykorzystuje swój autorytet w celu naprawienia tego, co mogłoby przynieść szkodę na ciele organizmu kościelnego. Wymienione wyżej listy mają ponadto

---

[35] Tenże, *Epistula* 150 [Do Asteriusza], PG 37, 255B, POK 15, 194.

[36] Tenże, *Epistula* 216 [Do Eudocjusza], PG 37, 353A, POK 15, 262.

[37] Są to kolejne listy: od 217 do 221.

charakter wstawienniczy, gdyż obok załagodzenia sprawy czysto kościelnej zawierają elementy obrony konkretnej osoby jako jednostki społecznej.

3. W sprawie postanowień synodalnych. Stosunek Grzegorza do synodów okazał się także dla niego istotnym odniesieniem eklezjalnym, ponieważ dzięki temu pojawiała się możliwość wpływania na decyzje w sprawach aktualnych, dotyczących różnych kwestii odnoszących się do wspólnot kościelnych. W tym kontekście należy przypomnieć, że Kapadocczyk miał w świadomości przeżycia, których co dopiero doznał w Konstantynopolu podczas synodu biskupów. Stąd w pierwszych miesiącach po opuszczeniu stolicy niechętnie decydował się na udział w kolejnym spotkaniu, o czym świadczy jego szczera wypowiedź:

> „Jestem, żeby prawdę napisać, tak usposobiony, że unikam wszelkich zebrań biskupów, ponieważ nie widziałem żadnego soboru z pomyślnym końcem. Każdy przynosił nie tyle usunięcie złego, ile raczej jego przyrost. […] Teraz zaś nadto ciężka choroba oręduje memu postanowieniu, bo prawie co chwila ostatnie tchnienie wydaję i czuję się do niczego. Dlatego niech mi wybaczy twoja wspaniałomyślność, niech przez ciebie i najpobożniejszy cesarz da się przekonać i nie zarzuca mi gnuśności, lecz wybaczy ze względu na chorobę”[38].

W przytoczonych słowach przeplata się interes osobisty oraz eklezjalny. W podjęciu decyzji co do udziału w synodzie przeważyły jednak względy osobiste, ponieważ okazały się one mocniejsze: po pierwsze – zły stan zdrowia nie pozwalający na wyruszenie w daleką podróż, po drugie – silne postanowienie, by nie uczestniczyć w zebraniach biskupów. Mimo tego jednak Grzegorz aż dwukrotnie prosi o wybaczenie zarówno adresata, Prokopiusza, jak i poprzez niego – cesarza, którym wówczas był Teodozjusz. To właśnie on wprowadzał Grzegorza do kościoła Apostołów w Konstantynopolu, aby objął miasto swą pasterską posługą. Nie chce być posądzany o gnuśność, gdyż troska o sprawy Kościoła leżały mu zawsze na sercu.

W bardzo podobnym tonie Kapadocczyk odpisał na zaproszenie Olimpiusza, namiestnika Kapadocji:

> „Bezkłopotliwy spokój jest wszak cenniejszy od blasku wśród kłopotów. […], niech twa wspaniałomyślność raczy i teraz w mej obronie napisać, bo mam w tobie wiarygodnego świadka mojej choroby”[39].

Również w tej wypowiedzi obecna jest ta sama struktura idei myślowych jak w poprzedniej. Grzegorz bowiem odmowę udziału w synodzie usprawiedliwił chorobą, biorąc przy tym adresata za świadka. Jednak głębszym motywem, kryjącym się pod osłoną choroby, jest uraz do zgromadzeń biskupów. Tkwiąc w tym przeświadczeniu, swój stan umysłu i ducha trafnie opisał w porównaniu:

---

[38] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 130 [Do Prokopiusza], PG 37, 225A, POK 15, 172.

[39] Tenże, *Epistula* 131 [Do Olimpiusza], PG 37, 225BC, POK 15, 173.

cenniejszy bezkłopotliwy spokój niż blask wśród kłopotów. Wybór jego decyzji został więc podyktowany taką właśnie oceną sytuacji. Ponadto Grzegorz zdaje sobie sprawę z tego, że jego przybycia oczekuje cesarz, stąd jego prośba do adresata o przedłożenie obrony na piśmie do najwyższej władzy.

Z jeszcze większą otwartością na temat swego duchowego usposobienia pisze do Saturnina, który był wojskowym generałem, pełniąc w tym czasie funkcję konsula. Oto jego słowa:

> „Wszystko u mnie z łaski Bożej w pięknym porządku, oprócz jednego: trapię się o Kościoły, tak strasznie zawichrzone. Tym, ile tylko zdołasz, nie wahaj się i słowem i czynem zaszczepić społeczną zgodę. Bo oto znowu synod biskupów i znowu obawa, byśmy się teraz wstydzić nie musieli, jeśli i ten będzie miał przykry koniec, jak poprzedni. Bo to, co mnie spotkało, zostawiam Bogu, który wszystko wie”[40].

Powyższe słowa zawierają bardzo jawną ocenę Grzegorza dotyczącą siebie samego oraz jego osobisty stosunek do mającego się odbyć synodu zapowiadanego na rok 382. Wprawdzie nie skarży się w liście na chorobę, wręcz przeciwnie, pochwala obecny „piękny porządek”, jak się wyraził. Lepszy stan zdrowia pozwala mu na bardziej krytyczne spojrzenie na sprawę synodu, gdyż ciągle ma w pamięci to wszystko, co przeżył osobiście. Przede wszystkim jednak fragment tego listu ukazuje duchowe oblicze Grzegorza, a mianowicie troskę o Kościół: zależy mu na tym, by istniała „społeczna zgoda”, o którą prosi Saturnina, lękając się wstydu, który mogą spowodować nieodpowiedzialni biskupi. Treść tego listu świadczy zatem o poufnej zażyłości byłego biskupa Konstantynopola z wysoko postawionym urzędnikiem w tym mieście, skoro zdecydował się wyjawić mu dosyć osobiste poglądy.

Zatroskanie o Kościół Grzegorz wyraził także w liście do Wiktora, który był wówczas generałem konnicy. Ta troska staje się usilną prośbą kierowaną do świeckiego urzędnika:

> „Teraz zaś, kiedy sposobność, odzywam się do ciebie i proszę, byś cześć, okazywaną mi za mojej bytności, okazywał nadal oddalonemu i nie ociągał się pocieszać listami mnie, do głębi zbolałego rozłąką. A że znowu sobór, znowu ból, i to w ognisku nieprzyjaciół, śledzących bacznie wszystkie nasze kroki – przeto przyczyń się do powszechnego uspokojenia, bo wszak nie jesteś najlichszą cząstką Kościoła, i nie pozwól wszystkiemu spopieleć w pożarze, ogarniającym dziś Kościół”[41].

Również ten list świadczy o zażyłych relacjach biskupa i generała z czasów wspólnego zamieszkiwania w stolicy, a nawet okazywanej czci Grzegorzowi, o którą nadal prosi. Jednak ważniejszym powodem napisania listu do generała był niepokój Kapadocczyka o losy Kościoła w kontekście mającego

[40] Tenże, *Epistula* 132 [Do Saturnina], PG 37, 227B, POK 15, 174.

[41] Tenże, *Epistula* 133 [Do Wiktora], PG 37, 229A, POK 15, 175-176.

się odbyć synodu. Dlatego autor listu także tego wysokiego urzędnika prosi o „powszechne uspokojenie", gdyż obawia się o pożar, który ogarnia Kościół. Wspomniany pożar może zarówno oznaczać zniszczenie struktur dyscyplinarno-urzędniczych wspólnoty kościelnej, jak i splądrowania zasobów cywilizacyjnych przez napływające ludy z północy, zwłaszcza Gotów[42].

Treść kolejnego listu należy także łączyć z synodem, który miał się odbyć w 382 r. w Konstantynopolu. W związku z tym faktem Grzegorz od pewnego czasu czynił wstępne przygotowania co do korzystnych rozstrzygnięć kwestii spornych. Jedynym osiągalnym przez niego sposobem było wysyłanie listów do wpływowych osobistości. Pośród nich znalazł się także prefekt Konstantynopola, Sofroniusz, który ma w założeniach Grzegorza dokonać ważnego zadania:

> „Wy zaś – zaklinam – dołóżcie wszelkich starań, by przynajmniej teraz, jeśli nie pierwej, połowice okręgu ziemskiego, smutnie rozdzielone, się zgrały i w jedno zeszły, a zwłaszcza jeśli zastaniecie ich poróżnionych nie z powodu nauki wiary, lecz własnej małoduszności, jakiem to sam zauważył. Korzystne to będzie i dla was, jeśli się wam uda"[43].

Grzegorz tym razem nie poprzestał na ogólnych stwierdzeniach, jak to czynił w wyżej omówionych listach. Sofroniusz bowiem otrzymał szczegółowe zlecenie, które należałoby przeprowadzić podczas obrad synodalnych. Z opisu przedstawionych faktów wynika, że sprawa dotyczy schizmy melecjańskiej, którą obradujący biskupi powinni zamknąć. Bardzo zdecydowanie wybrzmiała ona na poprzednim synodzie, czyli tzw. soborze konstantynopolitańskim w 381 r., gdy przewodniczenie i rozstrzyganie w tej kwestii przypadło Grzegorzowi jako biskupowi miejsca. Wówczas biskupi nie poparli jego propozycji, by po śmierci Melecjusza, która nastąpiła w czasie soboru, powierzyć stolicę biskupią w Antiochii wcześniej wyświęconemu Paulinowi w miejsce Melecjusza, który został przez cesarza Konstancjusza zdjęty z urzędu za głoszenie poglądów antyariańskich. Na następcę Melecjusza został wybrany Flawian, którego wszyscy nie akceptowali[44]. Tą sprawą w latach 370-378 zajmował się już Bazyli, kiedy okazało się, że nalegania Rzymu były inne niż sugestie biskupów wschodnich: na Zachodzie bowiem opowiadano się za Paulinem, tymczasem na Wschodzie proponowano pozostawić Melecjusza. Za takim rozstrzygnięciem optował wówczas Bazyli w swej regularnej korespondencji z biskupami Zachodu, a także z biskupem Rzymu, Damazym[45]. Mimo upływu

[42] Atmosferę dziejów Konstantynopola końca IV w. opisuje M. Salamon, *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, 245-266.

[43] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 135 [Do Sofroniusza, prefekta], PG 37, 231A, POK 15, 175-177.

[44] Tło schizmy antiocheńskiej, zwanej też melecjańską, pokrótce opisał m.in.: A. Żurek, *Relacje patriarchatu antiocheńskiego z papieskim Rzymem w I-IV wieku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 141-144.

[45] Por. N. Widok, *Ojcowie Kapadoccy wobec biskupa Rzymu. Stanowisko Bazylego Wielkiego*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 202-206.

kilku lat, sytuacja nie uległa poprawie. Nad tym Grzegorz bardzo bolał, stąd jego nawoływanie o jedność kościelną w czasie kolejnych obrad synodu.

Kapadocczyk swe zatroskanie o przebieg spraw synodalnych powierzył jeszcze kolejnemu urzędnikowi, którym był dowódca wojskowy, Modariusz. Swą prośbę autor listu ujął bardzo zdecydowanie:

> „Zaklinam cię: jak wojnę zewnętrzną swą dłonią i radą uśmierzasz, dzielnie się zastawiając za nas, tak i naszą uśmierz; walcz, ile od ciebie zależy, o to, by biskupi na zjeździe doszli do pokojowego porozumienia”[46].

Grzegorz był świadomy wojskowych dokonań Modariusza, czyli rozgromienia Gotów w walkach bałkańskich 379 r., po których nastąpiło podpisanie pokoju 3 października roku 382[47]. Do tego wydarzenia nawiązał w swoim liście, zestawiając dwa fakty: wygraną walkę wojenną z najeźdźcą i walkę, która ma doprowadzić do „pokojowego porozumienia” podczas zjazdu biskupów.

Mając na uwadze pokrótce omówioną problematykę zaangażowania Grzegorza w sprawy organizowanego synodu, można zauważyć stale powtarzającą się prawidłowość adresowania swoich listów do kręgu osób świeckich, dość wysoko postawionych w społeczności stolicy. Natomiast unika kierowania listów w tej sprawie do biskupów, co może być podyktowane tym, że stracił do nich zaufanie. Czy zatem świeccy urzędnicy byli w stanie swym autorytetem wprowadzić określone oczekiwania Grzegorza? Na ile ich świeckie urzędy mogły ingerować w sprawy kościelne? Otóż synod – jak wyżej wspomniano – odbył się w 382 r. w Konstantynopolu. W *Liście synodu* zostały określone niektóre zasady dyscyplinarne, często na zasadzie powtórzenia dotychczasowych praktyk. W sprawie melecjańskiej zaznaczono, że synod za legalną uznał ordynację biskupa Flawiana[48]. Tymczasem zwolennicy Paulina nie uznali wyboru Flawiana, a dalsze spory i podziały zakończyły się około roku 415[49]. Zatem na synodzie nie poradzono sobie z problemem melecjańskim. Spełniły się więc przewidywania Grzegorza, że może nastąpić powtórzenie sytuacji sprzed roku, mimo jego wysiłku prowadzącego ku naprawie zaistniałej rzeczywistości kościelnej.

Kolejny list w sprawie postanowień synodalnych odnosi się już do następnego synodu zaproponowanego przez cesarza Teodozjusza na rok 383 w Konstantynopolu. Wieść o nim dotarła do Grzegorza, który na jego temat tak się wypowiada:

---

[46] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 136 [Do Modariusza, dowódcy], PG 37, 231C, POK 15, 178.

[47] Por. *Świat Bizancjum*, t. 1: *Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morison, tłum. A. Graboń, Kraków 2007, 23.

[48] Por. *Epistula synodi constantinopolitani* 16, SCL 4, 27-28*: „A na biskupa najstarszego i naprawdę apostolskiego Kościoła w Antiochii w Syrii, w której pierwszej użyto zaszczytnej nazwy chrześcijanie, biskupi prowincji i diecezji wschodniej, zgromadziwszy się kanonicznie, wyświęcili najzacniejszego i najpobożniejszego biskupa Flawiana, przy aprobacie całego Kościoła, który uznał godność tego męża niejako jednogłośnie – a cały sobór uznał tę ordynację za legalną”.

[49] Por. Żurek, *Relacje patriarchatu antiocheńskiego*, s. 143.

„Wiedz, że nic tak nie przystoi twojej władzy – wobec tego, że znowu mamy synod biskupów, nie wiem, w jakim celu i jak się schodzący – jak to, by pod tobą i przez ciebie Kościoły pokoju zaznały, choćby wypadło ostrzej wyłajać zwaśnionych”[50].

Postumian, adresat listu, należał do ówczesnych urzędników w stolicy, bez wątpienia znany Grzegorzowi z czasów jego służby biskupiej w tym mieście. Zwraca się zatem do niego o zaangażowanie się w troskę o pokój między Kościołami, czyli o jedność poszczególnych wspólnot chrześcijańskich. Wymieniony przez Grzegorza pokój odnosi się do kwestii teologicznych, a więc do ustalenia właściwej wykładni spornych dotąd kwestii, które dzieliły niektórych biskupów, a wraz z nimi także lokalnych Kościołów. Kapadocczyk – jak zdradza ton wypowiedzi – znowu jest nastawiony sceptycznie do kolejnego zgromadzenia biskupów. Nie może się pogodzić z doznaną niesprawiedliwością na sobie samym sprzed dwóch lat ani nieznaczną poprawą sytuacji w kwestiach spornych rozstrzyganych poprzedniego roku.

I tym razem Grzegorz trafnie przeczuł przebieg synodu w 383 r., który został zwołany przez Teodozjusza ze względu na opór heretyków, głównie arian, wobec prowadzonej przez niego polityki personalnej w Kościele[51]. Jak się okazało, zamiast dyskusji pojawiły się zażarte kłótnie, a cesarz, który osobiście przewodniczył obradom, nakazał ostatecznie, by poszczególne ugrupowania napisały swoje wyznanie wiary na piśmie[52].

Stosunek Grzegorza do zgromadzeń biskupów przedstawia się zatem bardzo sceptycznie, a nawet negatywnie. Uraz doznany w Konstantynopolu przed dwoma laty ciągle jeszcze był zanadto mocny, by Nazjanzeńczyk mógł w inny sposób podejść do tego typu wydarzeń kościelnych. Niezależnie od tego, pragnie jedności pomiędzy wspólnotami i pokojowego głoszenia Ewangelii Chrystusa, a przede wszystkim jednolitego wyznawania wiary[53]. Te treści stały się przedmiotem kilku listów słanych głównie do urzędników świeckich, którym powierza sprawy Kościoła, będące wspólnym dobrem dla wszystkich.

***

Analiza około 165 listów Grzegorza z Nazjanzu, napisanych przez niego w ostatniej dekadzie życia, ukazała sporą ich część poświęconą jego zaangażowaniu w bieżące sprawy wspólnoty kościelnej. Odejście z urzędu biskupiego w Konstantynopolu, naznaczone swego rodzaju porażką, nie spowodowało w jego życiu reakcji przeciwko Kościołowi, ale postawę wręcz odwrotną

[50] Gregorius Nazianzenus, *Epistula* 173 [Do Postumiana], PG 37, 283A, POK 15, 213.

[51] Por. S. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997, 36.

[52] Por. Ceran, *Teodozjusz Wielki*, s. 60.

[53] Kwestiom ściśle teologicznym, stanowiącym wyjaśnienie skierowane wobec błędnowierców, Grzegorz poświęcił trzy listy (101, 102 i 202).

– zwiększone mobilizowanie swoich sił dla nieustannej troski o losy lokalnych Kościołów. Ta troska odnosiła się do działalności pasterzy poszczególnych wspólnot kościelnych, przeżywających różne kłopoty, diakonów i prezbiterów, pochodzących z jego otoczenia, oraz synodów, mających skutecznie rozstrzygać sporne kwestie. Należy przy tym pamiętać, że Kapadocczyk nie cieszył się wówczas dobrym zdrowiem. Mimo pojawiających się różnych chorób Grzegorz nie skupiał się tylko na leczeniu słabego zdrowia, ale ciągle ujawniał się jako aktywny członek Kościoła, zwłaszcza że nosił godność biskupią, która nie pozwalała mu na całkowite odstąpienie od pasterskich czynności.

CARE FOR THE CHURCH ISSUES IN THE CORRESPONDENCE FROM THE LAST DECADE OF GREGORY OF NAZIANZUS' LIFE

(Summary)

Analysis of approximately 165 letters of Gregory Nazianzen written by him in the last decade of his life revealed a large part of them devoted to his involvement in the current affairs of the ecclesial community. His departure from the position of the bishop of Constantinople, marked by a kind of failure, did not prompt him to react against the Church, but developed just an opposite attitude – increased mobilization of his strenght for the constant concern about the situation of the local Churches. This concern referred to the activities of the pastors of particular ecclesial communities, experiencing a variety of problems, deacons and presbyters, coming from his surroundings, as well as synods, which were to successfully resolve contentious issues. It should be remembered that Capadocian did not enjoy at that time good health. Despite suffering form various diseases, Gregory did not only focused on the treatment of poor health, but also continuesely appeared as an active member of the Church, especially that having still the bishops ordination, he could not completely withdraw from the pastoral obligations.

Key words: Gregory of Nazianzus, correspondence, concern for the Church, the fight against false believers, the provisions of the Synod.

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nazjanzu, korespondencja, troska o Kościół, walka z błędnowiercami, postanowienia synodalne.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Gregorius Nazianzenus, *Epistulae*, PG 37, 21-388, tłum. J. Stahr: Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, POK 15, Poznań 2005[2].

Concilum Constantinopolitanum (382), w: ŹMT 52 [wydanie grecko-polskie, układ i opr. A. Baron – H. Pietras], Kraków 2010 = SCL 4, 24-28*.

Concilium Nicaenum I (325), *Canones*, w: ŹMT 24 [wydanie grecko-łacińsko-polskie, układ i opr. A. Baron – H. Pietres], Kraków 2001 = DSP 1, 24-61.
Concilium Romanum (382), w: ŹMT 52 [wydanie grecko-polskie, układ i opr. A. Baron – H. Pietras], Kraków 2010 = SCL 4, 29-33*.

Opracowania

Bralewski S., *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Łódź 1997.
Ceran W., *Teodozjusz Wielki*, Kraków 2003.
Colson J., *Diakon i biskup w pierwszych trzech stuleciach Kościoła*, VoxP 9 (1989) t. 17, 587-597.
Domagalski B., *Diakoni rzymscy IV wieku. Z historii związków biskupa, diakona i prezbitera*, VoxP 9 (1989) t. 17, 637-654.
Fleury E., *Hellénisme et Christianisme: Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris 1930.
Forlin Patrusco M., *Domus divina per Cappadociam*, „Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica" 100 (1972) 328-333.
Gallay P., *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Lyon 1943.
Gallay P., *Saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*, „Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon" 43 (1967) 5-25.
Marczewski M., *Posługa charytatywna diakona w Kościele pierwszych wieków*, VoxP 16 (1996) t. 30-31, 217-228.
Mühlenberg E., *Apollinaris von Laodicea und die origenische Tradition*, ZNW 76 (1985) 422-283.
Mühlenberg E., *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969.
Salamon M., *Jan Chryzostom i Goci w Konstantynopolu*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, 245-266.
Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
Świat Bizancjum, t. 1: *Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morison, tłum. A. Graboń, Kraków 2007.
Trisoglio F., *Gregorio de Nazianzo il teologo*, Milano 1996.
Tulier A., *Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologoques du IV^e siècle*, StPatr 13 (1973) 295-305.
Widok N., *Grzegorz z Nazjanzu*, Kraków 2006.
Widok N., *Ojcowie Kapadoccy wobec biskupa Rzymu. Stanowisko Bazylego Wielkiego*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 193-209.
Widok N., *Refleksje o sobie samym w korespondencji starego Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 31 (2011) t. 56, 349-370.
Żurek A., *Relacje patriarchatu antiocheńskiego z papieskim Rzymem w I-IV wieku*, VoxP 24 (2004) t. 46-47, 130-144.

Ks. Paweł WYGRALAK*

ZNACZENIE KLAUZURY W ŻYCIU DUCHOWYM MNISZEK
Nauczanie św. Cezarego z Arles

W życiu mniszym ogromną rolę odgrywały zawsze modlitwa, praca, post, ale również i cela, która była nie tylko miejscem zamieszkania, ale również miejscem modlitwy mnicha. To w celi przeżywał on często swoje duchowe zmagania, to tutaj ćwiczył się w cnotach i walczył z pokusami. Cela była więc ogromnie ważna w jego duchowym rozwoju. W celi mnich mógł przeżywać przede wszystkim swoją samotność i skupienie, co było nieodzowne dla wyciszania wszelkich namiętności. To w celi dochodził także do stanu *hesychii*. Jak zauważa Antoine Guillaumont, trwanie w *hesychii* i siedzenie w celi oznaczały dla mnicha to samo[1]. Stąd pragnienie opuszczenia celi było powszechnie uważane za jedną z najczęstszych i najgroźniejszych pokus, której należało się przeciwstawić[2]. Również starożytne reguły zakonne zawierały przypisy wskazujące na duchową wartość przebywania w klasztorze i jednocześnie na niebezpieczeństwo, jakie może przynieść mnichom opuszczanie klasztornych murów. Św. Benedykt zapisał w regule:

> „Klasztor powinien – jeśli to możliwe – tak być urządzony, aby wszystko, co potrzebne, w nim było, a więc woda, młyn, ogród i warsztaty, by bracia nie musieli wychodzić na zewnątrz, bo to nie jest korzystne dla ich duszy"[3].

Należało zatem dla swego duchowego dobra starać się, aby bez poważnej przyczyny nie opuszczać klasztoru. Nie było to zresztą zbyt trudne, jako że każde wyjście poza mury klasztorne wymagało specjalnej zgody opata[4]. Oddzielenie

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

[1] Por. A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, ŹM 37, Kraków 2006, 216. Zob. M. Starowieyski, *Wstęp* w: *Księga Starców (Gerontikon)*, OŻ 5, Kraków 1983, 20-21.

[2] Por. O.M. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III-VIII)*, Kraków 1993, 50.

[3] Benedictus Abbas, *Regula* 66, ed. A. de Vogüé – J. Neufville, SCh 182, Paris 1972, 660, tłum. B. Turowicz: Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, w: *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, ŹM 40, Kraków 2006, 496.

[4] Por. tamże 67, 7.

od świata, któremu służyły mury klasztorne i stosowne przepisy reguły, nie polegało jednak tylko na ograniczeniach w opuszczaniu klasztoru. Wiązało się to także z przyjmowaniem gości. Mnisi zawsze byli otwarci na wędrowców. Uważali bowiem, że w ten sposób realizują przykazanie miłości bliźniego. Ale byli też przekonani, że dla ich duchowego dobra, aby nie angażować się za bardzo w sprawy światowe, którymi zwykle dzielą się odwiedzający klasztor goście, należy stosować znaczne ograniczenia w użyczaniu gościny. Przeważnie starano się, aby przybyszów obsługiwali specjalnie wyznaczeni bracia i aby mieli oddzielne miejsce spoczynku i jedzenia[5]. Również, dla obrony braci przed złem, zakazywano mnichom wracającym z podróży opowiadania o tym, co w czasie pobytu poza klasztorem wiedzieli lub słyszeli[6]. W tym kontekście nie mogą więc dziwić zalecenia, jakie w *Liście do mniszek* i w *Regule dla dziewic* zawarł św. Cezary z Arles, na temat konieczności przestrzegania klauzury w założonym przez siebie żeńskim klasztorze św. Jana. *List do mniszek* oraz *Reguła dla dziewic* są pismami, które wzajemnie się uzupełniają. Chronologicznie pierwszym pismem jest list, który biskup Arles napisał pomiędzy 508 a 512 r. i adresował do swojej siostry Cezarii oraz całej wspólnoty mniszek klasztoru w Arles[7]. *Reguła dla dziewic* została napisana później. Zawarte w niej przepisy wydają się być już znaczenie bardziej wymagające i stanowią z pewnością owoc doświadczenia Cezarego obserwującego życie mniszek w klasztorze. Ostateczna wersja reguły została podpisana przez Cezarego oraz siedmiu innych biskupów, wymienionych na końcu reguły z imienia, w dniu 22 czerwca 534 roku[8].

W niniejszym artykule postanowiono przedstawić najpierw wskazania Cezarego dotyczące zachowania klauzury, a następnie omówić motywację, którą stosował biskup Arles, aby przekonać mniszki do całkowitego zerwania kontaktu ze światem.

---

[5] Św. Benedykt w *Regule* (53) zaleca braciom praktykowanie gościnności, szczególnie wobec ubogich i pielgrzymów, ale zastrzega, że należy ich tak przyjmować, aby nie niepokoić mnichów.

[6] Por. tamże 67, 5.

[7] Por. J. Piłat, *Wstęp*, w: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, ŹM 2, Kraków 1994, 16.

[8] *Reguła dla dziewic* była pierwszą regułą napisaną specjalnie dla wspólnoty żeńskiej. Oparta jest na regule św. Augustyna oraz wskazaniach Jana Kasjana. Autorzy *Żywota Cezarego z Arles* wspominają, że biskup ufundował klasztor dla dziewic, w którym ksienią miała zostać jego siostra Cezaria. Do nowo wybudowanego klasztoru w Arles sprowadził ją z Marsylii, gdzie przebywała na jego prośbę, aby zapoznać się z życiem mniszym w tamtejszym konwencie, założonym prawdopodobnie przez Jana Kasjana. Według autorów *Żywota* do klasztoru przybywało bardzo wiele dziewcząt, które porzucały dobra ziemskie, aby zasłużyć na udział w królestwie Chrystusa. *Reguła* Cezarego zyskała na popularności i rozprzestrzeniła się w Galii, chociaż cechowała ją duża surowość. Por. Cyprianus – Firminus – Viventius – Messianus – Stephanus, *Vita S. Caesarii* 35; Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, s. 252; C.H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Age*, London 2001, 39-40; A.M. Helvetius, *L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne*, w: *Female vita religiosa between Late Antiquity and High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, ed. G. Melville – A. Müller, Berlin – Münster 2011, 157-158.

1. Przepisy dotyczące zachowania klauzury. Dla Cezarego było oczywistym, że wstąpienie do klasztoru i założenie habitu nie oznaczało jeszcze definitywnego odejścia mniszki od problemów zewnętrznego świata. Miał świadomość, że konieczna jest nieustanna praca nad sobą, gdyż – zgodnie ze słowami Jezusa – „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony" (Mt 24, 13)[9]. Jednym z niezbędnych elementów pracy nad sobą było całkowite zerwanie wszelkich więzi z dotychczasowym środowiskiem. Jako jedyną skuteczną metodę uznaje więc zamknięcie się w klasztorze na całe życie, aż do śmierci. Myśl ta towarzyszyła mu już w chwili zakładania klasztoru, co zanotowali autorzy jego *Żywota*[10]. Stąd w regule zapisał:

> „ta, która porzuca rodzinę i chce się wyrzec świata i wejść do świętej owczarni, aby z pomocą Boża wymknąć się paszczom duchowych wilków – niechaj już do śmierci nie wychodzi z klasztoru, nawet do bazyliki, do której jest przejście"[11].

Nie pozwalał więc biskup nawet na przechodzenie mniszek do bazyliki połączonej z klasztorem. Wymagał również, aby bramy klasztoru były zamknięte wieczorem, w nocy i w godzinach południowych. Klucze od jego bram powinna mieć wówczas przy sobie ksieni[12]. Powierzając ten obowiązek samej ksieni, Cezary chciał mieć pewność, że klasztor z całą pewnością będzie we wskazanych porach niedostępny dla gości z zewnątrz. Były jednak i takie godziny, których reguła precyzyjnie nie określa, kiedy brama klasztoru mogła być otwarta. Wówczas dopuszczalne były odwiedziny[13]. Miejscem spotkań dostępnym dla gości była rozmównica. W regule dominuje jednak zasada domagająca się, aby liczbę gości maksymalnie ograniczać. Biskup Arles był bowiem przekonany, że zachowanie odosobnienia od świata polega nie tylko na stałym przebywaniu mniszek w klasztorze, ale również na ograniczeniu dostępu gości z zewnątrz. Chodziło o to, aby za mury klasztorne wraz z odwiedzającymi mniszki krewnymi nie wciskał się „świat" ze swoimi problemami, które mogły stanowić zagrożenie dla duchowego rozwoju dziewic. Dlatego wymagano, aby w czasie odwiedzin matki lub siostry, w rozmównicy zawsze była obecna mistrzyni albo inna starsza mniszka[14]. Nie było natomiast możliwe zaproszenie nawet tak bliskich osób na wspólny posiłek, chyba, że były również mniszkami przybywającymi z innego klasztoru[15]. Nie można było wpuszczać na teren klasztoru żadnych kobiet

---

[9] Caesarius Arelatensis, *Epistula II ad Caesariam abbatissimam eiusque congregatione* 2, ed. A. Vogüé – J. Courreau, SCh 345, Paris 1988, 298, tłum. E. Czerny, Cezary z Arles, *Listy do mniszek*, w: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, ŹM 2, Kraków 1994, 41.

[10] Por. Cyprianus – Firminus – Viventius – Messianus – Stephanus, *Vita S. Caesarii* 35.

[11] Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines* 2, ed. A. Vogüé – J. Courreau, SCh 345, 180, tłum. M. Borkowska, *Reguła dla mniszek*, w: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, ŹM 2, 56.

[12] Por. tamże 59.

[13] Por. tamże 38.

[14] Por. tamże 40.

[15] Por. tamże 39.

noszących strój świecki, niezależnie od wieku[16]. Warto podkreślić, że zgodnie z zapisem reguły obowiązywał w klasztorze bezwzględny zakaz przyjmowania mężczyzn, a tym bardziej rozmowy z nimi sam na sam. Nie wolno było nawet przyjmować męskich rzeczy do prania, szycia, farbowania czy też przechowania[17]. Owszem, biskup Arles przewidział sytuacje, w których pomoc mężczyzn – rzemieślników była niezbędna, ale mogli oni przebywać na terenie klasztoru jedynie za zgodą matki i zawsze w obecności tzw. opiekuna klasztoru[18]. Jeśli chodzi o obecność duchownych w murach klasztornych, to zgodnie z zapisem reguły, mogli do środka wejść, aby odprawić Mszę św. tylko biskup, opiekun wspólnoty, kapłan, diakon, subdiakon oraz lektorzy. Co istotne, i w tym przypadku należało mieć na względzie odpowiedni wiek oraz obyczaje wchodzących do klasztornej kaplicy[19]. Biskupi, opaci lub inni duchowni o sprawdzonej pobożności mogli być wpuszczani, jeśli o to poproszą, na modlitwę do klasztornego oratorium[20]. Nie można było natomiast zapraszać duchownych, opatów, a nawet biskupa miejsca i opiekuna klasztoru do stołu na posiłek[21]. Motywacja tak surowych przepisów była jednoznaczna. Biskup starał się w ten sposób z jednej strony o zachowanie dobrej sławy mniszek (*propter custodiendam fammam*), z drugiej zaś dbał o spokój w życiu klasztornym. Pisał: „Niech święte mniszki mają swój niedostępny przybytek, jak to jest słuszne i korzystne”[22]. Ponadto uważał, że „święte i Bogu oddane dziewice, zajęte Chrystusem, powinny raczej modlić się za cały lud, niż mu przygotowywać cielesne posiłki”[23]. Należy wspomnieć o jeszcze jednym przepisie wskazującym, jak bardzo Cezaremu zależało na zachowaniu przez mniszki klauzury. Otóż zakazywał mniszkom nawet kontaktu z ubogimi przy bramie klasztoru w czasie rozdawania jałmużny. Miał to na polecenie ksieni czynić opiekun wspólnoty[24]. Przepis ten jest o tyle znaczący w twórczości biskupa Arles, że słynął on z troski o biednych[25]. W tym przypadku nie odmawiał ofiarowania jałmużny z tego, co pozostało ponad potrzeby klasztoru, ale już w kontakcie z ubogimi jako ludźmi z zewnątrz widział zagrożenie dla duchowości mniszek. Można więc sformułować wniosek, że klauzura, której wymagał od mniszek Cezary z Arles, była bardzo surowa[26].

---

[16] Por. tamże 37.

[17] Por. tamże 51.

[18] Por. tamże 36. Zob. Kanior, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, s. 253.

[19] Por. Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines* 36.

[20] Por. tamże 38.

[21] Por. tamże 39.

[22] Tamże 36, SCh 345, 218-220, ŹM 2, 66. Por. tamże 73.

[23] Tamże 40, SCh 345, 222, ŹM 2, 67.

[24] Por. tamże 42.

[25] Cezary wszystkie posiadane dobra rozdawał ubogim. Takiej też postawy wymagał od wiernych, do których kierował swoje pouczenia. Por. P. Wygralak, *Praktyki pokutne w nauczaniu św. Cezarego z Arles*, PzST 8 (1998) 99-107; J. Pochwat, *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium „Kazań do ludu” św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008, 128-138.

[26] Cezary jest również autorem reguły dla mnichów. Stawia w niej mnichom wysokie wymaga-

2. Dobro klauzury. Dla Cezarego było rzeczą oczywistą, że mniszki, które odkryły swoje powołanie do życia zakonnego zyskały znaczenie więcej, aniżeli straciły porzucając światowe dobra. Ich serca powinna zatem wypełniać nie tylko wdzięczność wobec Boga, ale również wielka radość. Bo oto dzięki pozytywnej odpowiedzi na dar Bożego wezwania, zostały doprowadzone do „spokojnej przystani (*ad portum quietis*) życia zakonnego"[27]. Tutaj mają szansę zaznać tego wszystkiego, co jest nieosiągalne w świecie, poza murami klasztoru. Tutaj mogą – podobnie jak ewangeliczne dziewice – z zapalonymi lampami oczekiwać u bram Królestwa niebieskiego, aby w wieczności znaleźć się w ramionach Oblubieńca (por. Mt 25, 1-10)[28]. W czasie pobytu w klasztorze dziewice powinny wznosić modlitwy do Chrystusa, by mogły z Bożą pomocą zachować wszelkie przepisy reguły. Dzięki temu będą „mogły mówić z przekonaniem: «Znalazłyśmy Tego, którego szukała dusza nasza» (Pnp 3, 4)"[29]. W ten sposób Cezary jednoznacznie poucza mniszki, że przez wstąpienie do klasztoru i wybór życia dziewiczego cieszą się szczególną relacją do Chrystusa. On jest ich Oblubieńcem, one zaś stają się Jego oblubienicami.

Ponadto Cezary uświadamia mniszkom, że w klasztorze będą mogły praktykować cnoty i na zawsze porzucić grzechy i wady, które tak bardzo panoszą się w świecie. Aby to podkreślić, zestawia ze sobą na zasadzie kontrastu grzechy świata i cnoty nabywane w czasie życia klasztornego: ciemności świata – światło Chrystusa; pożądanie – czystość; łakomstwo – miłość; zbytek – miłosierdzie[30].

Wielkim dobrem staje się więc dla każdej dziewicy porzucenie świata grzechu, aby trwać w świecie światłości Chrystusa, czystości, miłości i miłosierdzia. Dzięki swojej decyzji o porzuceniu świata wyrwały się z paszczy duchowych wilków, a weszły do świętej owczarni. Wszystko to dokonało się dzięki Bożej pomocy[31]. Podobne zestawienie, ale znacznie szersze przedstawił Cezary w *Liście do mniszek*. Podkreślił przy tym, że tylko w samotności, a więc w całkowitym oderwaniu od świata, mniszka może zmierzać ku świętości, a jednocześnie stawić opór wszelkim grzechom i wadom:

> „święta samotność jest dla niej niezwyciężonym obwarowaniem świętości i pełnym odwagi zwalczaniem hańby, stałością odwagi i bezsilnością rozpusty, podporą prawości i zagładą nieprawości, zwycięstwem duszy i pognębieniem ciała, wolnością dla sławy i niewolą dla przestępstw, wprowadzeniem świętości i odparciem nieobyczajności, znamieniem uczciwości i odrzuceniem grzechów, ćwiczeniem się we wstrzemięźliwości i usunięciem całko-

nia, nie kładzie jednak tak wielkiego nacisku na zachowanie klauzury. Temat ten został przez niego w zasadzie pominięty. Por. Caesarius Arelatensis, *Regula monachorum*.

[27] Caesarius Arelatensis, *Epistula II ad Caesariam abbatissimam eiusque congregatione* 2, SCh 345, 298, ŹM 2, 40.

[28] Por. Cyprianus – Firminus – Viventius – Messianus – Stephanus, *Vita S. Caesarii* 35.

[29] Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines* 1, SCh 345, 170, ŹM 2, 55.

[30] Por. tenże, *Epistula II ad Caesariam abbatissimam eiusque congregatione* 2.

[31] Por. tenże, *Regula ad virgines* 2.

witym chęci użycia, pewnym spokojem cnót i stałym odpieraniem wojen, szczytem czystości i więzieniem dla rozwiązłości, portem dla uczciwości i miejscem zagłady dla hańby, matką dziewictwa i wrogiem nieczystości, pancerzem wstydliwości i pokonaniem sprośności, murem dla nieposzlakowanej godności i rozpoznaniem prostactwa, godnością nienaruszalności i potępieniem nierządu, szczytem sławy i przepaścią dla hańby, wolą pełnienia dobrych czynów i zgubą dla grzechów, ochłodą wstydliwości i karą dla rozpusty, zdobyciem zwycięstw i zagładą dla upadków, odpoczynkiem zbawienia i wygnaniem zatracenia, życiem ducha i śmiercią ciała, stanem anielskim i pogrzebaniem ludzkiej natury”[32].

Udziałem mniszki, trwającej w świętej samotności, staje się tak wiele cnót, które ostatecznie pozwalają jej wyzbyć się wszelkich pożądliwości ciała i osiągnąć stan życia anielskiego. Cezary, choć nie wspomina o tym wprost, nawiązuje w swojej wypowiedzi z całą pewnością do słów Chrystusa, który uczy: „Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30). Powiązanie zachowania dziewictwa z uczestniczeniem w chórach anielskich było dość powszechnie głoszone przez Ojców Kościoła[33].

3. Niebezpieczeństwa płynące z kontaktu ze światem. Dla Cezarego było oczywiste, że każdy kontakt ze światem zagrażał duchowemu dobru mniszki. Dlatego też tak bardzo w swoich pouczeniach zachęcał do ograniczenia wszelkich spotkań z osobami z zewnątrz, przede wszystkim z mężczyznami. W *Liście do mniszek* przedstawił biskup Arles swoje przemyślenia na temat niebezpieczeństw, które mogą płynąć z kontaktów mniszki z mężczyznami[34]. Dowodził, że takie spotkania mogą łatwo prowadzić do zrodzenia się zażyłości pomiędzy kobietą – mniszką a mężczyzną. I chociaż relacja ta na początku wydaje się być całkowicie niegroźna dla duchowego rozwoju mniszki, a nawet skromna i święta, to jednak należy mieć na uwadze przebiegłość diabła. Ten zły duch „ukrywa swoje podstępy, a doprowadzając powoli do wzrostu tej zażyłości rozwija między obojgiem zgubną przyjaźń”[35]. Tematowi zgubnych skutków zażyłości poświęca biskup bardzo wiele miejsca w swoim

[32] Tenże, *Epistula II ad Caesariam abbatissimam eiusque congregatione* 10, SCh 345, 332, ŹM 2, 50-51.

[33] Por. P. Wygralak, *Zachęta do dziewictwa w „De institutione virginum et de contemptu mundi” św. Leandra z Sewilli*, w: *Ad Sapientiam Cordis. Księgą Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. Rocznicę urodzin*, red. P. Podeszwa – W. Szczerbiński, Gniezno 2002, 245.

[34] Należy pamiętać, że *List do mniszek* został napisany dużo wcześniej niż reguła. Być może w tym okresie istniała jeszcze większa możliwość kontaktu mniszek ze światem zewnętrznym, a więc również z mężczyznami.

[35] Caesarius Arelatensis, *Epistula II ad Caesariam abbatissimam eiusque congregatione* 3, SCh 345, 306, ŹM 2, 43.

liście. Uważa zażyłość za chorobę i zarazę, która wprowadza w życie mniszki wiele zła i niepokoju. W zażyłości widzi biskup źródło wielu grzechów i wad, które nie pozwalają na wytrwanie w czystości. Wymienia więc szerzenie zepsucia, namiętność, rozpustę, rozwiązłość, ale i inne grzechy, które nie wydają się mieć nic wspólnego z zachowaniem czystości, jak choćby zuchwałość, wściekłość, postawę uniewinniania się, wypowiadanie oszczerstw, sianie zamętu we wspólnocie[36]. Tak obszerny katalog grzechów i wad, które grożą mniszkom wikłającym się w jakiekolwiek międzyludzkie zażyłości wydaje się być ze strony Cezarego zabiegiem przede wszystkim pedagogicznym. Biskup chciał w ten sposób, zapewne wyolbrzymiając problem, uzmysłowić adresatkom listu, z jednej strony ogromne niebezpieczeństwo płynące z nieuporządkowanych relacji z mężczyznami, z drugiej zaś wskazać im, jak ważna jest wytrwała praca nad sobą.

Cezary w swoich rozważaniach idzie jeszcze głębiej i prezentuje się w nich jako dobry znawca ludzkiej psychiki. Zauważa bowiem, że nikt nie zna wnętrza drugiego człowieka, nie może przecież przejrzeć jego zamiarów i domyśleć się jego reakcji. Mniszka musi więc czuć się odpowiedzialna nie tylko za siebie, ale też za drugą osobę.

> „Oto ktoś jest tak pewny swego sumienia, że gdy zobaczy drugą osobę, jest przekonany, że nie może zgrzeszyć z jej powodu. Czyż widzi wolę drugiej osoby tak, jak zna swoje sumienie? Twoje oko spogląda na kogoś z prostotą, a może ten ktoś pożąda ciebie w sposób okrutny? Radujesz się swoją czystością, a nie boisz się jego upadku? Jeśli bowiem ty okażesz się zbyt przyjazna, pobudzasz jego pożądliwość. I chociaż sama nie grzeszysz, gubisz jego i bez twojej woli z jego przyczyny zbruka cię czyjaś żądza. Proszę was, nie dawajcie nikomu okazji ani nie okazujcie zażyłości, aby czyjaś pożądliwość w stosunku do was daremnie wzniecona nie szukała gdzie indziej tego, czego u was znaleźć nie mogła”[37].

To ważny aspekt budowania wszelkich relacji – odpowiedzialność za drugiego człowieka. Dla Cezarego troska o zachowanie czystości przez mniszki nie jest jedynym dobrem, któremu służy klauzura. Okazuje się bowiem, że odwiedziny mniszek przez mężczyzn mogą stać się dla nich zarzewiem grzechu. Wówczas to i sama dziewica, choć w sumieniu pozostaje całkowicie spokojna, uczestniczy w grzechu swego gościa, w którym mimowolnie i nieświadomie wzbudziła pożądliwość. Zdaniem biskup Arles zostaje wówczas, bez udziału swojej woli, zbrukana czyjąś żądzą. W kontekście tych rozważań, Cezary szczególnie podkreśla, że nie można bezgranicznie ufać swojemu sumieniu. Bowiem – jego zdaniem – „upadła ta, która zaufała swej cnocie”[38].

---

[36] Por. tamże 9.

[37] Tamże 3, SCh 345, 308-310, ŹM 2, 43.

[38] Tamże 4, SCh 345, 310, ŹM 2, 43.

Według autora listu nie tylko odwiedziny mężczyzn stanowią zagrożenie dla czystości dziewicy. Podobne niebezpieczeństwo czyha na mniszkę także w czasie odwiedzin krewnych. „A to dlatego, aby nie usłyszała czegoś, czego słuchać nie przystoi, aby nie powiedziała czegoś niepotrzebnie, żeby nie zobaczyła czegoś, co może być przeciwne czystości”[39]. Aby przybliżyć mniszkom swoje przemyślenia ucieka się Cezary do porównania duszy dziewicy z naczyniami liturgicznymi ofiarowanymi do sprawowania Eucharystii. Podobnie, jak tych świętych naczyń nie wolno wynosić z kościoła i używać do celów świeckich, tak też jest nie do przyjęcia, aby osoba poświęcona Bogu przyjmowała na siebie jakiekolwiek zobowiązania wobec krewnych, czy też krępowała się niepotrzebną zażyłością z osobami świeckimi[40]. Jest więc Cezary zwolennikiem całkowitego zerwania przez mniszki zażyłych kontaktów zarówno z krewnymi, jak i z obcymi, szczególnie mężczyznami. Dla osiągnięcia tego celu dziewice nie powinny oszczędzać swoich sił[41].

***

Cezary z Arles przez całe życie pozostał wierny swemu mniszemu powołaniu, mimo że nie udało mu się go zrealizować. Jednak zawsze stawiał sobie wysokie wymagania, i takie też wymagania stawiał wszystkim, którzy poddani byli jego pasterskiej opiece. Nie może więc dziwić fakt, że od mniszek oczekiwał podjęcia bardzo surowej ascezy. Był przekonany, że odpowiadając na głos Boży, powinny one bezgranicznie poświęcić się służbie Bożej, zrywając wszelkie więzi ze światem zewnętrznym. Odizolowanie dziewic od świata, od ludzi, a nawet od rodziny służyło jednemu celowi, osiągnięciu zbawienia. Mniszka już tu na ziemi, dzięki wyrzeczeniu się wszystkiego, dzięki pracy nad sobą miała możliwość stać się równą aniołom i zjednoczyć się z Chrystusem Oblubieńcem. Na uwagę zasługuje też fakt, że Cezary troszczył się nie tylko o dobro duchowe mniszek, ale również odwiedzających je gości.

THE IMPORTANCE OF THE CLOISTER IN THE SPIRITUAL LIFE OF A NUN. THE TEACHING OF ST. CAESARIUS OF ARLES

(Summary)

The paper presents the teaching of St. Caesarius of Arles on the subject of the cloister in the life of a nun. It was based on *The Letter to Nuns* and *Rule for Virgins.* Caesarian indications are redolent with severity. Under no circumstances

[39] Tamże 5, SCh 345, 314, ŹM 2, 45.

[40] Por. tamże 5.

[41] Por. tamże 9.

were nuns allowed to leave the monastery. They were also very limited in their contacts with the guests, especially with men. All of this was to protect them against the danger coming from such meetings, among which above all the bishop of Arles mentions the temptations against the virtue of chastity. At the same time the monastery is presented as a place safe for the development of all virtues. It is here that every nun finds everything that leads her to the unity with Jesus Christ. That is why her heart should be filled with joy and gratitude towards God.

Key words: Caesarius of Arles, enclosure, rule for virgins, the virtue of chastity, monastery.

Słowa kluczowe: Cezary z Arles, klauzura, reguła dla dziewic, cnota czystości, klasztor.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Benedictus Abbas, *Regula*, ed. J. Neufville – A. de Vogüé, t. 1-2, SCh 182-183, Paris 1972, tłum. B. Turowicz: Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, w: *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, ŹM 40, Kraków 2006, 387-503.

Caesarius Arelatensis, *Epistula II ad Caesariam abbatissimam eiusque congregatione*, ed. A. Vogüé – J. Courreau, SCh 345, Paris 1988, 294-336, tłum. E. Czerny: Cezary z Arles*, List do mniszek*, w: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, ŹM 2, Kraków1994, 39-52.

Caesarius Arelatensis, *Regula ad virgines*, ed. A. Vogüé – J. Courreau, SCh 345, Paris 1988, 170-272, tłum. M. Borkowska: Cezary z Arles, *Reguła dla dziewic*, w: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, ŹM 2, Kraków1994, 55-82.

Caesarius Arelatensis, *Regula monachorum*, ed. G. Morin, w: *S. Caesarii opera omnia*, II, Maredsous 1942, 149-155, tłum. M. Borkowska: Cezary z Arles, *Reguła dla mnichów*, w: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, ŹM 2, Kraków1994, 86-93.

Cyprianus episcopus – Firminus episcopus – Viventius episcopus – Messianus presbyter – Stephanus diaconus, *Vita S. Caesarii*, ed. G. Morin, w: *Sancti Caesarii opera omnia*, II, Maredsous 1942, 296-345, tłum. A. Strzelecka: Cyprian – Firmin – Wiwencjusz – Messjan – Stefan, *Żywot Cezarego z Arles*, POK 32, Poznań 2008, 35-118.

Opracowania

Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, ŹM 37, Kraków 2006.

Helvetius A.M., *L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne*, w: *Female vita religiosa between Late Antiquity and High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, ed. G. Melville – A. Müller, Berlin – Münster, 2011, 151-169.

Kanior M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III-VIII)*, Kraków 1993.

Lawrence C.H., *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Age*, London 2001.

Piłat J., *Wstęp*, w: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, ŹM 2, Kraków 1994, 9-31.

Pochwat J., *Sprawiedliwość i miłosierdzie. Studium „Kazań do ludu" św. Cezarego z Arles*, Kraków 2008.

Starowieyski M., *Wstęp*, w: *Księga Starców (Gerontikon)*, OŻ 5, Kraków 1983, 5-41.

Wygralak P., *Praktyki pokutne w nauczaniu św. Cezarego z Arles*, PzST 8 (1998) 99-107.

Wygralak P., *Zachęta do dziewictwa w „De institutione virginum et de contemptu mundi" św. Leandra z Sewilli*, w: *Ad Sapientiam Cordis. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. Rocznicę urodzin*, red. P. Podeszwa – W. Szczerbiński, Gniezno 2002, 243-254.

Ks. Marcin WYSOCKI*

RECEPCJA OJCÓW KOŚCIOŁA W *CONFESSIO CATHOLICAE FIDEI CHRISTIANA* STANISŁAWA HOZJUSZA

Da Christe, ut in eorum semper praeceptis incedamus,
da ut ab eorum vestigijs nunquam aberremus [...]
eorum fidem imitemur[1].

Spośród postaci opromieniających sławą Świętą Warmię jedną z najznamienitszych jest bez wątpienia postać biskupa Warmińskiego, kardynała Stanisława Hozjusza, sławnego dyplomaty, humanisty, prawnika, poety, iluminatora życia naukowego na Warmii, ale także teologa i obrońcy wiary katolickiej[2]. Swoje poglądy teologiczne i obronę wiary przeciwko Reformatorom zawarł w szeregu pism, które wymieniane są w każdym niemal opracowaniu dotyczącym Hozjusza[3]. Jednak największe oddziaływanie i sławę przyniosło mu dzieło *Confessio fidei catholicae Christiana* (*Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*)[4].

1. Dzieło Stanisława Hozjusza. Powstało ono jako rozszerzenie wyznania wiary, ułożonego na prośbę obradującego przez osiem dni od 8 czerwca 1551 synodu piotrkowskiego, który zwrócił się do Hozjusza z prośbą o napisanie krótkiego zestawienia najważniejszych artykułów wiary katolickiej.

* Ks. dr Marcin Wysocki – adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl.

[1] S. Hozjusz, *Confessio fidei catholicae Christiana* XCII, Moguntiae 1557[1], 302.

[2] Por. A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba*, *myśl*, *dzieło*, *czasy*, *znaczenie*, red. S. Achremczyk – J. Guzowski – J. Jezierski, Olsztyn 2005, 99-111; T. Pawluk, *Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza*, SW 7 (1970) 89-118.

[3] O pismach Hozjusza zob. J. Dyl, *Spuścizna teologiczna kardynała Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba*, *myśl*, *dzieło*, *czasy*, *znaczenie*, red. S. Achremczyk – J. Guzowski – J. Jezierski, Olsztyn 2005, 273-284; J. Mandziuk, *Spuścizna literacko-teologiczna kardynała Hozjusza (1504-1579)*, HD 3 (1979) 224-227. O teologii Hozjusza zob. J. Jezierski, *Szkic do studium teologii Stanisława Hozjusza*, „Collegium Polonorum" 6 (1982) 70-81; E. Ozorowski, *Stanisław Hozjusz pośród teologów polskich XVI wieku*, SW 20 (1983) 70-77.

[4] Por. S. Hozjusz, *Confessio fidei catholicae Christiana*, Moguntiae 1557[1], tłum. J. Wojtkowski: Stanisław Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, Olsztyn 1999.

Hozjusz w ciągu czterech dni napisał takie wyznanie wiary, liczące zaledwie cztery strony rękopisu formatu *folio*. Kiedy odczytał zebranym swój tekst, wszystkim tak przypadł on do gustu, że poprosili autora, aby go niezwłocznie opublikował. Hozjusz poprosił o czas do namysłu argumentując tym, że chciał posprawdzać cytaty z Pisma świętego i Ojców Kościoła. Po powrocie do Lidzbarka zabrał się gorliwie do pracy. Tekst znacznie rozbudował, co spowodowało przedłużenie się realizacji publikacji[5]. Z zadania jednak wywiązał się znakomicie, dając w kilka lat po synodzie do dyspozycji Kościoła właśnie *Confessio fidei catholicae Christiana,* jak o tym świadczy podtytuł dzieła: *Wyjaśnienie wyznania złożonego przez Ojców zebranych na synodzie prowincjonalnym, który odbył się w Piotrkowie Roku Pańskiego tysięcznego pięćsetnego pięćdziesiątego pierwszego w miesiącu maju.* Było to najobszerniejsze i podstawowe dzieło Hozjusza, wydane drukiem częściowo w Krakowie w 1553 r., a po raz pierwszy w całości w Moguncji w roku 1557, które zjednało mu sławę w całym chrześcijańskim świecie. Za życia autora doczekało się trzydziestu różnych wydań. Zostało przetłumaczone na język niemiecki po raz pierwszy w roku 1560, a na francuski w 1566. Wśród tłumaczeń było jedno nawet na język armeński używane przez polskich Ormian. *Confessio fidei* dawało rzetelny, systematyczny wykład dogmatyki katolickiej, jasno precyzując po raz pierwszy stosunek dogmatyczny Kościoła do różnowierstwa.

Dzieło Hozjusza składa się w wydaniu mogunckim z dwóch tomów, 332 kart, dzielących się na 93 rozdziały, które można połączyć w pewne bloki tematyczne: wiara, krzyż, Kościół, Pismo święte, sakramenty, cnoty kardynalne, przykazania, tzw. święte czynności. Jak pisze Hozjusz, we wstępie do swego dzieła, jego celem jest opisanie tego, co można nazwać religią lub pobożnością; zamiarem jest mówienie o pobożnej czci Boga, o którą zostały w czasach autora wzbudzone ciężkie spory[6]. Sam Hozjusz wskazuje, że podstawowy jest podział dzieła na dwie części, z których pierwsza ma mówić o wewnętrznym, a druga o zewnętrznym wielbieniu Boga. Podstawą zaś rozważań ma być przede wszystkim Słowo Boże, poza którym nic więcej nie zostanie dodane[7].

2. *Sciptura* i/czy *Traditio*. Powyższe wskazania Hozjusza oczywiście wpisują się w polemikę z ruchem protestanckim, przeciwko któremu skierowane jest *Wyznanie wiary* i są one jasnym nawiązaniem do zasady *sola Scriptura* lansowanej przez wyznanie protestanckie. Tymczasem Kościół katolicki orzeczeniem Soboru Trydenckiego z czwartej sesji z 8 kwietnia 1546 roku, a więc na 7 lat przed publikacją *Wyznania wiary* stwierdzał:

> „[Sobór] dostrzega również, że prawda ta i nauka zawierają się w księgach spisanych i w tradycjach niepisanych, które – przyjęte przez apostołów z ust

[5] Por. I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981, 98; Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 106.

[6] Por. Hozjusz, *Confessio fidei* Proemium, Moguntiae 1557, s. IVb, tłum. Wojtkowski, s. 14.

[7] Por. tamże Proemium, Moguntiae 1557, s. V, tłum. Wojtkowski, s. 15.

> samego Chrystusa bądź przez nich samych przekazane jakby z ręki do ręki – dzięki podpowiedzi Ducha Świętego – dotarły aż do nas. Postępując za przykładem prawowiernych ojców, z jednakową pobożnością i poważaniem przyjmuje oraz czci wszystkie Księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, gdyż Bóg jest jednym autorem ich obu, a także Tradycje należące zarówno do dziedziny wiary, jak i obyczajów, ustnie przekazane przez Chrystusa lub podane przez Ducha Świętego i w nieprzerwanym następstwie przechowywane w Kościele katolickim"[8].

W ten sposób położono równowagę pomiędzy *Scriptura* i *Traditio,* jednak Hozjusz, chcąc stworzyć retoryczną chociażby przewagę dla poglądów protestantów, we wstępie do swego dzieła kładzie nacisk na Pismo święte, zaś w tekście równie obficie, jeżeli nie obficiej nawet, korzysta z pism Ojców Kościoła, uzasadniając za ich pomocą poszczególne elementy wiary katolickiej, zarówno te wewnętrzne, jak i zewnętrzne.

Użycie pism pisarzy wczesnochrześcijańskich – bo biskup warmiński powołuje się nie tylko na pisarzy określanych jako Ojcowie Kościoła – nie jest i nie było czymś nowym również w czasach Hozjusza. W dowodzeniu teologicznym, obok argumentacji biblijnej, często bowiem dołącza się tzw. argument patrystyczny[9]. Już w starożytności Pismo święte i Tradycja liczyły się jako uzupełniające się autorytety, środki różne w formie, ale zgodne, jeśli chodzi o treść. Na tle Pisma świętego Tradycja jawiła się jako najpewniejszy klucz do jego interpretacji. Tym samym zaś Pismo święte i Tradycja dawały w równym stopniu świadectwo rzeczywistego sensu i znaczenia Objawienia.

Z pełną siłą dowodową argument patrystyczny był po raz pierwszy zastosowany dopiero podczas sporów chrystologicznych. Ta siła dowodowa zasadzała się przede wszystkim na przekonaniu, że Ojcowie Kościoła i autorzy kościelni, przekazujący prawdy wiary, cieszą się specjalną asystencją Ducha Świętego. W V w. uznanie dla autorytetu spuścizny po czcigodnych nauczycielach nabrało charakteru formalnego. Pochodną tego stało się układanie list Ojców o prestiżu bez skazy, z wybranymi cytatami z ich pism, chętnie stosowanymi w teologicznych debatach[10]. Podsumowanie i oficjalne ukonstytuowanie prób odwoływania się do autorytetu ojców w wierze zostało zawarte

[8] Concilium Tridentinum, *Recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum* 2, ŹMT 33 [tekst łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras], DSP 4/1, Kraków 2007, 210-211: „perspiciensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur".

[9] Por. S. Longosz, *Argument patrystyczny w okresie sporów ariańskich (318-362)*, SACh 2 (1980) 196-211; E. Nalepa, *Argument patrystyczny w encyklice papieża Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem"*, SSHT 23/24 (1990-91) 43-62.

[10] Por. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 46.

u Wincentego z Lerynu, który stwierdza, że uczeni i pobożni ludzie szukali często pewnej, dającej się powszechnie zastosować reguły dla odróżniania prawd wiary katolickiej od heretyckich kłamstw. Tą regułą dla niego było podwójne kryterium: autorytet Boskiego prawa i tradycji Kościoła katolickiego, czyli to, „w co wszędzie, w co zawsze, w co wszyscy wierzyli”[11]. Późniejsze wieki, w tym teologia scholastyczna, trwać będą w powoływaniu się na autorytet pisarzy wczesnochrześcijańskich dla uzasadnienia swych twierdzeń. Momentem zachwiania będzie okres reformacji, jednak już ruch kontrreformacyjny z Hozjuszem jako jednym z najwybitniejszych jego przedstawicieli, wyniesie powtórnie na wyżyny argument z Tradycji przy debatach teologicznych.

3. Pisarze wczesnochrześcijańscy w dziele Hozjusza. W jaki więc sposób biskup Stanisław Hozjusz, prawnik, teolog i humanista, ów *magnus praedicator veritatis*, jak go nazywa Stanisław Reszka, w swej *Confessio catholicae fidei christiana* korzystał z pisarzy wczesnochrześcijańskich? Warto się temu przyjrzeć tym bardziej, że jest to zagadnienie prawie niezbadane. Istnieje wprawdzie opublikowany doktorat pani Eweliny Weber[12], napisany pod kierunkiem ks. bp. prof. Juliana Wojtkowskiego, ale autorka ogranicza się w nim do przywołania życiorysów poszczególnych pisarzy i zebrania dzieł, na które powołuje się Hozjusz oraz ukazania kwestii, w których są one mu pomocne. Nie ma jednak w tej pracy próby dotarcia do idei recepcji Ojców przez Hozjusza, odtworzenia systemu tej recepcji i poglądów biskupa na tzw. argument patrystyczny, co – jak można się przekonać – znajduje się w jego dziele.

Oczywiście rzeczą pierwszorzędną w *Wyznaniu wiary* Stanisława Hozjusza jest jego ton polemiczny. Hozjusz krytykuje nieustannie Lutra i jego zwolenników, ale także innych heretyków[13]. W krytyce tej nie tylko argumenty z pism Ojców Kościoła odgrywają ważną rolę, ale Hozjusz zarzuca protestantom przede wszystkim odejście od pisarzy wczesnochrześcijańskich, od ojców wiary:

> „wszystkich Świętych Ojców za nic nie mają, sobie zaś wszystko przypisują, przeciwko nim wszystkiemu uwłaczają. […] cokolwiek zostało nabożnie postanowione w ciągu tysiąca pięciuset i więcej lat przez Apostołów i ich następców, przez Sobory powszechne, oni chichotami otaczają”[14].

---

[11] Vincentinus Lirinensis, *Commonitorium* II 3, PL 50, 640, tłum. J. Stahr: Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, POK 8, Poznań 1928, 7.

[12] Por. E. Weber, *Źródła patrystyczne teologii Stanisława Hozjusza*, Olsztyn 2004.

[13] Na temat herezji w pismach S. Hozjusza zob. F.J. Zdrodowski, *The Concept of Heresy According to Cardinal Hosius*, Washington 1947.

[14] Hozjusz, *Confessio fidei* LXXX, Moguntiae 1557, s. 247: „Sanctos patres omnes pro nihilo ducunt, sibijpsis nihil non tribuunt, illis contra nihil non detrahunt. […] quaecumque mille quingentis annis et deinceps, per Apostolos, et eorum successores, et per oecumenica Concilia pie sunt instituta, cachinnis omnia prosequuntur”, tłum. Wojtkowski, s. 334.

Biskup podkreśla, że to protestanci odeszli od Kościoła i od tylu tysięcy męczenników, biskupów, wyznawców, kapłanów[15]. Przede wszystkim zaś odłączyli się od Ojców, co fałszywie sobie tłumaczą tym, że nie muszą postępować według ich tradycji, zaleceń i przykazań, bo postępują według Pisma świętego. Jednak Hozjusz stwierdza, że takie myślenie jest z gruntu złe. Ewangelia jest bowiem częścią Tradycji[16]. Protestanci porzucili Ojców i określenia Soborów[17], lekkomyślnie oddzielili się[18]. Autor *Wyznania* jednoznacznie więc wskazuje na winę zwolenników Lutra i nawet wydaje się z politowaniem i ubolewaniem stwierdzać fakt odrzucenia Ojców Kościoła przez odłączonych. Jednak jednocześnie z oburzeniem ukazuje krytyczną postawę protestantów i przywoływane przez nich powody takiego traktowania pisarzy wczesnochrześcijańskich:

> „tu znowu krzyczą Marcinowie, że święci Ojcowie byli ludźmi i dlatego mogli się mylić, i nie obyło się bez tego, że rzeczywiście niektórzy się pomylili"[19].

Hozjusz argumentację taką od razu zbija, twierdząc, że to bardziej umacnia poglądy katolików niż je osłabia. Autor przytacza także inne oskarżenia protestantów wobec katolików, którzy mają dopuszczać się bałwochwalstwa przez to, że zachowują tradycje ojców. Odpowiedzią na taki zarzut jest pozytywny wykład znaczenia terminu „ojciec". Hozjusz wskazuje, że za „ojców" wiary katolickiej nie mogą być uznani przodkowie polskich katolików, którzy dzięki miłosierdziu Bożemu zostali wyzwoleni z wiary w bożki i przyjęli chrzest, ale „ojcem wiary" są Apostołowie i ich następcy aż do współczesności, wśród których biskup wymienia Hieronima, Ambrożego, Augustyna, Bazylego, Atanazego, Grzegorza z Nazjanzu, którzy przekazują Ewangelię Chrystusową i dzięki którym katolicy są „synami obietnicy" (Rz 9, 8)[20].

Biskup więc ukazuje najpierw w sposób negatywny podejście do pism Ojców Kościoła i przekazywanej przez nich Tradycji – Marcin Luter bowiem i jego zwolennicy, według Hozjusza, odrzucają dzieła pisarzy wczesnochrześcijańskich – a następnie przedstawia wykład pozytywny rozumienia roli Ojców Kościoła. Tymi, którzy przyjmują i zachowują Tradycję, zawartą między innymi w pismach Ojców Kościoła, są Kościół i katolicy. Wyraźnie stwierdza to Hozjusz przy okazji omawiania zagadnienia Tradycji, wskazując jednocześnie na niekonsekwencję protestantów:

> „Heretycy gardzą zdaniem dawnych Ojców i odrzucają je, a Katolicy chętnie do nich się odwołują. To zaś jest szczególnie podziwu godne, że heretycy

---

[15] Por. tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 314, tłum. Wojtkowski, s. 419.

[16] Por. tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 313, tłum. Wojtkowski, s. 418.

[17] Por. tamże XVIII, Moguntiae 1557, s. 19b, tłum. Wojtkowski, s. 41.

[18] Por. tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 314, tłum. Wojtkowski, s. 419.

[19] Tamże XIX, Moguntiae 1557, s. 20b: „Sed hic iterum nobis obstrepunt Martini, sanctos Patres homines fuisse, atque ideo errare potuisse, quin et errasse nonnullos", tłum. Wojtkowski, s. 42.

[20] Por. tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 302, tłum. Wojtkowski, s. 404.

naszych czasów tak bardzo zwalczają poglądy tych, których świadectwami, ilekroć im to wygodne, posługują się”[21].

Miał więc Hozjusz świadomość, że nie do końca prawdą jest całkowite odrzucenie piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego i Tradycji przez luteran, jednak polemiczny wymiar dzieła i klimat kontrreformacyjny nie pozwalały mu – jak się wydaje – przedstawić wyraźniejszego obrazu. Dlatego też stosuje jasną antytezę: katolik – protestant. Ten pierwszy uznaje Ojców Kościoła i Tradycję, natomiast ten drugi – nie. Dlatego tak definiuje katolika:

„Tylko tego zaś uważajmy za Katolika i Prawowiernego, kto miłuje prawdę Bożą, Kościół, Ciało Chrystusa, kto ponad Bożą religię, ponad wiarę Katolicką, niczego nie wynosi: ani powagi jakiegokolwiek człowieka, ani miłości, ani zdolności, ani wymowy, ani nauki, lecz wszystko to ma za nic, natomiast w wierze trwa stały i niezmienny. Jest mocno przekonany, że to tylko ma zachowywać i wierzyć, cokolwiek wie, że Kościół Katolicki głosił powszechnie od starożytności”[22].

Jednomyślnie orzekający o sprawach doktryny Ojcowie i pisarze wczesnochrześcijańscy są głosem Boga, który mówi przez ludzi, a ci, którzy sprzeciwiają się temu głosowi, który brzmiał przez Tertuliana i Augustyna w Afryce, Hilarego w Galii, Ambrożego, Leona, Grzegorza w Italii, Jana Złotoustego w Tracji, Teofilakta w Myzji, Jana Efrema, Jana Damasceńskiego i Hieronima w Syrii, Bazylego w Kapadocji, Orygenesa, Cyryla i Atanazego w Egipcie słusznie i zasłużenie powinni być uznawani za pogan i celników[23]. Jasno zatem Hozjusz ukazywał podział biegnący pomiędzy katolikami i protestantami, a miarą tego podziału był stosunek do Ojców Kościoła.

Po takich wstępnych ustaleniach i podziałach można przystąpić do kolejnego pozytywnego wykładu zawartego w dziele Stanisława Hozjusza: kim są według niego Ojcowie Kościoła. Nawiązując do słów Chrystusa z Ewangelii według świętego Mateusza (24, 28) – nieco inaczej brzmiących we współczesnym tłumaczeniu[24] – Hozjusz przyrównał Ojców Kościoła do orłów, które gromadzą się tam, gdzie ciało-Kościół oraz wskazał na ich walory

[21] Tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 316: „haeretici priscorum patrum sententias aspernantur et respuant, vel quod ad eas Catholici libenter provocant. Est autem illud cum primis admiratione dignum, quod eorum tantopere sententias oppugnant nostri temporis haeretici, quorum testimonijs, quoties ipsis commodum fuerit libenter utuntur”, tłum. Wojtkowski, s. 422.

[22] Tamże XIX, Moguntiae 1557, s. 21-21b: „Illum vero solum vere Catholicum et Orthodoxum existimemus, qui veritatem Dei, qui Ecclesiam, qui Christus corpus diligit, qui divinae religioni, qui Catholicae fidei nihil anteponit: non hominis cuiuspiam authoritatem, non amorem, non ingenium, non eloquentiam, non doctrinam, sed haec omnia pro nihilo habens, in fide vero fixus et stabilis permanens, quicquid universaliter antiquitus Ecclesiam Catholicam docuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumque esse firmiter deliberatum habet”, tłum. Wojtkowski, s. 43.

[23] Por. tamże XIX, Moguntiae 1557, s. 22, tłum. Wojtkowski, s. 44.

[24] Współczesne tłumaczenie mówi o padlinie i sępach, zaś Hozjusz używa w swym wywodzie słowa „ciało” na określenia ciała Chrystusa i Kościoła oraz mówi o orłach.

intelektualne i eklezjalne pisząc, że cnota ich była wybitna, umysł wzniosły, wiedza wyjątkowa, a większość z nich potwierdziła prawdę tego, co pisali przelaniem swojej krwi. Po raz kolejny także przywołał imiona owych orłów: Dionizy Areopagita, Klemens, Ignacy, Atanazy, Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Złotousty, Teofil Aleksandryjski, Epifaniusz, Hieronim, Ambroży, Augustyn, papież Grzegorz, Beda, Izydor[25]. W kontekście zaś interpretacji Pisma Świętego Hozjusz podkreślał świętość i wiedzę pisarzy chrześcijańskich oraz to, że potrafili oni udowodnić prawdy wiary bądź to za pomocą argumentów skrypturystycznych bądź intelektualnych[26]. Ojcowie złożyli w nas talent wiary, który jest przekazywany kolejnym pokoleniom i który przekazywany jest także protestantom[27]. Podążanie za ich naukami gwarantuje, że nie pobłądzi się w wierze, a w ich myślach i słowach znaleźć możemy sprawiedliwość i prawdę, której szukamy i o którą walczymy – stwierdza Hozjusz[28]. W tym, co od nich przejęliśmy i czego nauczyliśmy się od nich trwamy tym chętniej, gdyż pamięć o nich trwa w Kościele od tylu wieków, ich pisma czytane są w kościołach i zajmują pierwsze miejsce po Boskich wyroczniach[29]. Ojcowie Kościoła są także według Hozjusza wyjątkowymi sędziami (przede wszystkim w sporze z Reformatorami), którzy nie skłaniają się ku jednej lub drugiej stronie, nie pałają nienawiścią lub miłością ku którejś ze stron, lecz pozostawili pisane pomniki, w których przekazali swoje poglądy również w sprawach współczesnych Hozjuszowi[30]. To Ojcowie Kościoła potępiali bowiem jakiekolwiek błędy grożące Kościołowi[31].

Kardynał Hozjusz nie unika w przywoływaniu Ojców Kościoła zagadnień trudnych, które mogą być powodem oskarżeń i odrzucenia Ojców przez Reformatorów (na co zresztą sam zwraca uwagę). Przywołuje w tym kontekście spór biskupa Kartaginy Cypriana z papieżem Stefanem w sprawie chrztu heretyków, w czym orzeczenia Kościoła poszły po myśli Biskupa Rzymu. Hozjusz przyznaje, że Cyprian zbłądził i jednocześnie wskazuje – ku przestrodze Reformatorów – powód jego błędu: ponieważ usiłował wyjaśniać Prawo Boże we własnym, a nie kościelnym znaczeniu. Autor *Wyznania* po raz kolejny także powtarza, że powinniśmy zachowywać to, co od starszych (a więc od Ojców) zostało przyjęte, strzec skarbu i unikać światowych słów nowości[32]. W tym kontekście przywołuje także postaci dwóch wybitnych pisarzy wczesnochrześcijańskich – Orygenesa i Tertuliana – którzy również mieli problemy

[25] Por. Hozjusz, *Confessio fidei* XCII, Moguntiae 1557, s. 317, tłum. Wojtkowski, s. 423.

[26] Por. tamże XIX, Moguntiae 1557, s. 21b, tłum. Wojtkowski, s. 43.

[27] Por. tamże XCIII, Moguntiae 1557, s. 312, tłum. Wojtkowski, s. 428. Zob. tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 309, tłum. Wojtkowski, s. 413; tamże XLI, Moguntiae 1557, s. 97b, tłum. Wojtkowski, s. 140.

[28] Por. tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 315, tłum. Wojtkowski, s. 421.

[29] Por. tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 317, tłum. Wojtkowski, s. 423.

[30] Por. tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 315, tłum. Wojtkowski, s. 420.

[31] Por. tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 317, tłum. Wojtkowski, s. 422.

[32] Por. tamże XIX, Moguntiae 1557, s. 21, tłum. Wojtkowski, s. 43.

z karnością kościelną i doktryną, i dlatego nie są określani tytułem „Ojciec Kościoła". W ich przypadku Hozjusz stwierdza:

> „zbytnio hołdując swym zdolnościom i zbytnio ufając sobie, lekceważyli starodawną prostotę religii chrześcijańskiej, uważając, że wiedzą więcej od innych. Gdy wzgardzili przekazem Kościoła i nauką starszych; nowym sposobem wyjaśniając Pisma, popadli w niedorzeczne poglądy i stali się dla nas przykładem, abyśmy nie wierzyli komuś jednemu, choćby wielką jaśniał nauką i wymową, choćby wielką posiadał świętość i powagę, głoszącemu coś wbrew ogólnemu zrozumieniu i zgodzie całego Kościoła, nawet gdyby przytaczał bardzo wiele wyroczni Bożego Prawa, nawet gdyby głosił tylko Pismo, tylko słowo Boże, tylko Ewangelię"[33].

Argumentacja patrystyczna służy więc w tym przypadku Hozjuszowi do ukazania błędnej drogi Reformatorów.

Oczywiście najwięcej miejsca poświęca Hozjusz w swoich rozważaniach kwestiom związanym z Pismem Świętym, jego znaczeniem i interpretacją, a także jego odniesieniem do Tradycji, co podyktowane jest polemiką z nauczaniem Reformatorów. Jak zauważono wcześniej, według Hozjusza Pismo Święte jest częścią Tradycji, gdyż przekazane zostało przez Kościół. Dlatego kardynał zwraca się do Reformatorów wskazując równocześnie rolę Ojców Kościoła w przekazie Pisma Świętego:

> „Jeżeli będziecie uważali, że wszystkie ich tradycje trzeba odeprzeć, także Ewangelia z konieczności będzie dla was do odrzucenia. Czyją bowiem tradycją jest Ewangelia, jeżeli nie ojców naszych? Kto ją przez tyle wieków zachował nie zepsutą i aż do nas przekazał, do przekazania przez nas z równą wiarą naszym potomnym? Czyż to nie ojcowie nasi, od których oddzieliliście się raczej z waszej samowoli niż z przekonania?"[34]

Dlatego też Hozjusz podkreśla ważność Tradycji i jej przekazywania przez pisarzy chrześcijańskich. Sam zauważa, że niepotrzebnie przytacza Cypriana, Jana Złotoustego czy Orygenesa, gdyż tak naprawdę:

---

[33] Tamże XIX, Moguntiae 1557, s. 21: „qui cum ingenio suo nimium indulgereret, sibique plus satis fidereret cum antiquae religionis Christianae simplicitate parvipederent, cum se sapere plus caeteris existimarent, cum Ecclesiasticas traditiones veterumque magisteria contemnerent, scripturas novo more quodam interpretati, in absurdas opiniones inciderunt, atque documento nobis fuerunt, ut non credamus uni alicui, quantalibet doctrina et eloquentia polleat, quantacunque etiam sanctitate et authoritate sit praeditus, contra communem totius Ecclesiae sensum et consensum aliquid adferenti, etiamsi quamplurima divinae legis oracula proferat, etiamsi nihil nisi scripturas, nis verbum Dei, nisi Evangelium crepet", tłum. Wojtkowski, s. 43.

[34] Tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 313: „si vos traditiones omnes, putabitis esse respuendas, etiam Evangelium necessario vobis erit respuendum. Cuius enim nisi patrum nostrorum tradicio est Evangelium? quis illud in corruptum tot seculis asseruit et ad nos usque transmisit, pari fide per nos ad posteros nostros transmittendum? Nunquid non a quibus vos ipsos privata vestra libidine magis quam authoritate segregastis patres nostri?", tłum. Wojtkowski, s. 418.

„cały zespół prawowiernych pisarzy już od tysiąca pięciuset lat uważał, że niemal na tym samym miejscu, co Pismo Święte trzeba mieć tradycje, zwłaszcza te, byśmy posłużyli się słowami Tertuliana, których zwyczaj jest umacniający, a wiara zachowująca”[35].

Podkreśla, że o prawdziwości Pisma Świętego nie decyduje czyjaś prywatna opinia, ale właśnie Tradycja Kościoła, „którą święci Ojcowie tak bardzo cenili, że nie innym narzędziem posługiwali się przeciw współczesnym sobie heretykom”[36]. Ta wzajemna zależność oraz równość powagi Pisma świętego i Kościoła (czyli Tradycji), wyjaśniona szczegółowo przez biskupa w jednym z rozdziałów *Wyznania wiary*[37], wynikała przede wszystkim z tego, że prawda obojga pochodzi od Ducha Świętego, który kierował redaktorami Pisma Świętego, ale także pisarzami kościelnymi[38]. On został obiecany i zesłany Kościołowi, i przezeń przemawia, uczy wszelkiej prawdy i był obecny na Soborach Świętych Ojców, i przewodniczył im jako nauczyciel wszystkich, przekazując stopniowo prawdę. To Duch Święty poprzez nauczycieli (czyli Ojców Kościoła):

„tajemnice Boże pod pieczęcią Pisma Świętego zamknięte dał nam poznać, wpajając poufnym natchnieniem, jak gdyby wewnątrz rosząc”,

ale także:

„powoli wzrastające herezje (ponieważ jest Mocą Najwyższego), potęgą swoją rozproszył. Prawa Kościelne dla zachowania religii Chrześcijańskiej przez mężów Apostolskich podyktował. […] cały Kościół, wykształcony w świętej nauce, powoli nauczając wszelkiej prawdy, światłością prawdziwej wiedzy oświecił, dotąd oświeca i zawsze będzie oświecał”[39].

Poznanie i wyjaśnienie tajemnic Pisma Świętego wiąże się oczywiście z jego interpretacją, której Stanisław Hozjusz poświęcił wiele miejsca w swym dziele, podkreślając oczywiście przede wszystkim to, że heretycy, czyli zwolennicy Lutra, z Pisma natchnionego przez Boga wyszukują sposobności do

[35] Tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 308b: „Omnis orthodoxorum scriptorum coetus iam inde a mille quingentis annis, eodem prope loco quo scripturas, traditiones habendas existimavit, eas praesertim, quorum consuetudo confirmatrix, ut Tertulliani verbis utamur et fides esset observatrix”, tłum. Wojtkowski, s. 413.

[36] Tamże XVIII, Moguntiae 1557, s. 20b: „quam sancti Patres tanti fecerunt, ut non alia machina contra suorum temporum haereticos usi magis fuerint”, tłum. Wojtkowski, s. 42.

[37] Por. tamże XV, Moguntiae 1557, s. 16-18, tłum. Wojtkowski, s. 37-38.

[38] Por. tamże XIX, Moguntiae 1557, s. 22, tłum. Wojtkowski, s. 44.

[39] Tamże XCII, Moguntiae 1557, s. 305: „arcana quoque divina sub sigillo divinarum scripturarum mysterialiter clausa, familiari inspiratione nobis insinudando, tanque intrinsecus roradno innotuit: haereses paulatim succrescentes (quia virtus altissimi est) potenter dissiavit, leges Ecclesiasticas ad conservanda religionem Christianam, per Apostolicos viros dictavit […] totam ecclesiam in sancta disciplina eruditam omnem paulatim docens veritatem, lumine verae scientiae illustravit et adhuc illutrat et semper illustrabit”, tłum. Wojtkowski, s. 408.

błędu, psując to, co zostało powiedziane przez Ducha Świętego i przez Kościół[40], opierając się na osobistym rozumieniu, a nie na tłumaczeniu w duchu Kościoła[41]. Dlatego Hozjusz podkreśla, że w wyjaśnianiu Pisma Świętego nie można ufać swemu własnemu sposobowi myślenia, ale Kościołowi[42], który zachowuje sposób pojmowania Pisma przekazany przez starszych[43]. To właśnie Duch Święty, dany Kościołowi jako Duch pokory, miłości, jedności i pokoju,

> „nie poddaje myśli, abyśmy odrzuciwszy wyjaśnienia Ojców oparli się na swojej roztropności, ani abyśmy odłożywszy Pismo święte przylgnęli do samych tylko ludzkich wyjaśnień. Radzi zaś, byśmy starali się nauczyć pojmowania Pism i z miejsc wyraźniejszych i od świętych tłumaczy i ze starożytnych przekazów Kościoła"[44].

Widać z tego wyraźnie dowartościowanie interpretacji Pisma Świętego przez Ojców Kościoła i traktowanie ich jako pewnej miary interpretacji tekstów natchnionych. Oni bowiem przyjmowali Pismo ze czcią, na nim opierali swe wyjaśnienia prawd wiary i ortodoksji, lecz odrzucali to, co było niewłaściwą interpretacją heretyków[45]. Dla Pisma Świętego porzucali oni literaturę pogańską, korzystając z wzoru wcześniejszych Ojców w egzegezie biblijnej[46].

Po przeanalizowaniu rozumienia i znaczenia Ojców Kościoła w życiu Kościoła, w przekazywaniu i podtrzymywaniu prawdziwej wiary nie trudno zrozumieć, dlaczego dzieło Hozjusza pełne jest odwołań do pism wczesnochrześcijańskich pisarzy. Na kartach *Wyznania wiary* biskup przywołuje – jak przedstawiła to w swej dysertacji doktorskiej Ewelina Weber – większość Ojców i pisarzy. Oprócz najbardziej ulubionych Ojców Hozjusza – św. Augustyna (co jest również zrozumiałe z racji, że cieszył się on również największą powagą u Reformatorów XVI wieku) i Jana Chryzostoma oraz tych najbardziej znanych, takich jak: Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Ireneusz z Lyonu, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Tertulian, Cyprian, Laktancjusz, Hipolit, Atanazy Wielki, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Teofil Aleksandryjski, Epifaniusz, Hieronim, Ambroży z Mediolanu, Hilary z Poitiers, Leon Wielki, Grzegorz Wielki i wielu innych, przywołuje Hozjusz również postaci pisarzy mało znanych: Pamfila, Euzebiusza z Emezy, Chromacjusza, Faustyna, Maksyma z Turynu, Arnobiusza Młodszego, Possydiusza, Arkadiusza, Klaudiana Mamerta, Salwiana z Marsylii, Wiktora z Wity, Faustusa z Riez,

[40] Por. tamże XVII, Moguntiae 1557, s. 18-19, tłum. Wojtkowski, s. 40.

[41] Por. tamże XVII, Moguntiae 1557, s. 19, tłum. Wojtkowski, s. 40.

[42] Por. tamże XVII, Moguntiae 1557, s. 19b, tłum. Wojtkowski, s. 40.

[43] Por. tamże XVIII, Moguntiae 1557, s. 20, tłum. Wojtkowski, s. 41.

[44] Tamże XVIII, Moguntiae 1557, s. 20: „non suggerit, ut reiectis patrum interpretationibus, innitamur prudentiae nostrae, necque ut sepositis sacris literis, solis hominum commentarijs inhaereamus, sed suggerit, ut intelectum scripturarum et e scripturis apertioribus addiscere studeamus", tłum. Wojtkowski, s. 41.

[45] Por. tamże XVIII, Moguntiae 1557, s. 20, tłum. Wojtkowski, s. 42.

[46] Por. tamże XVIII, Moguntiae 1557, s. 20, tłum. Wojtkowski, s. 41.

Juliana Pomeriusza, Gennadiusza, Liberata Diakona z Kartaginy. Pomija jednak postaci tak znanych pisarzy wczesnochrześcijańskich, jak: Grzegorza z Nyssy, Paulina z Noli, Ewagriusza z Pontu, Boecjusza, Cezarego z Arles, Izydora z Sewilii i kilku pomniejszych[47]. Przywołuje zaś poszczególnych Ojców w rozmaity sposób. Czasami jest to cytat z dzieła na całą stronę, a czasami kilka słów czy tylko stwierdzenie, że w danej sprawie zabrał głos ten czy ów Ojciec Kościoła. Niekiedy cytuje dosłownie, a innym razem trawestuje myśl pisarzy kościelnych. Bezsprzecznie jednak odniesienia do pism Ojców Kościoła stanowią większość materiału zawartego w *Wyznaniu wiary*.

Hozjusz zatem przedstawił w swym dziele liczne i ważne argumenty przemawiające za podążaniem katolików za Ojcami Kościoła i ich dziełami oraz przywołał ich myśli i słowa. Dzięki zachęcie biskupów zgromadzonych na synodzie piotrkowskim musiał pogłębić swoją znajomość Ojców i ich pism, co – jak można to stwierdzić na podstawie argumentacji zawartej w *Chrześcijańskim wyznaniu wiary katolickiej* – doprowadziło go od prawnika i urzędnika do znawcy, a może i miłośnika, Ojców Kościoła. Ten ostatni wymiar, choć bez całkowitego pozostawienia na boku elementu kontrreformacyjnego i polemicznego, można dostrzec w swoistej modlitwie Hozjusza z końcowej części jego katechizmu, z której pochodzi również cytat stanowiący motto niniejszego opracowania. Wytłumaczywszy na czym polega ojcostwo w znaczeniu duchowym biskup Stanisław prosi Pana:

> „jeżeli ich chcą pojmować pod nazwą ojców, daj Chryste, abyśmy zawsze kroczyli «według ich przykazań» daj, abyśmy nigdy nie zbłądzili z ich śladów, daj abyśmy naśladowali wiarę tych, w których śmierć z podziwem się wpatrujemy, abyśmy raczej pozwolili sobie wydrzeć oglądanie tego światła i wszystko to, co śmiertelnym jest najdroższe, niż byśmy pozwolili wpędzić się w ten pogląd, że nie należy nam kroczyć «według przykazań tych naszych świętych ojców» i abyśmy na wieki zachowali to, co tamci uczą nas, że jest bałwochwalstwem”[48].

[47] Zob. Weber, *Źródła patrystyczne teologii Stanisława Hozjusza*, s. 107.

[48] Hozjusz, *Confessio fidei* XCII, Moguntiae 1557, s. 302: „ si hos patrum nomine volunt intelligi, da Christe, ut in eorum semper praeceptis incedamus, da ut ab eorum vestigijs nunquam aberremus; da ut quorum cim admiratione quaedam conversationis exitum intuemur, eorum fidem imitemur ac prius lucis huius usuram, prius ea nobis omniam, quae sunt charissima mortalibus eripi velimus, quam in hanc nos mentem impelli patiamur, ut in sanctorum horum patrum nostrorum praeceptis non esse nobis incedendum existimemus quam nos isti docuerunt idolatriam, eam fac ut perpetuo retineamus”, tłum. Wojtkowski, s. 404.

RECEPTION OF THE FATHERS OF THE CHURCH IN *CONFESSIO CATHOLICAE FIDEI CHRISTIANA* BY STANISLAUS HOSIUS

(Summary)

Among the famous people related to Warmia one of the most prominent is undoubtedly the bishop of Warmia, Cardinal Stanislaus Hosius, a famous diplomat, humanist, lawyer, poet, illuminator scientific life in Warmia, but also a theologian and defender of the Catholic faith. His theological views and his defending of the faith against the reformers are included in a number of his writings, but the greatest influence and fame had his work *Confessio catholicae fidei Christiana* (*Christian profession of the Catholic faith*). It was written as an extension of a creed created on request of participants of the Council in Piotrków (1551), who turned to Hosius with request to write a short statement of the most important truths of the Catholic faith. In his work Hosius many times repeatedly referred to the argument from Tradition and he used the writings of the early Christian writers. The article is an attempt to explore how Hosius, arguing with Protestants, uses patristic argument and how he uses the writings of early Christian writers. The article presents as well the idea of the reception of the Fathers of the Church in the most important work of Hosius.

Key words: Cardinal Stanislaus Hosius, *Confessio fidei*, Reformation, Conter-Reformation theology, Fathers of the Church, patristic argument.

Słowa kluczowe: kardynał Stanisław Hozjusz, *Confessio fidei*, reformacja, teologia konntreformacyjna, Ojcowie Kościoła, argument patrystyczny.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Concilium Tridentinum, *Recipiuntur libri sacri et traditiones apostolorum*, ŹMT 33 [tekst łacińsko-polski, układ i oprac. A. Baron – H. Pietras], DSP 4/1, Kraków 2007, 210-213.

Hozjusz S., *Confessio fidei catholicae Christiana*, Moguntiae 1557[1], tłum. J. Wojtkowski: Stanisław Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, Olsztyn 1999.

Vincentinus Lerinensis, *Commonitorium*, PL 50, 635-686, tłum. J. Stahr: Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, POK 8, Poznań 1928.

Opracowania

Dyl J., *Spuścizna teologiczna kardynała Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba*, *myśl*, *dzieło*, *czasy*, *znaczenie*, red. S. Achremczyk – J. Guzowski – J. Jezierski, Olsztyn 2005, 273-284.

Jezierski J., *Szkic do studium teologii Stanisława Hozjusza*, „Collegium Polonorum" 6 (1982) 70-81.

Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.

Longosz S., *Argument patrystyczny w okresie sporów ariańskich (318-362)*, SACh 2 (1980) 196-211.

Mandziuk J., *Spuścizna literacko-teologiczna kardynała Hozjusza (1504-1579)*, HD 3 (1979) 224-227.

Nalepa E., *Argument patrystyczny w encyklice papieża Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem"*, SSHT 23/24 (1990-1991) 43-62.

Ozorowski E., *Stanisław Hozjusz pośród teologów polskich XVI wieku*, SW 20 (1983) 70-77.

Pawluk T., *Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza*, SW 7 (1970) 89-118.

Subera I., *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981.

Szorc A., *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba*, *myśl*, *dzieło*, *czasy*, *znaczenie*, red. S. Achremczyk – J. Guzowski – J. Jezierski, Olsztyn 2005, 99-111.

Weber E., *Źródła patrystyczne teologii Stanisława Hozjusza*, Olsztyn 2004.

Zdrodowski F.J., *The Concept of Heresy According to Cardinal Hosius*, Washington 1947.

Janusz ZBUDNIEWEK OSPPE*

PO TROPACH ŚREDNIOWIECZNEJ KANCELARII ZAKONU PAULINÓW

Zaczątkowe badania najstarszych skryptoriów zakonu na Węgrzech i w Polsce przyniosły zadawalające świadectwa dobrze rozwiniętych skryptoriów. Osobiste badania sprzed blisko 40 lat na Węgrzech przyniosły pewien radosny efekt w zbiorach prywatnych ks. Istvana Molnára, proboszcza małej popaulińskiej miejscowości Tüskevar. Zgromadził on imponujący zbiór starodruków i rękopisów paulińskich z wielu skasowanych klasztorów, których zasobność przekraczała moje zainteresowania, niemniej wśród wielu rękopisów duże zainteresowanie wzbudziły materiały rękopiśmienne pierwszych paulińskich historyków z przełomu XV i XVI stulecia, a nade wszystko ojców Tomasza Szombathely'ego i Grzegorza Gyöngösiego. O pierwszym niewiele wiemy, choć był generałem zakonu w latach 70 i 80-tego XV w. i poniekąd inicjatorem idei surowej ascezy, o czym poświadczają jego pisma tłumaczone ostatnio na język polski[1].

Natomiast o. G. Gyöngösi żył i działał w 1. poł. XVI stulecia. Piastował obowiązki kaznodziei, przeora rzymskiego i od roku 1520 generała zakonu. W jego biografii odnotowują historycy ciekawy rys zainteresowań historycznych, w których ze skrupulatnością wyszukiwał wszelkie źródła na terenie Węgier, Słowenii i Niemiec. Otrzymał on do dyspozycji nieznany kodeks odpisów aktowych z końca XV stulecia autorstwa generała o. Szombathely'ego[2], który sporządził pierwszy kopiarz akt zakonu. Z niego to, jak również z wielu innych dostępnych sobie akt napisał pierwsze prace o przeszłości paulinów, których wymieniają historycy ok. siedmiu, w tym znane dzieła o tradycjach zakonnych i zwyczajach[3], wykład konstytucji[4], kazania o św. Pawle Pustelniku[5],

* Prof. dr hab. Janusz Zbudniewek OSPPE – emerytowany nauczyciel Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych na Uniwersytecie Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: jzb@wp.pl.

[1] Por. Th. Szombathelyi, *Zachęty z okazji wizytacji*, tłum. z węg. E. Kamocka – M. Stós, wstępem poprzedził J. Zbudniewek, „Studia Claromontana" 20 (2002) 325-335.

[2] Por. E. Malyusz, *Zakon Paulinów i Devotio moderna*, w: *Mediaevalia w 50. rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, red. J. Garbacik, Warszawa 1960, 265-269.

[3] Por. G. Gyöngyösi, *Epitome seu breuiloquia in quo omnium religiosorum profectus et profectuum adminicula*, b. m. i r. wyd.; tenże, *Directorius singulorum fratrum officialium*, b. m. i r. wyd., tłumaczenia tegoż tekstu dokonali K.S. Szafraniec – B. Degórski, „Studia Claromontana" 18 (1998) 437-502.

[4] Por. tenże, *Declarationes constitutionum Ordinis s. Pauli Primi Eremitae*, Roma 1516.

[5] Por. tenże, *Decalogus de b. Paulo heremita*, Cracoviae 1532.

życiorysy braci[6]; przepisał ówczesne konstytucje[7] i wreszcie przypisywane mu dzieło kopiarzowe o dokumentacji aktowej całej paulińskiej wspólnoty.

Metoda jego prac, leżąca u podstaw paulińskiej historiografii, stanowi po dzień dzisiejszy wzór systematycznej pracy autora i zarazem kopisty, dla którego zebrane akta stanowiły już wtedy podstawę do dalszych prac syntetycznych, wydawanych w Rzymie i w Krakowie. Znamienne przy tym jest to, że jego zainteresowania i skopiowane teksty stały się przedmiotem analogicznych prac na terenie polskiej prowincji. W spisanych przez niego konstytucjach daje się zauważyć zbieżność z tekstami krakowskiego skryby na użytek paulinów: Wacława Żydka[8], anonima[9], Jakuba Besciusa[10], Szymona Mieleckiego[11] i Andrzeja Gołdonowskiego[12]. Jest faktem, że jakkolwiek można mieć zastrzeżenia co do formy spisanej przez Gyöngyösiego dokumentacji, zwłaszcza z powodu zaniechania pełnych odpisów aktowych, niemniej narzucona przezeń forma regestowania akt jest bezsprzecznie pionierską, bowiem do jego metody nawiązywali później kopiści i archiwiści paulińscy jego epoki aż po wiek XIX. Wśród dzieł leżących na półkach literatury węgierskiej ks. Molnára, nieznanych historykowi XX w. Emilowi Kisbánovi, godny uwagi jest bodaj pierwszy zestaw dokumentów zakonu, zwany „Zöld kodex" (Zielony kodeks). Oryginalny jego tytuł brzmi *Inventarium privilegiorum omnium et singulorum domorum Ordinis Heremitarum Sancti Pauli Primi Heremite*[13]. Notatek z tego kodeksu nie sporządzałem, ponieważ ks. Molnár pokazał mi jego czystopis przygotowany do druku, co też faktycznie stało się faktem, a oryginał w międzyczasie wrócił do miejsca depozycji, czyli do Biblioteki Uniwersyteckiej w Budapeszcie.

---

[6] Por. tenże, *Vitae fratrum*, rkps, Biblioteka Uniwersytetu w Budapeszcie (dalej: BUB) Ab 151.

[7] Por. *Constitutiones Ordinis S. Pauli*, rkps, BUB, Cod. lat. 253.

[8] Wacław Żydek (Zidelius de Terra Sancta), brak dat życia i śmierci w XV/XVI w., na Wawelu prowadził skryptorium, współpracował prawdopodobnie z iluminatorem Maciejem Ryczyńskim nad dodatkiem do Mszału Jagiellonów dla Jasnej Góry, pod kodeksem Reguł zakonu, zw. katenatem, zaznaczył swój wkład w jego skopiowaniu na pergaminie, por. Archiwum na Jasnej Górze (dalej: AJG) 2738; szerzej J. Zbudniewek, *Żydek Wacław*, w: *Słownik pracowników książki polskiej*, Supl. t. 2, Warszawa – Łódź 1986, 246.

[9] Por. *Regula, constitutio, statuta et decreta Ordinis s. Pauli I Eremitae*, rkps, AJG 1067.

[10] Por. *Regula s. Augustini*, *Expositio Regulae b. Augustini*, AJG 795. Zaszyfrowany kopista F.I.B. którego należy prawdopodobnie utożsamiać z fr. Jakubem Besciusem (ok. 1581-1621), jasnogórskim chórzystą, por. AJG 77, 342-343. Zob. P. Podejko, *Nieznani muzycy polscy: kompozytorzy, dyrygenci, instrumentaliści, wokaliści (1572-1820)*, Bydgoszcz 1966, 19.

[11] O bogatej twórczości o. Szymona Mieleckiego zob. J. Zbudniewek, *Na tropach Graduału Paulinów z 1596 r.*, „Studia Claromontana" 30 (2012) 259-278.

[12] Por. A. Gołdonowski, *Incipiunt constitutiones Ordinis Fratrum Eremitarum s. Pauli Eremitae*, rkps, AJG II 46; szerzej o jego twórczości zob. J. Zbudniewek, *Andrzej Gołdonowski*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, 552-554.

[13] Rkps BUB, Cod. lat. 115; por. *Codices Latini medii aevi Bibliothecae Budapestinensis*, red. L. Mezey, Budapest 1961, 188-199; I. Molnár, *A magyarországi pálasok „Zöld Kodex"-énekVeszprém megyei regesztái*, „A Veszprém Megyel Muzeumok Közleményei" 7 (1972) 301-312.

Kodeks ten liczący 128 kart papierowych, spisany został w latach 1520-1522. Zawiera kilkaset regestów do dziejów 69 klasztorów, streszczenia bulli papieskich i przywilejów królewskich. Kontynuowany był do lat 80-tych XVI stulecia, kiedy to anonimowy kopista wpisał do niego cykl dokumentacji o polskiej prowincji. Układ całości przedstawia najpierw historię klasztorów, na drugim miejscu bulle i różne przywileje[14] z dość szczegółowym zestawem domów paulinów w świecie, łącznie z trzema rodzinami powołującymi się na związki z linią paulinów węgierskich.

Oprócz powyższego w zbiorach ks. Molnára znajdował się poszyt aktowy, zatytułowany (zapewne pod koniec XVII stulecia) jako *Tabula vel index bullarum et privilegiorum Ord. Eremitarum S. Pauli Primi Eremitae*[15]. Według opinii naszego kolekcjonera, fascykuł aktowy przypisywany jest również o. Gyöngyösiemu. Tytuł tego dzieła nie pojawił się nigdy w jego zestawie opracowań, toteż nie znając żadnego oryginalnego jego rękopisu odnotowałem jego wygląd zewnętrzny w formacie 20,6 x 16,6 cm, liczący 258 kart. Zawiera on odpisy i regesty aktów prawnych, zwłaszcza kopie papieskich bull, przywileje erekcyjne i jurysdykcyjne, 3 wersje poprawek konstytucyjnych, sumariusze akt domów węgierskich, wskazówki życia zakonnego, sumariusze wszystkich domów zakonnych z polskimi włącznie (k. 132-234), zwyczajniki i wzory listowe.

Krótkie regesty z całego kodeksu wystarczały do ogólnego zobrazowania twórczości kopiarzowej paulinów schyłkowego średniowiecza, kiedy wypracowano już pewne wzorce dokumentacji aktowej dla wielu dziedzin użytkowych, głównie liturgicznych, administratorów domów i nade wszystko sekretarzy generalnych i prowincjalnych.

1. Wzornik aktowy i korespondencyjny kancelarii generałów. Jednym ze szczególnych kodeksów w zbiorze paulinianów ks. Molnára, który wzbudził moją uwagę okazał się wzornik aktowy i korespondencyjny anonimowego kolekcjonera z 2. poł. XVII w., skopiowany, lub też spisywany według innego wzorca, wyraźnie w dużym nieładzie, w miarę narastającego materiału od lub do znakomitych notabli, począwszy od papieży, królów, hierarchów różnych stopni, konfratrów, a także osób wrogich zakonowi. Kodeks należał do Biblioteki Uniwersyteckiej w Budapeszcie w nadziei jego opracowania. Zaciekawił mnie między innymi jeden z listów anonimowego generała zakonu do równie trudnego do rozszyfrowania biskupa krakowskiego w sprawie wysłania z Węgier swego wizytatora. Treść owego listu nasunęła mi ważki problem niedoszłej dyzunii polskiej prowincji od macierzystej na Węgrzech w latach 30-tych XVI stulecia, stąd datacja, osoby autora i adresata wiązały się w jasny krąg

[14] Por. Molnár, A *magyarországi pálasok*, s. 301-312.

[15] Kodeks nie posiada dotychczas żadnej literatury. Użyczony mi został na miejscu w celu dokonania potrzebnych notatek. Jego losy są nieznane, podobnie jak całego księgozbioru i zespołu akt paulińskich, o czym piszę szerzej w dalszej partii tego artykułu.

braterskich niedomówień. Brak czasu i możliwości skopiowania wielu partii kodeksu sprawił, że w latach 80-tych ubiegłego stulecia przy okazji badań nad kopiarzami zakonu pojawiła się potrzeba konfrontacji całej polskiej dokumentacji. Niestety, w międzyczasie ks. Molnár zmarł, wkrótce też po nim zmarła jego gospodyni, która rozdysponowała księgozbiorem i rękopisami w nieznanym kierunku, podobno przekazując go znanemu z imienia i nazwiska benedyktynowi austriackiemu. Listy w tej sprawie pod wskazane adresy okazały się nietrafne, albo też świadomie wymijające, inne bez odpowiedzi. Jedna z sugestii wiodła do Archiwum Biskupiego w Vészprem. Tam też, dzięki protekcji naszych konfratrów, zawiodły mnie drogi, gdzie uprzedzony o wszystkim ks. dyr. Józef Körmendi, przyjął mnie 31 czerwca 1990 r., zaprezentował miejscowemu sufraganowi, bp. L. Tóth, dzięki czemu miałem mogłem wejść niekontrolowany do dużego magazynu archiwum, gdzie na kilku regałach leżał pokaźny depozyt ks. Molnára. Niestety, nie było w nim ani jednego średniowiecznego lub nowożytnego kodeksu, a odpisy różnych opracowań nie pozwalały na jakąkolwiek identyfikację z moimi kwerendami. Sprawę pozornie uznano za zamkniętą, dyrekcja Biblioteki Uniwersyteckiej winiła jednego z pracowników za pożyczenie rękopisu, ale już wtedy wiadome było, że poszukiwany wzornik ma swoje inne, mniejsze lub większe kopie. Jedną z nich otrzymałem od dr Laszlo Szábo († 1992), a ostatnio bodajże najpełniejszą, nadesłaną anonimowo z kręgu nowej generacji badaczy dziejów zakonu.

Formularium maius to tytuł umowny, bo tak zatytułowano go w wydanej edycji z egzemplarza zdeponowanego w Bibliotece Uniwersyteckiej w Budapeszcie pod sygn. Cod. Lat. 131[16]. Opublikowany został z inicjatywy dr. Elmara Kuhna[17] w transkrypcji dr Beatrix F. Romhányi z komentarzem dr. Gábora Sarbaka[18]. Jego autorstwo przypisują wydawcy Walentemu Hadnagy'emu, datując oryginał, lub kopię, na lata 30-te XVI w., hipotetycznie po rozsypce zakonu w wyniku klęski pod Mohaczem w 1526 r., kiedy generałowie zakonu przenosili się z klasztoru z Budaszentlörinc do Maria Thall (obecnie Marianka na Słowacji) lub do innych konwentów. Ten kodeks, względnie jego odpis, przenoszony bywał wielokrotnie razem z kancelarią zakonną[19]. Ostatni ręczny

[16] Tytuł tego dzieła pochodzi od wydawców: słowo *maius* odnosi się do wielkości tej pozycji. Znane są jeszcze dwa inne formularze, o wiele mniejszych rozmiarach, m.in. w Bibliotece Uniwersyteckiej w Budapeszcie i w Archiwum Prymasowskim w Ostrzyhomiu (Gran).

[17] Dr Elmar Kuhn kierownik Urzędu do spraw Kultury i archiwariusz w Bodenseekreis w Salem. Opublikował wiele pozycji o klasztorach paulińskich na terenie południowych Niemiec. Jest współpracownikiem zespołu naukowego Res Libraria Hungariae, Fragmenta Codicum (Węgierska Akademia Nauk i Biblioteka Narodowa Széchényi w Budapeszcie). Do konfraterni zakonu przyjęty 12 XII 2009 roku.

[18] *Formularium maius ordinis sancti Pauli Primi Heremite. Textedition des Pauliner-Formulariums aus der ersten des 16. Jahrhunderts (Cod. Lat. 131. der Universitätbibliothek zu Budapest)*. Mit einem Anhang: *Fragmentum formularium Strigoniense Paulinorum*, hsgb. B.F. Romhányj – G. Sarbak, Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest 2013.

[19] Po klęsce Węgrów z Turkami pod Mohaczem w sierpniu 1526 r. sułtan turecki wyruszył

wpis pochodzi od o. Jánosza Zaicza, generała zakonu, który w 1611 r. objął to zaszczytne stanowisko. Rękopis był w kancelarii kurii generalnej aż do zniesienia zakonu przez cesarza Józefa II, od kiedy prawdopodobnie stał się depozytem Biblioteki Uniwersyteckiej w Budzie (dzielnicy obecnego Budapesztu). Widnieje on już w pierwszych spisach manuskryptów z roku 1889[20], a jego szczegółowy opis sporządził László Mezey w swoim katalogu z 1961 roku[21].

Kodeks *Formularium maius* jest formatu 210 x 140 mm, liczy 142 stron, jest oprawiony w skórę, spisywany względnie czytelnie. Treści rękopisu stanowią w większości kopie dokumentów i wzorców pism z lat 30-tych XVI w., zebrane z nieznanych bliżej źródeł. Całość stanowi najpierw zestaw ważnych i aktualnych dokumentów z archiwum głównego klasztoru pw. św. Wawrzyńca w Budzie. Z biegiem lat wnoszono do niego m.in. korespondencję pomiędzy byłym księdzem katolickim, następnie protestanckim kaznodzieją Grzegorzem Simontarnyai a o. Grzegorzem Coeliuszem Panoniuszem[22], to znów bliższe szczegóły biograficzne o. Grzegorza Coeliusza, pierwszego samodzielnego biblisty zakonu[23]. Wydawcy kodeksu snują pewne wątpliwości co do rzetelności przedruku tej dokumentacji, ale była ona celowa dla pokazania nie tyle realnego stanu wydarzeń, ile sposobu prowadzenia dyskursów religijnych i polityki interkonfesyjnej, jakie miały miejsce podczas walk religijnych i wzrostu kalwinizmu na terenie Węgier.

---

wraz ze swoim wojskiem na północ. Zastępy tureckie osiągnęły Budaszentlörinc 8 sierpnia i według podań G. Gyöngyösiego w *Vitae fratrum* przez dziesięć dni plądrowały tamtejszy klasztor: „Decem diebus in monasterio pausaverunt, et omnes angulos, omnia latubula perlustraverunt, suffoderunt, destruxerunt … In libraria usque ad mille florenos libri concremati sunt" (Gyöngyösi, *Vitae fratrum* 83, BUB Ab 151, s. 178). Zdewastowany klasztor nie był już w stanie spełniać swej prężnej roli jako centrali zakonnej, chociaż życie zakonne było kontynuowane na miarę możliwości: „Nam monasterium principale et caput ordinis heremitarum in Hungaria supra Budam ad honorem sancti fundatum, amaenissimum et totius regni solatium delectabile omnino desolaverunt" (tamże).

[20] Por. *Catalogus manuscriptorum Bibliothecae Regni Scientiarum Universitatis Budapestinensis*, t. 2, pars I, Budapest 1889, 74-75.

[21] Por. *Codices Latini medii aevi*, s. 212-215; *Catalogus codicum latinorum medii aevi Bibliothecae Universitatis Budapestinensis*, revisus P. Tóth, Budapest 2008.

[22] Por. łacińska edycja tychże tekstów w: *Egyháztörténelmi emlékek a magyarországi hitújítás korából*. (*Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia*), hrsg. V. Bunyitay – R. Rapaics – J. Karácsonyi, Budapest 1904, Bd. II, 1530-1534.

[23] Na podstawie informacji podanych w dedykacji dzieła, można przyjąć, że N. Benger znalazł *formularium* pośród źródeł rękopiśmienniczych: „Cumque id mihi, etsi nihil minus cogitanti, imo (quod candide fateor) ad tanti ponderis opus ad modum debili et imperito, per reverendissimum patrem nostrum generalem impositum sit, ne sacre obedientiae meritum mihi aliquatenus deperiret, conatus sum, si non plane pro rei dignitate, tamen pro tenui facultate mea, non exiguo laboris temporisque impendio, generalia ordinis acta, matriculas conventuum, in quibus diversabar, memorabilia provinciarum mihi communicata, et quas reperire poteram fideles diversorum ordinis superiorum notationes evolvendo, digne ipsum perficere" (N. Benger, *Annalium ordinis s. Pauli primi eremitae*, vol. 2, Posonii 1743, s.)()()()(1b.

Rękopis w dzisiejszej formie ma pewne luki: brak w nim według indeksu: (k. 1) listów do: *Procuratoria pro fratribus* oraz *Salvus conductus ad curiam Romanam*; (k. 15 i 16) *Depositionalis a prelacione propter supplicacionem et substitutoria*. Generalnie można przyjąć, że starano się kopiować i grupować w nim dokumenty oraz listy tematycznie. Wprawdzie kopiści uwzględniali tematykę pism, ale z upływem czasu systematyka zbioru została nieco zakłócona przez nowe dołączone zbiory dokumentów. Ten sposób postępowania tłumaczy zapewne fakt, że listy o tematyce dysput teologicznych jako korespondencyjna całość znalazły się na początku *Formularium*.

W kwestii powstania zbioru zawiera on bezcenne materiały odnośnie co do pochodzenia, jak też osób w nich występujących, nade wszystko Węgrów pozbawionych źródeł zniszczonych nawałą turecką. Dokumentuje najpierw działalność generała zakonu Valentego, którego tradycja naukowa utożsamia z Walentym (węg. Bálint) Hadnagym, po raz pierwszy pod datą 1533 (k. 14r nr 8; k. 130 nr 204)[24]. Kapituła roczna obradowała w roku 1538 w Nosztre. Dalej w tekście wspomina się rok 1531 (kv. 53 nr 76); na k. 88 nr 204 podawana jest data roczna 1533, co stanowi zakończenie na krótki czas kompletowania dokumentów. Po pewnej przerwie znalazły się listy do króla węgierskiego, w których proszą o pomoc w odbudowie klasztoru Budaszentlörinc albo innego domu[25]. Na podstawie wzmianki o zakupie soli, która dla paulinów była bardzo ważna, podobnie zresztą jak w całym średniowieczu, można wnioskować, że zbiór dokumentów był kontynuowany przed rokiem 1541[26]. Chronologicznie najstarsze akta w zbiorze pochodzą rzekomo z lat 1515-1516 (k. 53v nr 113); jest to rachunek wystawiony na generała zakonu Walentego, który nie kierował wówczas zakonem, lecz o. Dominik[27]. Takich mylnych notatek jest kilkanaście, świadczą one o wielokrotnym kopiowaniu tej samej treści w różnych okresach czasu i w zależności od różnych potrzeb określania osób.

Czy ta forma dokumentowania miała być synonimem „modus scribendi ordinis", jak ją chciał widzieć o. Gyöngyösi, poświęcając jej sporo miejsca w swoim niezwykle bogatym *Directorium*?[28] W paradoksalnie długim opisie *Formularium maius* mówi o paulińskim zwyczaju zwięzłego „modus epistolaris"[29]. Warto zatrzymać się na moment przy tej opinii, ponieważ autor bawiący

[24] Valenty Hadnagy był generałem zakonu w latach 1532-1536. Por. G. Sarbak, *Miracula sancti Pauli primi eeremite*. *Hadnagy Balint pálos rendi kezikönyve*, Debrecen 2003, 11 i nn.

[25] Por. *Formularium maius*, k. 57 (nr 122): „Supplicatoria ad regem Hungarie pro auxilio petendo ad restaurationem monasterii beati Laurencii seu alterius".

[26] Por. B. Romhányi, *A lelkiek a földiek nélkül nem tart-hatók fenn: Pálos gazdálkodás a középkorban*, Budapest 2010, 120–124.

[27] Por. F. Hervay we wprowadzeniu do *Vitae fratrum*, według rękopiśmiennej wersji z BUB Ab 151, s. 233.

[28] Do zadań sekretarza generalnego (*socius*) należało, aby niezależnie od tego, na ile był biegły w sprawach zarządzania, mimo to miał zawsze przy sobie „modus scribendi ordinis", gdyż „religiosi aliam a secularibus habent scribendi formam". Por. G. Gyöngyösi, *Directorium* 2.

[29] Por. *Formularium maius*, k. 27 l (nr 59): „Sed ne modum epistolarem excedere videar...".

w Rzymie w latach 1513-1520 znał już to *Formularius maius,* jak również jakiś inny wzornik w użytku paulinów, lub innych zakonów, służący aktualnym potrzebom. Zbadanie takich zestawów formularzy byłoby znaczące przy analizie źródeł pochodzenia tych dokumentów[30].

W historii zakonów Królestwa Węgierskiego ten egzemplarz nie jest niczym szczególnym. Wiadomo bowiem dzięki Gyöngyösiemu, że istniały jeszcze starsze zbiory listów i dokumentów, ale do dzisiaj żadne z nich nie zachowały się. Wynika to z dwóch powodów. Po pierwsze mogły one ulec zniszczeniu przez intensywne używanie, ponieważ sekretarz, zgodnie ze swoim obowiązkiem, zabierał ten zbiór z urzędu na wszystkie wizytacje; po drugie z upływem czasu zmieniały się okoliczności spraw, tak, że pisma te przestawały być pomocne i tym samym traciły na znaczeniu. Nowi adresaci wymagali nowego typu pism, a zatem i nowych wzorców. Gyöngyösi zredagował swój zbiór z wzorcowych dokumentów, który na bieżąco aktualizował. Po roku 1520 zastąpiony został nowym dostępnym nam *Formularium*, który zawierał także starsze wzorce dokumentów, a który przypisywany jest Walentynemu Hadnagy'emu[31].

Historycy paulińscy XVII i XVIII w. nie interesowali się zbytnio zbiorami formulariów. Jedynie Mikołaj Benger korzystał z nich jako źródła informacji do pierwszej publikacji wspomnianej korespondencji pomiędzy Simontornyai a Grzegorzem Coeliuszem, ale bez wymieniania ich po nazwiskach. Toteż w ich miejsce weszły inne metody dokumentowania spraw bieżących, by wspomnieć wpisy konfratrów, akta fundacyjne, czyli ogromny zespół akt domów i osób. Wydawcy *Formularium maius* przytaczają m.in. manuskrypt z Biblioteki Uniwersyteckiej w Budapeszcie formatu 145 x 90 mm z początku XVI w.[32], a także rękopis jasnogórski *Formulae obedientiarum, salutationum et epistolarum,* autorstwa o. Klękowskiego, o którym będzie mowa szerzej nieco niżej.

2. Osiągnięcia polskiej kancelarii prowincji paulinów. Nie pomniejszając osiągnięć macierzystej gałęzi zakonu na Węgrzech, polscy paulini w krótkim stosunkowo czasie po osadzeniu ich na ziemi Polan, osiągnęli godne uwagi sukcesy w dziale kopiowania dzieł służących do liturgii, jak również w pracy duszpasterskiej w szerokim tego słowa znaczeniu. Węgrzy, jeśli posiadali w tym zakresie jakieś skryptoria i z nich wychodzące woluminy, w większości

[30] Wartość paulińskiego *Formularium maius* ukazuje się dopiero w porównaniu z innymi tego rodzaju zbiorami, jak np. u węgierskich franciszkanów. Por. J. Szütz: *A ferences obszervancia és az 1514. évi paraszthá-ború. Egy kódex tanúsága*, „Levéltári Közlemények" 43 (1972) 213-263. Edycja franciszkańskiego formularium pod sygnaturą Cod Lat. 432 w Węgierskiej Bibliotece Narodowej, tekst w przygotowaniu do druku przez Antala Molnára.

[31] Walenty Hadnagy datuje swój list w klasztorze Szentjobb na dzień 23 III 1535 r. Por. *Egyháztörténelmi emlékek*, Bd. III, 18 (nr 19). V. Bunyitay odnalazł ten list na początku XX w. w zbiorach Ipolyi, we fragmentach korespondencji zakonu paulinów.

[32] Por. L. Weinrich, *Das ungarische Paulinerkloster Santo Stefano Rotondo in Rom (1404-1579)*, Berlin 1998; tenże, *Hungarici monasterii ord. S. Pauli primi Er. de Urbe Romana*, Roma 1999.

je stracili w wyniku agresji tureckiej. Polskich paulinów nie oszczędziły również grabieże: najbardziej sromotne zza Bałtyku od Szwedów, potem szabry zaborców i niestety z woli ekscelencji i przewielebnych oświeceniowych reformatorów do swoich bibliotek, lub na sprzedaż do Petersburga czy Wiednia.

Pozornie wydawało się, że paulińskiego skryptorium nie należy szukać w pierwszych latach po sprowadzeniu zakonu do Polski w 1382 roku. Ale z niemałą satysfakcją wypadło zauważyć, że już w 1411 r. pojawił się na Jasnej Górze nieokreślony bliżej skryba Mikołaj Thóst, być może Węgier[33], Ślązak lub Niemiec, albo, co mało prawdopodobne, człowiek świecki, który we wspomnianym i następnym roku skopiował dwa kodeksy komentarza na listy św. Pawła. Według współczesnego kronikarza przepisał on wiele ksiąg, po czym zmarł 28 stycznia 1413 r. w Potoku k. Częstochowy[34]. Pobieżna analiza dzieł pozwala przypisać mu nadto jeszcze jeden kodeks, w którym nie odnotował wprawdzie żadnej uwagi o swoim udziale, ale zdradza go wyraźnie dukt pisma[35]. W obecnym szkicu nie chodzi o to, by szukać możliwie pełnego zestawu jego wytwórstwa kopiarzowego. Interesujący jest fakt, że pierwsze i najstarsze pisane prace paulinów na gruncie polskim dotyczą problematyki wyłącznie teologicznej, kaznodziejskiej i zakonnej. Są to wykłady reguły św. Augustyna, dwa paulińskie brewiarze i *sermones*. Pierwsze *sermones*, spisane ok. 1400 r., otwierają interesujący cykl rodzącego się księgozbioru, a może i kancelarii prowincjalskiej. W każdym razie z roku na rok księgozbiór dzieł rękopiśmiennych wzrastał, aż urósł przy końcu XV w. do liczby 71 kodeksów zachowanych obecnie, w tym 31 dzieł kaznodziejskich, 19 im pokrewnych, określanych zwykle eksplanacjami, czyli wykładami Pisma Świętego, 21 rękopisów treści liturgicznej – głównie brewiarzy, mszałów, kalendarzy itp. Jedynie cztery średniowieczne kodeksy nie dają się zaszeregować w ramy treści teologicznej, są to bowiem polskie kroniki, pomniki prawa i słowniki.

Ten zrozumiały stopień zainteresowania ówczesnych paulinów tematyką kaznodziejską nie może dziwić, zważywszy na przybierające znaczenie jasnogórskiego sanktuarium. Nie tylko, że weszło ono do centralnych miejsc pielgrzymkowych, takich jak Szczepanów, Święty Krzyż na Łysej Górze, Miechów, Jarosław czy Skałka w Krakowie, ale stało się punktem szczególnej czci Polaków i obcokrajowców. Ten wysoki standard powagi i znaczenia stał się powodem, że paulini dążyli do pozyskania najlepszych wzorców kaznodziejskich, według których konstruowali swoje odniesienia do przybywających pielgrzymów.

Proces ten w całej prowincji następował w istocie w rozmaitych okolicznościach. Wiadomo np., że z okazji fundacji beszowskiej w 1421 r. konwent

---

[33] O wpływach literackich Węgrów w Częstochowie por. P. Domokos: A *Magyar nyelvemlék Częstochowaban 1501-böl*, „A magyar Nyelv" 4 (1966) 489-492.

[34] Zapis w rękopisie AJG II 2, s. 143.

[35] Por. *Explanatio epistolarum s. Pauli ad Romanos magistri Haymonis*, 1416, AJG III 7.

otrzymał w darze 36 woluminów kaznodziejskich[36]. Podobnie fundator klasztoru Jan Długosz zapisał paulinom skałecznym kilka kodeksów, także kaznodziejskich, z których po kradzieży przez Czackiego, pozostały zaledwie dwa[37]. Tą drogą zapewne dostał się tu manuskrypt Mikołaja z Lipna, byłego rektora kościoła w Wielgomłynach, spisany w 1445 r.[38], a zatem na jakieś 20 lat przed fundacją tamtejszego klasztoru.

Powracając jednak do problematyki zainteresowań ówczesnych paulinów, wypada dorzucić, że niewiele da się powiedzieć o kopiowaniu rękopisów poza konwentem jasnogórskim. Posiadamy bowiem zaledwie dwa przekazy o skryptorium w Brdowie, z których wynika, że Mikołaj z Łęczycy w latach 1446-1447 skopiował tam 42 traktaty w jednym kodeksie[39], a ok. roku 1450 prawdopodobnie Mikołaj Gałka przepisał zbiór kazań niedzielnych[40]. Ten drugi zapis budzi jednak tak poważne wątpliwości, że wspomnienie jego jest zaledwie sygnalizacją, potrzebującą bliższego wyjaśnienia.

W przeciwieństwie do wspomnianego piśmiennictwa kopiarzowego w domach pozaczęstochowskich z całą pewnością można stwierdzić, że produkcja kopiarzowa w konwencie jasnogórskim nie budzi najmniejszych zastrzeżeń.

Poza wspomnianym wyżej Mikołajem Thóstem, daje się ustalić co najmniej dwudziestu innych skrybów, którzy zasiadali za pulpitami skryptoriów w powielaniu tekstów, lub pośrednio służących liturgii czy Kościołowi w ogóle. Są to: Grzegorz, Marek i Stanisław, zwany opatem, którzy skopiowali w 1416 r. „*Explanatio epistolarum s. Pauli* [...] magistri Haymonis"[41]. W roku następnym Jakub z Żagania skopiował *Glosa super lecciones, quae legitur in vigiliis*[42]. W 1419 r. Mikołaj z Chełma skopiował postyllę Mikołaja z Liry[43]. W 1433 r. Jan, zwany Jakobinem, spisał traktaty Jakuba z Voragine i Mateusza z Krakowa[44]. W 1463 r. Wojciech spisał co najmniej jeden traktat teologiczny[45]. Wreszcie Cyryl, z przydomkiem Schabe, jest przypuszczalnym kopistą słownika łacińsko-niemieckiego[46]. Z niewyjaśnioną przynależnością do konwentu pozostają na razie kopiści: Bernard, występujący w roku 1423, Jan z Michoczyna, Maciej

[36] Por. *Zbiór dokumentów Paulinów*, z. 1, 1328-1464, oprac. J. Fijałek, Kraków 1938, 150-151; J. Wolny, *Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i jego związki z tzw. „Kazaniami Gnieźnieńskimi*", w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, t. 1, Warszawa 1961, 215-219.

[37] Por. Nicolaus de Lyra, *Commentaria in sacram scripturam*, ASk B 2; M. Vigandi, *Sermones de tempore*, ASk B 7. Szerzej o nich: Z. Kowalska-Urbankowa – J. Zbudniewek: *Katalog rękopisów Biblioteki Paulinów w Krakowie na Skałce*, „Studia Claromontana" 8 (1987) 277-280, 297-299.

[38] Por. *Quadragena salutis continens sermones cotidianos*, 1445, AJG II 7.

[39] Por. *Soliloquium beati Augustini*, 1446-1447, AJG II 27.

[40] Por. *Sermones dominicales per Paulum* [de Zator], 1450, AJG II 32.

[41] Por. AJG III 7.

[42] Por. AJG III 17.

[43] Por. AJG III 9.

[44] Por. AJG II 6.

[45] Por. *Calendarium pro annis 1463-1538, cum conclusionibus*, AJG II 26a.

[46] Por. *Liber historiarum* [p. A. Gołdonowski], AJG II 55.

syn Stanisława z Milejowa i paulin Jan[47]. Wspólne wytwórstwo kopiarzowe, obejmujące pewnych 15 kodeksów, jest jednak fragmentem w ogólnym zbiorze rękopiśmiennym. W zachowanych tutaj 71 kodeksach należałoby szukać nie tylko pracowników zakonnego skryptorium, ale kto wie, czy nie samych autorów dzieł? W świetle posiadanych kodeksów, jak mszały, ceremoniały i brewiarze, należałoby dopatrzeć się miejscowych odrębności i niejednych zapewne innowacji twórczych. Podjęte szczątkowo badania liturgii średniowiecznej zdają się potwierdzać te przypuszczenia. Zestaw głośnych nazwisk kaznodziejów i teologów, którzy przewijają się na kartach jasnogórskich rękopisów jest niezwykły nie tylko ze względu na traktaty teologiczne, ale i społeczno-polityczne dotyczące Królestwa Polskiego, by wymienić: Mikołaja z Liry, Wilhelma Durandusa, Jakuba z Voragine, Hieronima z Pragi, Mikołaja Vigandiego, Mateusza z Krakowa, Pawła z Zatora, Mikołaja z Błonia, czy wreszcie interesujące traktaty i mowy anonimów z tekstami pokutnych formuł w języku polskim aż w trzech kodeksach z 1. poł. XV stulecia[48]. Obraz byłby niepełny, gdyby nie wspomnieć zainteresowań polskich kronik i pieśni, które na Jasnej Górze miały szerokie odbicie w kulturze duchowej i politycznej. Tak należy rozumieć zainteresowania ojców w kierunku poznania i kultywowania rodzimej historii i praw z tekstami polskiego i magdeburskiego prawodawstwa[49], a także skopiowania kroniki mistrza Wincentego[50] czy wreszcie narodowego hymnu *Bogurodzica*, uważanego za jedną z najstarszych kopii[51].

W dokumentacji rękopiśmiennej zaistniała jednak z końcem XV stulecia zmiana podejścia do kopiowania, gdy kupno pierwszych druków powoli eliminowało prace kopistów. Tak postąpił m.in. późniejszy prowincjał, Stanisław z Oporowa, który w roku 1536 nabył dla konwentu w Wielgomłynach już nie rękopis, ale olbrzymi druk J. Bromyarda pt. *Summa praedicantium*[52]. To za jego czasu można dopatrywać się zasadniczej modernizacji w polskiej prowincji kancelarii, czego ślady dają cytowani wyżej w kodeksie Walentego Hadnagy'ego wizytatorzy generalni, których przyjął jako prowincjał. Za jego też prowincjalatu wykonano pierwszą pieczęć o symbolice maryjnej, znaną z dokumentu w sprawie sołectwa w Wieruszowie z 25 czerwca 1533 roku[53].

---

[47] Szerzej o nich w mojej pracy: *Kopiarze dokumentów zakonu Paulinów w Polsce do końca XVII wieku*, ABMK 35 (1997) 168-185.

[48] Por. AJG II 4, s. 2; II 32, s. 283-285; II 37; s. 283.

[49] Por. *Iura secularium et summa Henrici*, 1423, AJG II 3.

[50] Por. AJG II 26, s. 95-253; J. Zwiercan, *Komentarz Jana z Dąbrówki do kroniki mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Wrocław 1969, 33-35.

[51] Pozycja zaginiona, znana z relacji A. Przeździeckiego: *Pieśń Bogarodzica wraz z nutą z rękopisu częstochowskiego w końcu wieku XV*, „Biblioteka Warszawska" 1 (1866) 309-328. Zob. też: J. Woronczak: *Bogurodzica*, Warszawa 1962, 109-113, ryc. 7.

[52] BJG V C 15. Szerzej w tej sprawie zob. J. Zbudniewek, *Stanisław z Oporowa, zwany błogosławionym*, w: *Polscy Święci*, red. J. Bar, t. 5, Warszawa 1985, 32-60.

[53] Jej foto zdobi karta na odwrocie *Zbioru dokumentów zakonu paulinów w Polsce*, oprac. J. Zbudniewek, t. 2, Warszawa 2004.

Wyjątkiem pozostaje zaangażowanie w pracy krakowskiego katedralisa Wacława Żydka i odkryta niedawno postać o. Szymona Mieleckiego. Pierwszy z nich w początkach XVI stulecia skopiował na pergaminie podstawowe teksty ustawodawstwa zakonu; drugi natomiast pozostawił trzy ogromne kodeksy liturgiczne i jako sekretarz prowincjała o. Marcina z Łubnicy zapoczątkował nowy kierunek w dziale piśmiennictwa kopiarzowego z pierwszymi odpisami dokumentów prawnych[54]. W tym układzie pracował do lat 20-tych XVII stulecia nie rozszyfrowany bliżej „scriptor egregius" Wojciech Ulatowski († 14 X 1624). Bezsprzecznie był to już bujny okres rozwoju licznych kierunków notowania wydarzeń, nadań notarialnych, a także lapidarnych zapisów wiernych uczestniczących w pielgrzymstwie czy doznanych łaskach. W tej konwencji zainicjowano w 1517 r. ogromnie cenny rejestr konfraterni zakonu pod nazwą *Regestrum Confraternitatis*[55] i ciekawą informację o. Adama Zawady o istnieniu starego kodeksu metryk paulinów, które skopiował do nowej księgi w latach 1644-1647[56].

Z inicjatywy o. Marcina z Łubnic sporządzony został w 1591 r. *Liber miraculorum B.M. Virginis Częstochoviensis*[57], zawierający pierwsze kopie dokumentów zakonnych i partykularne konwentu, w drugiej zaś części skopiowano dawne zdarzenia, uznane przez wielu za cudowne. Księgę tę należy uznać za pierwszy zapis dziejów sanktuarium i konwentu jasnogórskiego, za którym nastąpiły po latach kopiarze kilku paulinów, m.in. o. Mikołaja Staszewskiego, Mikołaja Królika, Adriana Bartkowicza, Mikołaja Wręczyckiego i innych.

Dodatkowym impulsem dokumentowania zdarzeń była, w pewnym stopniu, zachęta biskupa krakowskiego, kardynała Jerzego Radziwiłła, podpisana 26 VII 1593 r., w której zachęcił do spisywania, darowizn i inwentarze dóbr[58].

Odmienne spojrzenie na problematykę rejestracji dokumentów przyniosły warunki zewnętrzne i piętrzące się problemy przed ekonomami domów

[54] Szymon Mielecki vel Mieletius († 13 VIII 1612). W 1573 r. był wikariuszem Jasnej Góry. Skopiował *Collectarium Romanum cum Callendario Gregoriano* (AJG III 24), ozdabiając go pseudogotyckimi tytułami, kolumnami splotów roślinnych i arabeskowych, licznymi inicjałami oraz cynobrowymi rubrykami. Kodeks ten sygnował dwukrotnie inicjałami FSM 1590. Wśród czterech innych rękopisów, do których wpisał 23 dokumenty i 75 opisów kronikarskich, zamieścił w 1593 r. późnorenesansowe inicjały na kartach pergaminowych kodeksu reguł. Mielecki należał do wybitniejszych mecenasów kultury w zakonie; jemu zawdzięczamy co najmniej pięć sygnowanych kodeksów, które rozpoczął, ukończył, lub dokonał ponownej oprawy w renesansowe i barokowe okładki, wykonywane prawdopodobnie w zakładzie introligatorskim, noszące na sobie cechy dużej jednolitości w szeregu artystycznych zdobień. Por. J. Zbudniewek, *Kopiarze dokumentów Zakonu Paulinów w Polsce do końca XVII w.*, ABMK 34-35 (1977) 293-344, 145-194.

[55] AJG 798. Szerzej o nim: *Jasnogórski rękopis „Regestrum Confraternitatis Fratrum s. Pauli Primi Eremitae z lat 1517-1613*, do druku przygotował J. Zbudniewek, „Studia Claromontana" 6 (1985) 240-374.

[56] Por. *Catalogus fratrum defunctorum*, AJG 77, s. 1-2, 329.

[57] Marcin z Łubnic († 1600), szerzej o nim z okazji powstania księgi: *Miraculorum B. V. Monasterii Częstochoviensis* (AJG 2096) w pracy: Zbudniewek, *Kopiarze zakonu*, s. 334-335.

[58] Por. AJG 2096, k. 49v, 51.

i powstałym w końcu XVI w. urzędem prokuratora spraw. Wtedy zrodziło się szereg zawiłych procesów prawnych w konwencie jasnogórskim, wieruszowskim, wielgomłyńskim i innych. Powstał pewien trudny do wyjaśnienia kłopot w udowodnieniu praw zakonu do wsi Konopisk, odnośnie dziesięcin w Wielgomłynach, zabiegi o rewindykację klasztoru w Pińczowie i wreszcie zawiła procedura spadkowa w dobrach wsi Wiewiec. Niemal każdy konwent mozolił się wokół stanu faktycznego i określenia granic w dobrach, praw dziesięcinnych w różnych wsiach i w pojedynczych zagrodach chłopskich. Prokuratorzy nie znali oryginalnych przywilejów, ani też kopii, brakowało im wątków stanu faktycznego o darowiznach, inwentarzy w folwarkach, aktów testamentowych itp. Charakterystycznym przykładem mozolnej procedury sądowej była postawa prokuratora spraw o. Marcina Mleczyńskiego, który prowadził w jednym czasie kilka procesów w prowincji, przy czym problem rewindykacji dóbr w Wieruszowie pochłonął go tak bardzo, że po sześciu latach „w sprawach wieruszowskich laborując, przy tej pracy umarł" w 1616 roku[59]. W biografii ojców: Mikołaja Królika, Aleksandra Rzeckiego i Mikołaja Staszewskiego sprawy analogiczne daje się odczytać tym lepiej, że notowali oni niemal na sposób diariusza wszystkie etapy sądowe, sukcesy i niepowodzenia, braki i pewność prawną, tkwiącą w dokumentacji aktowej[60].

Do fachowego prowadzenia procesów podszedł realnie dopiero o. Staszewski, mający wiedzę wytrawnego prawnika w pracach Konsystorza Poznańskiego. On pierwszy podjął się systematycznego spisywania pełnej dokumentacji w kilku sprawach procesowych, wyprowadzał akta od najdawniejszych lat, wyszukiwał genealogiczne zestawy sukcesorów zgłaszających pretensje, notując także oskarżenia wnoszone przez woźnych itp. Swoim konfratrom narzucił metodę kopiowania akt, sam pisał in dorso dokumentów krótkie regesty, które wpisywali skryptorzy wraz z tenorem sprawy dokumentu. Osobiście zredagował trzy kopiarze akt sądowych i własności prawnych (w wypadku kodeksu pińczowskiego), ponadto w latach 20-tych XVII w. odrodził upadłe skryptorium odnośnie kodeksów kopiarzowych[61]. Przyszli mu z pomocą bliscy współpracownicy: Mikołaj Królik, Adrian Bartkowicz, Mikołaj Wręczycki, Andrzej Gołdonowski, Florian Abrahamowicz, Grzegorz Terecki vel Terecy i inni.

Ale zanim doszło do tej zwartej akcji scalania dokumentów prawnych domów prowincji, spotykamy się z zachętami dawanymi przeorom w celu spisywania inwentarzy. Dysponujemy w tej chwili jednym rozporządzeniem wizytatorów apostolskich ks. Leonarda Rembowskiego i o. Marcina Gruszkowicza z 13 XI 1635 r., daną konwentowi wielgomłyńskiemu, w której napisali m.in.:

[59] Por. AJG 77, s. 338; AJG 3633 (dawniej ADW 182), k. 10.

[60] Szerzej na ten temat pisałem w: Zbudniewek, *Kopiarze zakonu*, passim.

[61] Por. J. Zbudniewek, *Mikołaj Staszewski (1595-1658)*, PSB 42, Warszawa 2004, 527-530.

„Librorum et rerum omnium inventaria officiales conficiunt, illaque ipsi una cum duobus ad hos deputatos subscribent et (retenta sibi copia) in archivio servabunt”[62].

Należy przypuszczać, że podobna dyrektywa obiegła w tym czasie całą prowincję polską, bo faktycznie już wkrótce spisane inwentarze weszły w skład archiwum kurii prowincjalskiej, a w niejednym domu zapoczątkowały nową serię dokumentacji.

W latach 30-tych XVII stulecia zainteresowanie aktami prawnymi wyraźnie wzrosło, o czym świadczą księgi rachunkowe i luźne uwagi, z których wynika, że paulini wykonywali nieraz dalekie podróże w celu skopiowania dokumentów lub płacili niebagatelne sumy od sporządzanych widymatów[63]. Znana jest jedna informacja, że o. Klękowski w kancelarii diecezji pomorskiej sam kopiował akta[64], aby ustrzec się nadmiernie wysokich opłat kancelaryjnych, które musiały być niebagatelne, skoro m.in. starosta piotrkowski Jan Wolski aktem z 24 V 1634 r. uwolnił jasnogórskich ojców od składania opłat za wydawane akta[65].

Ożywienie sprawami historycznymi wzrosło w tym czasie tak daleko, że na kapitułach rocznych powtarzają się często upomnienia o nadsyłanie inwentarzy bibliotecznych, zakrystyjnych i majątkowych. Wyznaczeni byli nadto specjalni komisarze do sprawdzania stanu faktycznego ze spisami[66].

Po wspomnianych dokumentach, które wpłynęły na rozwój bogatej spuścizny kopiarzowej i kronikarskiej, przyszły także zarządzenia, które niewątpliwie włączył sam o. Staszewski jako generał w nowe, potrydenckie konstytucje paulinów, zatwierdzone w 1643 roku. Była to niewątpliwie nowość, skoro sprawom archiwum i dokumentacji historycznej poświęcono w nich cały rozdział. Materiał przekazany tam jest niezwykle bogaty w treść, dlatego warto go zacytować, zwłaszcza w tym miejscu, gdzie bezpośrednio dotyczy tworzenia kopiarzy, kolekcjonowania dokumentacji domów i organizacji archiwalnej w Zakonie:

„Caput XXVII. § 1. Primum archivium sit in residentia patris generalis, in quo serventur privilegia Ordinis a Sede Apostolica, vel Sacra Cesarea Majestate, aut a piis regibus toti Ordini concessa. Item liber, in quo transsumpta praedictorum contineantur, similiter decissiones definitorum generalium, si quas forte supra dubia constitutionum vel provinciarum formabunt cum subscriptione patris generalis definitorii ac secretarii; porro praedicta in bona clausura et in arca bene obfirmata asserventur sub duabus clavibus, quas designati patres

[62] AJG 3633 (dawniej ADW 182), s. 152.

[63] Uwagi o płaceniu należności za odpisy z lat 1577-1649: AJG 1368, s. 362, 370; AJG 34, s. 292, AJG 416, s. 1; AJG 1169, s. 112, 188, 208; AJG 25, s. 459.

[64] Por. AJG 554, s. 100.

[65] Por. AJG 414, s. 258.

[66] Por. AJG 741, s. 145.

a patre generali penes se habebunt, nec sine licentia eiusdem praedicta ad describendum concedent.

§ 2. Propter periculum autem incendii, aut alicuius vastationis repentinae, aliud exemplar librorum praedictorum habeatur in monasterio alterius provinciae munitiore sub custodia vicarii et unius patris senioris illius conventus a patre generali designati.

§ 3. Ad eundem modum archivia sua habebunt omnes provinciae et conventus, in quibus privilegia Ordinis, acta capituli, visitationes particulares, ordinationes, numerus fratrum professorum, tam vivorum, quam mortuorum, cum descriptione illorum vitae, reponantur; item descriptiones illorum fundationes cum suis obligationibus, bonorum immobilium cum suis limitibus ac rerum templi, denique debitorum, bonorumque mobilium subditorum cum eorum debitis laboribus, ac tributis in libris honeste, firmiterque compositis habeantur[67], ac in certis distinctisque loculis sub diligenti custodia in tutis locis conserventur. Quae omnia visitatoribus in eorum visitationibus superiores praesentare tenebuntur"[68].

Na ile instrukcje te posunęły naprzód tworzenie kopiarzy, nie można z całą pewnością odpowiedzieć, albowiem do naszych czasów zachowały się kopiarze tylko z sześciu domów zakonnych. Na wszystkich kodeksach, powstałych po owych zarządzeniach konstytucyjnych łatwo można odczytać, że impuls narzucony w ówczesne prawodawstwo traktowali na serio przede wszystkim przełożeni. Z obowiązku historyka należy podkreślić godną uwagi zachętę prowincjała Augustyna Kordeckiego, który na kapitule w 1658 r. nakazał, aby w każdym konwencie stworzono trzy osobne księgi: pierwszą do zapisywania wszystkich fundacji i obligacji, drugą do notowania rozporządzeń kapituł generalnych i prowincjalnych, trzecią dla spraw gospodarczych[69].

Podobnych akcentów o prowadzeniu kronik mamy jeszcze wiele, zwłaszcza z myślą o pisaniu historii domów, względnie zakonu[70]. W świetle tych dyrektyw nie można się dziwić, że piśmiennictwo aktowe, kronikarskie oraz inwentarzowe rozwinęło się u paulinów w sposób niesłychanie żywy. Do głosu doszli wtedy znakomici styliści, pisarze i sekretarze polskiej prowincji: o. Piotr Lasota, sekretarz prowincji, dalej drobiazgowy kronikarz i kopista akt Dionizy Klękowski, Grzegorz Terecy i Bernard Oborski, a w XVIII w. o. Innocenty Pokorski, niewątpliwie ostatni płodny pisarz akt, kopista, „ludowy"

[67] Uzupełnione konstytucje z roku 1725 wnoszą jeszcze poprawkę, aby przełożeni konwentów utrwalali dane o dobrach ruchomych i nieruchomych poddanych, jak również o ich obowiązkach; powinni notować w trzech księgach. Por. *Constitutiones Religionis s. Pauli Primi Eremitae*, Romae 1725, 146.

[68] *Constitutiones Religionis s. Pauli Primi Eremitae*, Viennae 1646, 149-150.

[69] Por. AJG 741, s. 168-169.

[70] Por. AJG 741, s. 175, 444-445.

iluminator tekstów[71], historyk i co chyba istotne protonotariusz apostolski. Jego działalność i wszystkich wymienionych tu paulinów zamknęła się piękną spuścizną wielorakich kodeksów kancelaryjnych: administracyjnych, prokuratorskich, kronikarskich, inwentarzowych, ogromny zespół akt kultowych, we wszystkich dziedzinach kontrolowanych, co do wiarygodności i uczciwości. Skrupulatność prowincjałów sprawiła też, że w ich kancelarii gromadzono kopie ważniejszych sprawozdań, dzięki którym ogólny obraz działalności konwentów nie zatarł się w pamięci historii. Gorzej było na miejscu, gdzie eksmisja kasacyjna konwentów nie pozwalała na ewakuację archiwów, które jak w Wielgomłynach, wpadły wkrótce w ręce handlarzy naszych „starszych braci w wierze", aby mogli w nie zawijać masło na ryku w Radomsku. Ten los dotknął niemal wszystkie skasowane konwenty, w których nowi gospodarze nie wykazywali troski o akta zakonu, co najwyżej o akta stanu cywilnego, które – jeśli nie zawłaszczono ich do archiwów diecezjalnych – stanowią do dzisiaj relikty zakonnej kancelarii.

3. Księga wzorów akt i korespondencji o. Albina Klękowskiego. Kodeks wzorów aktowych oraz korespondencji obcej i prywatnej o. Klękowskiego (AJG 554) powstał na bazie jego osobistych zainteresowań i skuteczniejszego śledzenia procesów sądowych, jak też wzajemnej wymiany z respondentami. Ślady swojej działalności, poza głównym własnym dziełem w materii kolekcjonera i kopisty, pozostawił na kartach kronik i w luźnych poszytach.

Wit Klękowski urodził się ok. 1599 r. w Bolesławcu k. Wielunia. Do paulinów wstąpił w 1624 r., profesję złożył pod imieniem Dionizego, 14 grudnia 1625 roku[72]. Pracował na Jasnej Górze, gdzie udzielał się w nieokreślonym charakterze w miejscowej kapeli, następnie w Pińczowie w charakterze zastępcy przeora (powtórnie w 1638)[73], w lutym 1642 r. mianowany przeorem w Brdowie[74], pozostając na tym stanowisku do października 1649 r., gdzie przeprowadził kilka procesów o dziesięciny z mieszczanami brdowskimi. W Archiwum Kapituły Włocławskiej poszukiwał dokumentacji prawnej i historycznej odnośnie do konwentu i jego uposażeń. Część współczesnych sobie akt brdowskich odnotował w kopiarzu wzorów listowych. Przy kościele wzniósł ok. 1642 r. nową kaplicę dla obrazu Matki Bożej zwanej Zwycięską[75]. W 1649 r. został dyrektorem braci[76] i jednocześnie wiceprzeorem w konwencie jasnogórskim[77]. W dniu 12 maja 1650 r. zaprezentowany został społeczności

[71] Por. A. Kunczyńska-Iracka, *Ilustracje kroniki ojca Pokorskiego,* „Polska Sztuka Ludowa" 22 (1968) nr 1/2, 61-66. Zob. też biogram: J. Zbudniewek, *Pokorski Bartłomiej Innocenty (1656-1734)*, PSB 27, Warszawa 1982, 238-240.

[72] Por. AJG 77, s. 12-13.

[73] Por. AJG 741, s. 594; AJG 2996, s. 174.

[74] Por. AJG 554, s. 191. W dniu 8 II 1642 podjął on na podróż 10 zł (por. AJG 34, s. 94).

[75] Por. AJG 554, s. 196-197, 225-226.

[76] Por. AJG 743, s. 113.

[77] Por. AJG 77, s. 246-247.

brackiej w Wieruszowie jako tamtejszy przeor[78]. Czy godność tę przyjął, należy wątpić, ponieważ jeszcze 9 grudnia 1651 r. występował na poprzednim stanowisku opiekuna braci w Częstochowie[79]. Ok. 1657 r. objął przeorat beszowski, który piastował przez 18 lat, tj. do śmierci, w dniu 12 czerwca 1675 roku.

Podczas przeoratu w Beszowej o. Klękowski upoważnił świeckiego prawnika celem przeprowadzenia kilku wyjątkowo delikatnych procesów sądowych o odzyskanie należnych kościołowi dziesięcin[80]. W rozwiązywaniu spraw wykazał wiele kompromisu i łagodności. Zyskał tam powszechny szacunek i poważanie. W kościele beszowskim wykonał, jak przypisuje mu kronikarz, nowe stalle w chórze, ołtarze, zakrystię i chór [81].

Oprócz tych bezsprzecznie godnych czynów o. Klękowski oddał olbrzymią przysługę historii swymi pracami w dziedzinie piśmiennictwa kopiarzowego i poprzez olbrzymią kulturę w prowadzeniu ksiąg, za które otrzymał pochwałę generała Borkovicia w czasie wizytacji w Brdowie w 1647 roku[82].

Klękowski pobił rekord w ilości skopiowanych dokumentów i różnych przekazów źródłowych. Suma tych kopii zamyka się cyfrą 1299 wpisów, w tym 42 regestów w siedmiu różnych kodeksach. Trzy spośród nich sporządził sam[83], zaś w pozostałych księgach kontynuował wpisy swych poprzedników[84]. Wpisy jego obejmują najstarszą dokumentację konwentu w Brdowie, Pińczowie i prawie każdego innego konwentu w latach mu współczesnych. Jego zainteresowania sięgały od połowy XIV w. aż po r. 1674. Na jego wpisy składała się korespondencja, akta sądowe i dokumentacja historyczna związana z paulinami lub inną stroną.

Za bezcenne bezsprzecznie można uznać jego „*Formulae obedientiarum, salutationum et epistolarum variarum*; scripsit fr. Dionisius Klękowski”[85]. Rękopis zawiera 1053 kopie różnych wzorów skomponowanych przez autora lub autentycznych dokumentów, listów i przemówień pochodzących z kancelarii papieskiej, królewskiej, od biskupów, kanclerzy, szlachty, kurii zakonnej i wpółbraci. Wymowne już na wstępie są teksty życzeń z okazji świąt Bożego Narodzenia i Nowego Roku, nazwane kolędami, lub z łacińska jako *strenae*, w całości łacińskie. Kopista odnotował je z podaniem

[78] Por. AJG 554, s. 246-247.

[79] Por. AJG 590, k. 32.

[80] Por. AJG 2917, s. 53-54, 115-116, 150-152.

[81] Por. AJG 77, s. 440.

[82] Por. AJG 554, s. 232.

[83] Por. *Liber in quo continentur monasterii fundationes ... Bessoviensi, 1635-1768*, ASk 18, rkps zainicjowany przez o. Klękowskiego (szczegółowy wykaz treści kodeksu zob. J. Zbudniewek: *Katalog Archiwum Klasztoru Paulinów w Krakowie na Skałce*, ABMK 64 (1995) 95); AJG 554 (opis rękopisu w tekście pracy jak wyżej); *Liber conventus Bessoviensis*, 1431-1680, AJG 2917 (opis szczegółowy kodeksu zob. Zbudniewek, *Kopiarze zakonu*, s. 44-45).

[84] Por. *Liber in quo sunt privilegia... conv. Bessoviensi, 1635-1670*, AJG 574; *Regula, constitutio, statuta et decreta Ordinis..., XVII*, AJG 1667; *Liber conv. Pinczoviensis, 1431-1680*, AJG 2996.

[85] AJG 554.

adresata, m.in. 14 noworocznych przemówień z lat 1654-1657 złożonych o. A. Kordeckiemu, wśród których są również jego na nie odpowiedzi[86].

Gros wpisów Klękowski odnotował z zachowaniem datacji i odniesieniem imiennym; w większości usunął jednak datacje, lokalizację i odniesienia personalne. Mniej więcej połowa listów i aktów prawnych dotyczy konwentu brdowskiego, pińczowskiego i beszowskiego i ma bezpośrednie powiązanie z samym Klękowskim, który je wytworzył, lub otrzymał w okresie swego tam pobytu. Dokumenty obejmują lata 1367-1673; najstarszy odnosi się do przywileju Kazimierza Wielkiego dla miasta Krzyżanowic z roku 1367[87].

Pierwsze wpisy do swego kodeksu wniósł ok. 1635 r., a ostatnie w 1673 r. Pisał na żywo, niesystematycznie, stąd glosy na marginesach i drobnym duktem w celu zmieszczenia możliwie najwięcej tekstu i uzupełnień. Oprawa współczesna w biały pergamin. Papier posiada 2 typy filigranów, głównie proweniencji austriackiej; format 200 x 155 mm; 488 stron. Pisany bez ozdób, stylem prostym z maleńkimi tytułami.

Materiał z całego kodeksu został przez piszącego te słowa zregestowany w nadziei ich publikacji po powtórnym odczycie wielu tekstów zawiłych w kwestii sensu, trudnych skrótów i nieczytelnego zapisu.

***

Powstanie kancelarii zakonu paulinów rodziło się w miarę rozwoju domów i powstawania prowincji, a także z okazji jednoczenia się innych wspólnot pod patronem Pawła Pustelnika z egipskich Teb. W pierwszym wieku istnienia zakonu, czyli w XIII stuleciu, nie wydano bodajże żadnego dokumentu według prawideł kościelnych lub świeckich, podobnie też chyba w następnym, poza układem pierwszych konstytucji, ale trzeba zauważyć, że zniszczone przez Turków archiwum generalne zakonu w 1526 r. nie przekreśla możliwości dawnej kancelarii i produkowania w niej akt prawnych przełożonego generalnego.

Dowodem na umiejętność prowadzenia skryptorium i kancelarii wśród pierwszych polskich paulinów są bogate w przykłady, dotąd traktowane jedynie jako sporadyczne egzempla. Wymienieni wyżej kopiści zza pulpitów stworzyli znakomitą galerię kodeksów, które do dzisiaj stanowią unikatowe pozycje w dziale hagiografii i generalnie teologii, nie wyłączając bynajmniej traktatów historycznych, by wspomnieć tutaj głośną opowieść zw. *Translacio tabule* z połowy XV w. o sprowadzeniu obrazu Matki Bożej na Jasną Górę, a akta prowincjalskie: kilka dyplomów konfraterskich dla świeckich dostojników i dla króla Kazimierza Jagiellończyka z 1472 roku. Na kartach kilku kodeksów wpisywano fragmenty polskich listów,

[86] Por. AJG 544, s. 5-38.

[87] Por. AJG 544, s. 274-275.

układano słowniki i formy pokutne oraz pytania stawiane nupturientom przed ślubem itp. Tutaj wypracowano własne kodeksy liturgiczne, które w wypadku jasnogórskim strawił pożar w kaplicy domowej w 1690 r., stąd nasza wiedza w interesującym nas temacie jest również niepełna. Posiadamy mimo wszystko ogromną spuściznę kodeksów o charakterze prawnym, dokumentujących działalność polskiej prowincji. Są to kopiarze akt fundacyjnych i procesowych, relacje o sprawach kultu Bożego i pielgrzymstwa, wielotematyczne księgi inwentarzowe, biblioteczne, rachunkowe itp. Proces ich narastania sięga początków XVI stulecia, a w skali europejskiej równy wiek później. To wówczas w radzie prowincjalskiej zasiedli adepci kilku różnych uniwersytetów, a nade wszystko, gdy do głosu doszedł były pracownik kurii poznańskiej, o. Mikołaj Staszewski, późniejszy prowincjał i generał, który narzucił nowy styl kopiowania akt, zapoczątkował spisywanie kronik polskiej prowincji, a potem całej wspólnoty, i wprowadził do konstytucji stosowne normy kancelaryjne, których był głównym inspiratorem i wykonawcą, by wspomnieć na koniec, że był także autorem karty tytułowej do pierwszego tomu *Akt Generalnych*, pieczołowicie przechowanych w Bibliotece Uniwersyteckiej w Budapeszcie.

IN THE FOOTSTEPS OF MEDIEVAL PAULINE CHANCERY

(Summary)

The keeping of the scriptorium and chancery by the first Polish Paulines dates back to the first half of the 15th century. It was mainly focused on copying liturgical and related books used for pastoral purposes, legal documentation and history, which included among others the history of the image of Our Lady (*Translacio tabule*) and the *Chronicle* of Wincenty Kadłubek. In the 16th century the scriptorium of Jasna Góra undertook the documentation of religious life in the sanctuary, including the first reports of pilgrims and records of confreres, as a response to the attacks of the Reformation. At the same time the scriptorium created the first cartularies and other books containing legal processes, inventories, as well as library and account records. The development process of the chancery has reached its peak in the early 17th century, when Fr. Mikołaj Staszewski (1595-1658), a former employee of the Curia of Poznań, later Provincial and General of the Pauline Order, entered the Board of the Order and introduced a new style of copying files. He also initiated the process of writing Pauline chronicles – first of the Polish Province and then of the whole Order, and introduced relevant secretarial standards to the religious constitution, of which he was the main inspirer and contractor.

Currently the Polish Pauline Archives store 71 medieval manuscripts from Polish scriptoria, and more than 40 cartulary books from the modern era, among which only one *Formulare obedientiarum salutationum et epistolarum variarum*

of Dionizy Klękowski (1599-1675) contains 1053 copies of various documents and correspondence from the period 1367-1673.

Key words: Medieval Chancery, Pauline Order.

Słowa kluczowe: średniowieczna kancelaria, zakon Paulinów.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Archiwalia z Archiwum na Jasnej Górze.
Archiwalia z Biblioteki Uniwersytetu w Budapeszcie.
Constitutiones Religionis s. Pauli Primi Eremitae, Viennae 1646.
Constitutiones Religionis s. Pauli Primi Eremitae, Romae 1725.
Decalogus de b. Paulo heremita, Cracoviae 1532.
Declarationes constitutionum Ordinis s. Pauli Primi Eremitae, Roma 1516.
Formularium maius ordinis sancti Pauli Primi Heremite. Textedition des Paulinер-Formulariums aus der ersten des 16. Jahrhunderts (Cod. Lat. 131. der Universitätbibliothek zu Budapest), mit einem Anhang: *Fragmentum formularium Strigoniense Paulinorum*, hsgb. B.F. Romhányj – G. Sarbak, Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest 2013.
Gyöngyösi G., *Directorius singulorum fratrum officialium*, b. m. i r. wyd., tłum. K.S. Szafraniec – B. Degórski, „Studia Claromontana" 18 (1998) 437-502.
Jasnogórski rękopis „Regestrum Confraternitatis Fratrum s. Pauli Primi Eremitae" z lat 1517-1613, do druku przygotował J. Zbudniewek, „Studia Claromontana" 6 (1985) 240-374.

Opracowania

Domokos P., *A Magyar nyelvemlék Częstochowaban 1501-böl*, „A Magyar Nyelv" 4 (1966) 489-492.
Kowalska-Urbankowa Z. – Zbudniewek J., *Katalog rękopisów Biblioteki Paulinów w Krakowie na Skałce*, „Studia Claromontana" 8 (1987) 277-280, 297-299.
Kunczyńska-Iracka A., *Ilustracje kroniki ojca Pokorskiego,* „Polska Sztuka Ludowa" 22 (1968) nr 1/2, 61-66.
Malyusz E., *Zakon Paulinów i Devotio moderna*, w: *Medievalia w 50 rocznicę pracy naukowej Jana Dąbrowskiego*, red. J. Garbacik, Warszawa 1960, 265-269.
Molnár I., *A magyarországi pálasok „Zöld Kodex"-ének Veszprém megyei regesztái*, „A Veszprém Megyel Muzeumok Közleményei" 7 (1972) 301-312.
Podejko P., *Nieznani muzycy polscy: kompozytorzy, dyrygenci, instrumentaliści, wokaliści (1572-1820)*, Bydgoszcz 1966.
Przeździecki A., *Pieśń Bogarodzica wraz z nutą z rękopisu częstochowskiego w końcu wieku XV*, „Biblioteka Warszawska" 1 (1866) 309-328.
Romhányi B., *A lelkiek a földiek nélkül nem tart-hatók fenn: Pálos gazdálkodás a középkorban*, Budapest 2010.
Sarbak G., *Miracula sancti Pauli primi eeremite. Hadnagy Balint pálos rendi kezikönyve*, Debrecen 2003.
Szombathelyi Th., *Zachęty z okazji wizytacji*, z węg. tłum. E. Kamocka – M. Stós, wstępem poprzedził J. Zbudniewek, „Studia Claromontana" 20 (2002) 325-335.

Szütz J., *A ferences obszervancia és az 1514. évi paraszthá-ború. Egy kódex tanúsága*, „Levéltári Közlemények" 43 (1972) 213-263.

Weinrich L., *Das ungarische Paulinerkloster Santo Stefano Rotondo in Rom (1404-1579)*, Berlin 1998.

Weinrich L., *Hungarici monasterii ordinis S. Pauli primi Eremitae de Urbe Romana...*, Roma 1999.

Wolny J., *Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i jego związki z tzw. „Kazaniami Gnieźnieńskimi*", w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, t. 1, Warszawa 1961, 215-219.

Woronczak J., *Bogurodzica*, Warszawa 1962.

Zbudniewek J., *Kopiarze dokumentów Zakonu Paulinów w Polsce do końca XVII w.*, ABMK 34-35 (1977) 293-344, 145-194.

Zbudniewek J., *Mikołaj Staszewski (1595-1658)*, PSB 42, Warszawa 2004, 527-530.

Zbudniewek J., *Na tropach Graduału Paulinów z 1596 r.*, „Studia Claromontana" 30 (2012) 259-278.

Zbudniewek J., *Pokorski Bartłomiej Innocenty (1656-1734)*, PSB 27, Warszawa1982, 238-240.

Zbudniewek J., *Stanisław z Oporowa, zwany błogosławionym*, w: *Polscy Święci*, red. J. Bar, t. 5, Warszawa 1985, 32-60.

Zbudniewek J., *Żydek Wacław*, w: *Słownik pracowników książki polskiej*, t. 2, Warszawa – Łódź 1986, 246.

Zwiercan J., *Komentarz Jana z Dąbrówki do kroniki mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem*, Wrocław 1969.

Ks. Brunon ZGRAJA*

ARKA NOEGO OBRAZEM KOŚCIOŁA W *ENARRATIONES IN PSALMOS* ŚW. AUGUSTYNA

Enarrationes in Psalmos, będące najobszerniejszym dziełem św. Augustyna i zarazem jedynym kompletnym wykładem psalmów w literaturze patrystycznej[1], nie cieszą się zbyt wielkim zainteresowaniem patrologów, czego dowodem jest wyczuwalny brak monograficznych opracowań tego dzieła zarówno w literaturze polskiej, jak i światowej[2]. Niewiele uwagi, jak się wydaje, poświęcają temu dziełu także tłumacze Pisma Świętego. Jan Sulowski, autor polskiego przekładu *Enarrationes in Psalmos*, wysunął nawet tezę, że „żaden z naszych tłumaczy [psałterza] nie znał interpretacji Augustyna, bo gdyby ją znał, to w niezliczonych miejscach swego tłumaczenia musiałby wprowadzić zmiany"[3]. Tymczasem *Enarrationes in Psalmos*, określane mianem „sumy" teologicznej czasów patrystycznych[4], stanowią do dziś niewyczerpaną kopalnię nauki teologicznej i prawd dotyczących życia duchowego[5]. Będące – zdaniem uczonych – najlepszą częścią przepowiadania Augustyna[6], zadziwiają jednak nie tylko szerokim spektrum objaśnianych w nich kwestii dogmatyczno- moralnych, co przede wszystkim ich wyjaśnieniem i pogłębieniem za pomocą godnego podziwu bogactwa alegorycznych wywodów[7]. Augustyn, znając bowiem

* Ks. dr Brunon Zgraja – adiunkt w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Uniwersytetu Opolskiego; e-mail: zgrb@op.pl.

[1] Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998, 376.

[2] Por. E. Stanula, *Od redakcji*, w: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, Warszawa 1986, 3-4.

[3] J. Sulowski, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, s. 15.

[4] Por. Stanula, *Od redakcji*, s. 4.

[5] Por. A. Trapè, *Święty Augustyn człowiek – duszpasterz – mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987, 147.

[6] Por. A. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 354.

[7] Por. C. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. Kubis, Kraków 2007, 197; Sz. Pieszczoch, *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*, Gniezno 1998, 114. Augustyn, który w swej twórczości nieustannie korzystał z Pisma Świętego, i który kilkakrotnie zastanawiał się nad sposobami jego interpretacji (czyni to m.in. w: *De unitate credendi* 3, PL 42, 68-69; *De Genesi ad litteram imperfectus liber* 2, 5, PL 34, 222; 3, 6, PL 34, 222; *De vera religione* I 50, PL 34, 165), choć twierdził, że wszyscy, którzy chcą poznać Stary i Nowy Testament powinni pamiętać, iż teksty Pisma Świętego są przekazywane na cztery sposoby: według historii, etiologii, analogii oraz alegorii (por. Augustinus, *De utilitate credendi* 3, PL 42, 68-69), to sam wykazywał raczej skłonność do alegorycznej jego interpretacji. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością*

doskonale Pismo Święte[8], a zarazem rozumiejąc obecny w nim świat rzeczy, obrazów, znaków i symboli, starał się, poprzez alegoryczną ich interpretację[9], dać swoim wiernym w *Enarrationes in Psalmos*, w możliwie prostym[10], a co ważniejsze – interesującym przekazie[11], wykładnię tajemnic chrześcijańskiej wiary, a tym samym ukazać natchnione księgi jako przewodnik w jej poznawaniu[12]. Obrazowy charakter nauczania i związana z nim alegoryczna interpretacja bogatego w Biblii świata obrazów, symboli i znaków[13], niejednokrotnie wyszukana i wyrosła z wybujałej wyobraźni Augustyna, a nierzadko i nieodpowiadająca wymogom współczesnej egzegezy[14], to jednak wciąż otwarty, a zarazem niezwykle ciekawy obszar naukowej refleksji nie tylko nad *Enarrationes in Psalmos*, lecz nad całą spuścizną biskupa Hippony[15].

---

a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 364; M. Pontet, *L'exégèse de St. Augustin predicateur*, Paris 1945, 45; T. Delamare, *Lorsque St. Augustin expliquait les Psaumes*, VS 82 (1950) 125.

[8] Por. A. Gerstmann, *Św. Augustyn jako teolog, duszpasterz i człowiek*, RuT 2 (1930) 55.

[9] Alegoryczne tłumaczenie Pisma Świętego nie jest, jak by się mogło wydawać, dowolną parafrazą, ani także improwizacją na dany temat. Jest to, jak nieraz wspomina Augustyn, praca umysłu, na którą składa się przestudiowanie zagadnienia i przemyślenie go na modlitwie, por. Sulowski, *Wstęp*, s. 25.

[10] Por. M. Cytowska – H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1994, 141-142. Zdaniem C. Campenhausena (*Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, 302), Augustyn miał „rzadki dar, wypływający z w wolności i wewnętrznej pewności, żeby rzeczy najgłębsze wypowiadać w sposób zrozumiały, skomplikowane – w sposób prosty, a prostych nigdy nie podawać w sposób banalny".

[11] Konieczność bycia rozumianym przez prosty lud, skłaniała Augustyna do częstego posługiwania się obrazami i przykładami, które zawsze są zadziwiające i niezapomniane. Por. Trapè, *Święty Augustyn*, s. 146.

[12] Por. D.S. Chidester, *The Symbolism of Learning in St. Augustine*, HTR 76 (1983) 73-90; J. Sulowski, *Wstęp*, s. 24-25; M. Fiodorowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, 145.

[13] Por. E. Staniek, *Wielcy mówcy Kościoła: św. Augustyn*, MH 173 (1998) 52.

[14] Alegoreza choć niejednokrotnie wypływająca z wybujałej wyobraźni, nigdy nie była jednak przypadkowa. Wiązała się bowiem z kontekstem historyczno-kulturowym, w którym powstała, oraz wynikała z konkretnych założeń metodologicznych, nieco odmiennych od przyjmowanych dzisiaj, a co najważniejsze – stosowana była zawsze z uwzględnieniem nadrzędnej zasady zgodności z duchem Pisma i regułą Kościoła. Por. J.H. Bantley, *Historia interpretacji. Interpretacja wczesnochrześcijańska*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. B. M. Metzger – M.D. Coogan, tłum. zbior. Warszawa 1996, 223; K. Bardski, *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 59; M. Starowieyski, *Egzegeza Ojców Kościoła*, AK 115 (1990) 28; E. Staniek, *Komentarz do Pisma świętego jedną z form modlitwy patrystycznej*, TST 8 (1981) 173-174. Zdaniem Augustyna, „jest rzeczą pożyteczną znajdowanie w niejasnych miejscach Pisma Świętego – obecnych w nim z woli Bożej dla naszego ćwiczenia – wiele znaczeń, tak że jeden rozumie je tak, drugi inaczej; wszystkie one muszą jednak być zgodne ze zdrową nauką wiary" (*Epistula* 149, 3, 34, PL 33, 644: „Utile est autem ut de obscuritatibus divinarum Scripturarum, quasi exercitationis nostrae causa Deus esse voluit, multae inveniantur sententiae, cum aliud alii videtur, quae tamen omnes sanae fidei doctrinaeque concordent", tłum. własne.

[15] Por. L. Cillernelo, *Origen del simbolismo del numero siete en S. Augustin*, CD 165 (1953) 501-511; M. Andokova, *Le symbolism de l'eau dans les dix Tractatus in primam epistolam Iohannis*

Język przenośni, pozwalający łatwiej i przystępniej mówić o rzeczywistości niedającej się ująć w kategoriach logiki i precyzyjnych pojęć[16], wydaje się być niezwykle pomocny w objaśnianiu wielu kwestii dogmatycznych, w tym także i tajemnicy Kościoła[17]. Nie dziwi zatem fakt, iż Augustyn, dostosowując w *Enarrationes in Psalmos* swój przekaz do zdolności percepcyjnych powierzonych jego pasterskiej pieczy wiernych[18], objaśniał, wykraczającą często poza możliwości objęcia słowem, istotę bosko-ludzkiej rzeczywistości Kościoła na sposób metaforyczny, za pomocą języka symbolu i figur czerpanych z Pisma Świętego. Oznacza to, iż nadawał on eklezjologiczną treść biblijnym postaciom, wydarzeniom, motywom z przypowieści ewangelicznych, a także biblijnym tematom topograficznym i kosmicznym[19]. Ukazanie owej treści, a tym samym prezentacja powstałej w kluczu alegorycznym eklezjologicznej refleksji Augustyna dokonanej w *Enarrationes in Psalmos*, będzie stanowić cel niniejszego artykułu, którego motyw, ze zrozumiałych względów, ograniczony zostanie do jednej tylko figury biblijnej – arki Noego.

---

ad Parthos de saint Augustin, Grenoble 2002; H. Rondet, *Le symbolism de la mer chez saint Augustin*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien* (Paris, 21-24 septembre 1954), Paris 1954, 691-701; R.S. Vergés, *La Encarnación del Verbo y la Iglesia en San Augustin. Teologia de simbolos biblico-eclesiales*, EE 42 (1967) 73-112; D. Sanchis, *Le Symbolisme communautaire du Temple chez Saint Augustin*, RAM 37 (1961) 137-147; G. Lavere, *Metaphor and Symbol in St. Augustine's „De civitate Dei*", w: *Augustine*, ed. J. Dunn – I. Harris, Cheltenham 1997, 370-388; S. Barbone, *El número en Augustin*, „Augustinus" 44 (1999) 35-49; M. Cieśluk, *Symbolika ptaków w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 87-107.

[16] Por. A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg 1955, 34.

[17] Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2010, 7.

[18] Por. G. Bardy, *Święty Augustyn człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobylańska, Warszawa 1955, 194.

[19] Misterium Kościoła tłumaczy Augustyn także przy pomocy: arki Noego (por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 28, 10, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38, Turnhout 1956, 171; 86, 3, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 39, Turnhout 1956, 1201), łodzi (por. tamże 9, 29, CCL 38, 71; 54, 24, CCL 39, 674; 92, 7, CCL 39, 1299; 106, 7, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 40, Turnhout 1956, 1574; 106, 12, CCL 40, 1577-1578), przybytku Boga na ziemi (por. tamże 41, 9, CCL 38, 466; 42, 4, CCL 38, 476-477), winnicy (por. tamże 103(1), 11, CCL 40, 1484), ziemi spragnionej Boga (por. tamże 103(1), 17, CCL 40, 1489; 108, 18, CCL 40, 1594), rydwanu Chrystusa (por. tamże 67, 24, CCL 39, 887), białej szaty Chrystusa (por. tamże 44, 22, CCL 38, 509; 50, 12, CCL 38, 608; 132, 9, CCL 40, 1932; 147, 23, CCL 40, 2159), góry świata (por. tamże 42, 4, CCL 38, 477; 42, 5, CCL 38, 477; 44, 33, CCL 38, 516; 98, 14, CCL 39, 1391), miasta na górze (por. tamże 47, 2, CCL 38, 539; 57, 9, CCL 39, 716), Jerozolimy (por. tamże 78, 4, CCL 39, 1101-1102; 131, 21, CCL 40, 1922), Syjonu (por. tamże 75, 3, CCL 39, 1038; 98, 4, CCL 39, 1381; 128, 10, CCL 40, 1887), namiotu pielgrzymów (por. tamże 42, 4, CCL 38, 477; 95, 2, CCL 39, 839; 131, 13, CCL 40, 1918; 134, 2 CCL 40, 1938), firmamentu (por. tamże 47, 1, CCL 38, 538), ziemi skropionej krwią Abla (por. tamże 39, 13, CCL 38, 435), Sary i Rebeki (por. tamże 112, 8, CCL 40, 1634; 126, 8, CCL 40, 1863), Piotra (por. tamże 93, 22, CCL 39, 1323; 108,18, CCL 40, 1593; 118 (13) 3, CCL 40, 1706), Ewy (por. tamże 40, 10, CCL 38, 456; 126, 7- 8, CCL 40, 1862-1863), gołębicy (por. tamże 67, 20, CCL 39, 883), księżyca (por. tamże 8, 9, CCL 38, 53; 10, 3-4, CCL 38, 75-77; 71, 10, CCL 39, 979; 71, 11, CCL 39, 979; 120, 12, CCL 40, 1797-1798), pola (por. tamże 108, 18, CCL 40, 1593-1594) i klepiska (por. tamże 8, 1, CCL 38, 49; 25, 5, CCL 38, 144; 80, 1, CCL 39, 1120).

1. Chrystologiczno-soteriologiczny wymiar symboliki arki Noego. Jednym z najczęściej przywoływanych przez autorów epoki patrystycznej obrazem Kościoła, pozwalającym na jego poznanie i zrozumienie, była arka Noego[20]. Alegoria ta, wyprowadzona z biblijnego tekstu[21], nie była jednak jedynym skojarzeniem, jakie wysnuwali Ojcowie Kościoła z medytacji nad Pismem Świętym. Karl Rahner, który badał bogatą symbolikę arki Noego jako statku zbawienia, wyrażał bowiem przekonanie, iż arka, będąca w pierwszym rzędzie typem Kościoła, symbolizowała także drzewo krzyża oraz chrzest[22].

Rozbudowana symbolika arki Noego jest zauważalna także u Augustyna. Zbudowana według proporcji ludzkiego ciała, była bowiem, według biskupa Hippony, nie tylko profetyczną zapowiedzią Kościoła, ale także i Chrystusa[23]. Co więcej, w uwydatnionym w opisie arki motywie otwartych z boku drzwi dostrzegał Augustyn przebity bok ukrzyżowanego Chrystusa, z którego wypływają sakramenty Kościoła[24], zaś w nie podlegającym rozkładowi drewnie arki widział świętych, którzy należą do Chrystusa[25].

---

[20] Por. J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origins de la typologie biblique*, Paris 1950, 53-94; J.P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968; K. Bardski, *W Kościele – poza Kościołem. Alegoryczna eklezjologia biblijna tradycji chrześcijańskiej*, WST 18 (2005) 163; W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, 13.

[21] Literatura patrystyczna widziała w arce Noego typ Kościoła za 1P 3, 20. Por. S. Łach – H. Wegner, *Arka Noego*, EK I 921; *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. S. Łach, Poznań – Warszawa 1962, 275; M. Peter, *Księga Rodzaju*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 1, red. M. Peter, Poznań 1991, 19. Symbol Kościoła widział w arce Noego oprócz Augustyna także Cyprian (*Epistula ad Magnum* 2, PL 3, 1140) oraz Hilary z Poitiers (*Tractatus mysteriorum* I 13, ed. J.P. Brisson, SCh 19, Paris 1967, 100).

[22] Por. K. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 506. F. Gryglewicz (*Listy Katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1959, 224) i E. Szymanek (*Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, 463), komentując 1P 3, 20, są zdania, iż arka Noego na wodach potopu była dla św. Piotra typem chrztu. Na arkę Noego jako typ sakramentu chrztu wskazuje także X. Léon-Dufour (por. *Arka*, w: tenże, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1986, 145) oraz *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 1219). W literaturze wczesnego Kościoła na arkę jako symbol chrztu wskazują m.in. Tertulian (*De baptismo* 8, PL 1, 1208-1209) oraz Cyryl Jerozolimski (*Catecheses ad illuminandos* III 2, 5, PG 33, 432-433). Z kolei u Justyna (*Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 138, 2, PG 6, 563), teologiczne znaczenie arki po raz pierwszy zostało powiązane ze zbawczym drzewem Chrystusowego krzyża. Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, 19 (*Arka [Noego]*).

[23] Por. Augustinus, *De civitate Dei* XV, 26, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 48, Turnhout 1955, 493-494.

[24] Por. tamże, CCL 48, 493; tenże, *In Joannis evangelium tractatus CXXIV* 120, 2, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, 661.

[25] Por. tamże 6, 19, CCL 36, 63; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990, 387.

2. Eklezjalny charakter symboliki arki Noego.

a) Arka Noego – *Ecclesia universalis*. Wymienione skojarzenia, występujące w dziele *O państwie Bożym* oraz w *Homiliach na Ewangelię św. Jana*, nie znajdują, jak należałoby oczekiwać, uzupełnienia w obfitującym w alegoryczne interpretacje *Enarrationes in Psalmos*. W dziele tym odnosi bowiem Augustyn arkę Noego wyłącznie do rzeczywistości Kościoła, czyniąc z niej tym samym jeden z głównych motywów służących przybliżeniu słuchaczom kazań jego tajemnicy.

Arka Noego, będąca w *Enarrationes in Psalmos* obrazem Kościoła[26], odsłania jednak jego naturę dopiero w powiązaniu z alegoryczną wykładnią wydarzeń związanych z arką i biblijnym potopem, opisanych w Księdze Rodzaju (6, 9 - 8, 8). Figura arki – symbolu Kościoła, będącej w czasie potopu jedynym środkiem ocalenia, mogłaby bowiem, jak się wydaje, bez uwzględnienia niektórych szczegółów zawartych w biblijnym opowiadaniu o potopie, odczytanych w duchu alegorycznym, być pomocna Augustynowi jedynie w ukazaniu Kościoła jako miejsca, a zarazem koniecznego środka do osiągnięcia zbawienia. Świadomość ograniczonych możliwości interpretacyjnych jakie daje figura biblijnej arki Noego, skłoniła zatem Augustyna do podkreślenia między innymi faktu, iż w arce zostały zamknięte wszystkie zwierzęta leśne[27]. Szczegół ten, na który zwraca uwagę Augustyn w trzecim kazaniu objaśniającym Psalm 103, pozornie mało znaczący, dzięki alegorycznej interpretacji, jaką nadaje mu biskup Hippony, stanowi dość ważny element przybliżający jego słuchaczom rzeczywistość Kościoła. Zwierzęta leśne wprowadzone do arki, symbolizujące – zdaniem Augustyna – pogan, mają bowiem uświadamiać słuchaczom jego kazań, iż do wspólnoty Kościoła należą także ludzie wywodzący się spośród narodów pogańskich. Taka interpretacja wydarzenia wprowadzenia zwierząt leśnych do arki Noego pozwala zaś wnioskować o powszechności Chrystusowego Kościoła, co wyraźnie uzmysławia Augustyn swoim wiernym, odnosząc zamknięcie wszystkich rodzajów zwierząt do Kościoła jako wspólnoty tworzonej przez wszystkie narody świata:

> „Przez zwierzęta leśne rozumiemy pogan, i Pismo Święte poświadcza to w wielu miejscach. Jednakże […] w arce Noego, przez którą wyobrażony był Kościół, jak o tym nikt nie wątpi, nie byłyby zamknięte wszystkie rodzaje zwierząt, gdyby przez ową jedność powiązania nie były oznaczone wszystkie narody (por. Rdz 7, 2. 14)”[28].

---

[26] Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 103(3), 2, CCL 40, 1499.

[27] Por. tamże, CCL 40, 1500.

[28] Tamże, CCL 40, 1499: „Bestias silvae, gentes intellegimus; et multis hoc locis Scriptura testatur. Sed tamen […] in arca Noe, qua nemo nostrum dubitat Ecclesiam esse praefiguratam, non includerentur omnia genera animalium, nisi in illa unitate compaginis omnes gentes significarentur”, tłum. J. Sulowski, PSP 41, Warszawa 1986, 32.

Zasygnalizowana dzięki alegorycznej interpretacji wydarzenia wprowadzenia do arki zwierząt leśnych kwestia powszechności Kościoła Chrystusowego, pozostaje ściśle powiązana z tym, co stanowi istotę jego działalności, a mianowicie głoszeniem Ewangelii i sprawowaniem sakramentów. Nie bez znaczenia jest zatem umieszczenie przez Augustyna w analizowanym komentarzu do Psalmu 103, w kontekście arki Noego jako obrazu Kościoła, epizodu z Dziejów Apostolskich (10, 1-23), mówiącego o danej Piotrowi przez Boga wizji, przedstawiającej spuszczone z nieba naczynie pełne najrozmaitszych zwierząt, które mają zaspokoić jego głód. Wprawdzie fakt ich spożycia przez Piotra – skałę, którą, jak podkreśla Augustyn, jest także Kościół[29], zapowiada bez wątpienia przyjęcie do grona Kościoła wszystkich narodów, a tym samym wypełnienie się w Kościele tego wszystkiego, co zapowiedziane zostało przez arkę[30], to wspomniane wydarzenie z Jaffy posłużyło Augustynowi jednak nie tylko do zobrazowania powszechnego charakteru Kościoła. Biskup Hippony, mówiąc bowiem o Piotrze, który zabijał i zjadał wszystkie zwierzęta dane mu przez Boga na półmisku, wskazuje tym samym na konieczność nawrócenia pogańskich narodów, bez którego nie jest możliwe ich przyjęcie do Chrystusowego Kościoła:

> „wszystkie na półmisku, wszystkie zabijał i zjadał Piotr; Piotr to skała, skała zaś to Kościół. Co znaczy zabijać i zjadać? Zabijać w nich to, czym byli i do swojego wnętrza przyjmować. Zniechęciłeś poganina do świętokradztwa, zabiłeś to, czym był”[31].

Spożycie przez Piotra wszystkich zwierząt po uprzednim ich zabiciu, czyli nawróceniu, o którym – jak należy sądzić – jest mowa w powyższym fragmencie, należy rozumieć jako wcielenie wszystkich narodów w organizm Kościoła. Dokonuje się ono poprzez sakrament chrztu, co wyraźnie podkreśla Augustyn w analizowanym komentarzu do Psalmu 103 mówiąc: „udzieliwszy sakramentu Chrystusowego, wcieliłeś do Kościoła, czyli spożyłeś”[32]. Fakt przynależności do Kościoła poprzez chrzest w imię Trójcy Świętej komunikuje Augustyn również wtedy, gdy objaśnia wydarzenie z Jaffy, mówiące o trzykrotnym spuszczaniu naczynia ze zwierzętami: „naczynie po trzykroć spuszczane oznacza, że powiedziane zostało apostołom: «Idźcie, chrzcząc wszystkie narody w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Dz 28, 19)”[33].

Epizod z Dziejów Apostolskich został wykorzystany przez Augustyna także w celu podkreślenia faktu, iż owo nawrócenie narodów, którego konsekwencją

[29] Por. tamże, CCL 40, 1500.

[30] Por. tamże, CCL 40, 1499.

[31] Tamże, CCL 40, 1500: „omnes omnes in disco, omnes mactat et manducat Petrus; quia Petrus petra, petra Ecclesia. Quid est mactare et manducare? Occidere in eis quod errant”, PSP 41, 32.

[32] Tamże: „Dissuasisti pagano sacrilegia, occidisti quod erat; dato sacramento Christi incorporasti Ecclesiae, manducasti”, PSP 41, 32.

[33] Tamże: „submissum de coelo vas hoc significat, quia dictum est Apostolis: *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*”, PSP 41, 32-33.

jest chrzest, a tym samym wszczepienie w organizm Kościoła, dokonuje się dzięki głoszeniu przez Kościół całemu światu czterech Ewangelii:

> „Wtedy to ujrzał jakieś naczynie w rodzaju płótna spuszczonego z nieba za cztery rogi. Były w nim wszelkiego rodzaju zwierzęta, bestie każdego gatunku. […] Naczynie spuszczone za cztery rogi, to świat mający cztery strony. Owe cztery strony Pismo często wymienia jako wschód, zachód, północ i południe. A dlatego, że cały świat został wezwany, powstały spisane cztery Ewangelie”[34].

Oznacza to, iż w całym zbawczym posługiwaniu Kościoła, proklamacja Ewangelii pełni rolę priorytetową. Umożliwia ona bowiem nie tylko jego rozwój ilościowy i przestrzenny, co uświadamia całej ludzkości dar zbawienia, które uobecnia się w Kościele Chrystusowym.

b) Arka Noego – *Ecclesia formosa*. Przedstawiona powyżej Augustynowa refleksja eklezjologiczna nie wyczerpuje wszystkich treści, jakie zawiera komentarz do Psalmu 103. Należy bowiem zauważyć, iż zwierzęta leśne jako główny motyw wspomnianego komentarza określa drobny szczegół, który dopełnia Augustynową wizję Kościoła. Chodzi o fakt, że wszystkie zwierzęta leśne piją z wód, które przepływają pośrodku gór[35], co w interpretacji Autora *Enarrationes in Psalmos* oznacza, iż wszystkie narody mają dostęp do wody[36], czyli głoszonej przez góry, a więc apostołów i ich następców[37], Prawdy pochodzącej od samego Boga. Prawda ta głoszona w atmosferze zgody i miłości jako autentyczna nauka Boża, zawiera zaś wskazania, których realizacja gwarantuje wieczne zbawienie:

> „Otóż, ażeby pośrodku gór przepływały wody, posłuchaj głosu góry: «Bóg pokoju», powiada, «niech sprawi, byście do siebie te same żywili uczucia» (Rz 15, 5), a znowu: «Abyście byli jednomyślni, i by nie było wśród was rozłamów» (1Kor 1, 10). Czujesz to, co ja czuję: pośrodku płynie woda. Nie ma niejako czegoś własnego, ani ty nie masz czegoś swojego. Prawda niechaj nie będzie ani moją własnością ani twoją, żeby była i twoja i moją. […] Nie było żadnej niezgody gór o wodę, ale pokój zgody, i społeczność miłości. Kto by jednak chciał co innego głosić, to już ze swojego by przemawiał, a nie ze środka. I posłuchaj, co powiedziano o takim, już przez tego, który w dolinie wy-

[34] Tamże, CCL 40, 1499-1500: „Tunc vidit vas quoddam veluti linteum quatuor lineis submitti de coelo, ubi erant omnia animalia, omnis generis bestiae […]. Discus qui quatuor lineis continebatur, orbis terrarum erat in quatuor partibus. Has quatuor partes saepe Scriptura commemorat, orientem et occidentem, aquilonem et meridiem. Ideo quia totus orbis per Evangelium vocabatur, quatuor Evangelia conscripta sunt”, PSP 41, 32.

[35] Por. tamże, CCL 40, 1499.

[36] Por. tamże 103(2), 11, CCL 40, 1497: „nec quisque aquas quasi proprias et suas habebat. Si enim non sunt in medio, quasi privatae sunt, non publice fluunt”, PSP 41, 29: „nikt nie uważał wody za własność i coś swojego. Bo jeżeli nie jest ona pośrodku, jest niejako prywatna, a nie ogólnie dostępna”.

[37] Por. tamże 103(2), 8, CCL 40, 1495; 103(2), 11, CCL 40, 1497.

> puścił źródło: «Kto mówi kłamstwo, mówi od siebie» (J 8, 44). […] Popatrz też w jaki sposób nie chciał [Apostoł] pokładać ufności w górze, żeby ta przypadkiem nie oddaliła się od wód, przepływających przez środek, i nie zaczęła przypadkiem czegoś własnego wylewać. […] «Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię inną od tej, którą wam głosiliśmy, niech będzie przeklęty» (Ga 1, 8). Jeżeli przyszłaby góra, głosząca coś innego, niech będzie wyklęta. […] Woda pośrodku została ludziom dana: przykazania Boże: woda pośrodku, woda w pewnym sensie ogólnie dostępna, jak powiedzieliśmy wam, kochani, była dostępna bez zasadzki, bez winy, bez mułu płynęła. Gdyby zawsze używano do picia tej wody, zawsze miałoby się życie"[38].

Wypada zatem stwierdzić, że w pojęciu Augustyna Kościół ma być miejscem, w którym zaznajamia się wszystkich jego członków z Prawdą, będącą gwarantem zbawienia, której nauczanie w Kościele winno być wolne od jakichkolwiek zafałszowań bądź przemilczeń.

Opisywanie rzeczywistości Kościoła za pomocą arki Noego i związanych z nią starotestamentowych wydarzeń, pozwoliło Augustynowi także na poruszenie w komentarzu do Psalmu 8 kwestii kondycji moralnej ziemskiej społeczności Kościoła. Wprawdzie poznanie przez wyznawców Chrystusa Prawdy rodzi jednocześnie imperatyw moralny prowadzenia życia, mającego stać się świadectwem przynależności do Chrystusa i Kościoła, to życiowy realizm kazał Augustynowi widzieć Kościół jako społeczność ludzi zarówno świętych jak i grzesznych. Świadomość tego faktu ilustruje biskup Hippony stwierdzeniem, iż w arce Noego, czyli w Kościele, znajdowały się oprócz zwierząt czystych, także i zwierzęta nieczyste. Zdaniem Augustyna, Kościół przez cały czas, aż do dnia ostatecznego sądu, składa się bowiem nie tylko z owiec i wołów – zwierząt czystych, to znaczy świętych ludzi świeckich i świętych kapłanów, ale i ze zwierząt polnych, ptactwa powietrznego oraz ryb morskich, które jako zwierzęta nieczyste obrazują ludzi grzesznych[39]. Ludziom świętym – owcom i wołom, nie poświęca Augustyn zbyt wiele miejsca w analizowanym komentarzu do Psalmu 8, określając ich jedynie jako „przynoszących owoce niewinności, czy też pracujących, ażeby ziemia zaowocowała, czyli,

[38] Tamże, CCL 40, 1497-1498: „At vero ut inter medium montium fluant aquae, audi vocem montis: *Deus,* inquit, *pacis det vobis idipsum sapere in invicem*. Et iterum: *Ut idipsum sapiatis omnes, et non sint in vobis schismata.* Quod sentio, sentis; in medio fluit aqua: non habeo quasi privatum meum, nec tu privatum tuum. Veritas nec mea sit propria, nec tua, ut et tua sit et mea […] nulla de aquis discordia montium, sed pax consensionis, et societas caritatis: si quis autem vellet aliud praedicare, iam de suo praedicaret, non de medio. Et audi quid de illo dicatur ab ipso qui emisit fontes in convallibus: *Qui loquitur mendacium, de suo loquitur.* […] Et vide quemadmodum noluerit de monte praesumi: ne forte mons discedat ab aquis per medium currentibus, et aliquid proprium velit influere. […] *Licet si nos, aut angelus de coelo annuntiaverit vobis praeterquam quod accepistis; anathema sit.* Si veniat mons aliud evangelizans, anathemetur. […] Media aqua posita erat hominibus, praeceptum Dei: aqua media, aqua quodam modo publica, sine fraude valebat, quod diximus Caritati vestrae, sine labe, sine coeno fluebat. Si ipsa aqua semper biberetur, semper viveretur", PSP 41, 29-30.

[39] Por. tamże 8, 13, CCL 38, 55-56.

żeby ludzie żyjący tylko życiem cielesnym, zostali odrodzeni do duchowej płodności”[40]. Grupę drugą – zwierzęta nieczyste – opisuje z kolei Augustyn w następujących słowach:

> „Przez zwierzęta polne w sposób bardzo odpowiedni można rozumieć ludzi, którzy rozkoszują się zmysłowymi radościami, którzy nie podejmują się niczego, co jest uciążliwe i wymagające wysiłku. Polem bowiem jest także szeroka droga prowadząca na zatracenie (por. Mt 7, 13). Abel również został zabity na polu (por. Rdz 4, 8). Dlatego należy się obawiać, aby ten, kto schodzi z góry sprawiedliwości Boga […], wybiera swobodę i łatwość rozkoszy zmysłowych, nie został zabity przez diabła. Spójrz więc teraz na ptactwo powietrzne, pełne pychy. O nim powiedziano: «podnieśli ku niebu usta swoje» (Ps 72, 9). Spójrz, jak wysoko unosi wiatr tych, którzy powiadają: «Będziemy uwielbiać nasze języki, wargi nasze są u nas, któż jest Panem naszym?» (Ps 11, 5). Przyjrzyj się także rybom morskim, czyli żądnym rzeczy ciekawych, które przemierzają szlaki morskie, to jest poszukują w dalekim świecie rzeczy doczesnych. Te, niczym szlaki na morzu, szybko znikają i giną. Woda znowu je zalewa, woda, która poddaje się okrętom, czyli czemuś po niej chodzącemu lub pływającemu. Nie powiedział bowiem tylko: przechodzą szlaki morskie, ale «przemierzają», wskazując na uporczywe dociekanie tych, którzy poszukują rzeczy próżnych i przepływających obok nas”[41].

Jak zatem nie trudno zauważyć, do Kościoła należą „nie tylko owce i woły, czyli dusze świętych wiernych, czy to wśród ludu, czy też kapłanów, lecz także zwierzęta rozkoszy, ptactwo pychy oraz ryby ciekawości”[42]. Innymi słowy, społeczność Kościoła oprócz ludzi świętych stanowią także wszyscy owładnięci pożądliwością ciała, pożądliwością oczu i pychą, czyli ci, którzy bardziej miłują rzeczywistość ziemską niż Boga[43].

---

[40] Tamże 8, 12, CCL 38, 55: „vel innocentiae fructum dantes, vel etiam operantes ut terra fructificet, id est, ut terreni homines ad spiritalem ubertatem regenerentur”, tłum. J. Sulowski, PSP 37, Warszawa 1986, 98.

[41] Tamże 8, 13, CCL 38, 56: „Pecora enim campi congruentissime accipiuntur homines in carnis voluptate gaudentes, ubi nihil arduum, nihil laboriosum ascendunt. Campus est enim etiam lata via, quae ducit ad interitum; et in campo Abel occiditur. Quare metuendum est, ne quisque descendens a montibus iustitiae Dei, latitudines et facilitates voluptatis carnalis eligens, a diabolo trucidetur. Vide nunc etiam volucres coeli, superbos, de quibus dicitur: *Posuerunt in coelum os suum*. Vide quam in altum vento portentur, qui dicunt: *Linguam nostram magnificabimus, labia nostra apud nos sunt, quis noster Dominus est*. Intuere etiam pisces maris, hoc est curiosos qui perambulant semitas maris, id est, inquirunt in profundo huius saeculi temporalia, quae tamquam semitae in mari tam cito evanescunt et intereunt, quam rursus aqua confunditur, postquam transeuntibus locum dederit vel navibus, vel quibuscumque ambulantibus aut natantibus. Non enim ait tantum: Ambulant semitas maris; sed, *perambulant* dixit; ostendens pertinacissimum studium inania et praeterfluentia requirentium”, PSP 37, 99.

[42] Tamże, CCL 38, 57: „non solum scilicet oves et boves, id est sanctae animae fidelium, vel in plebe, vel in ministries”, PSP 37, 100.

[43] Por. tamże, CCL 38, 56.

Świadomość grzeszności niektórych członków Kościoła, jak również duszpasterska troska o zbawienie wiernych, kazały biskupowi Hippony, w kontekście rozważań na temat arki – symbolu Kościoła, zaapelować do słuchaczy swoich kazań, będących jednocześnie członkami Kościoła, by starali się być ludźmi świętymi, za jakich uważa owce i woły: „starajmy się, byśmy byli […] owcami i wołami, a nie […] zwierzętami polnymi, ptactwem powietrznym lub rybami morskimi”[44]. Zachęta ta, u podstaw której leży obowiązek wierności zobowiązaniom wynikającym z przyjętego sakramentu chrztu, każe nam zatem widzieć także Kościół jako wspólnotę wiernych, zobowiązanych do nieustannej walki z grzechem, a tym samym do coraz to większej doskonałości moralnej. Co więcej, wezwanie do świętości, choć w pierwszym rzędzie wskazuje na indywidualny charakter procesu nabywania osobistej doskonałości, to jednak nie jest pozbawione również wymiaru wspólnotowego. Proces moralnego doskonalenia, będący bowiem w głównej mierze owocem osobistego zaangażowania w realizację Bożych wskazań, dokonuje się także przy współudziale ludzi świętych. Nazwani bowiem przez Augustyna owcami i wołami, są bowiem tymi, którzy dzięki świętości swojego życia, jak również poprzez głoszenie Ewangelii, sprawiają, że „ludzie żyjący tylko życiem cielesnym, zostają odrodzeni do duchowej płodności”[45]. Wezwanie do stawania się owcami i wołami, to zatem nic innego jak zachęta do angażowania się w głoszenie Ewangelii i oddziaływania na członków Kościoła przykładem chrześcijańskiego życia. Co więcej, można powiedzieć, że apelowanie Augustyna o świętość życia jest nie tyle przypomnieniem o konieczności troski o własne zbawienie, co uświadomieniem całej wspólnocie Kościoła współodpowiedzialności za zbawienie innych. Stwierdzenie to, które nie pozostaje bez wpływu na konstruowaną w oparciu o *Enarrationes in Psalmos* Augustynową wizję Kościoła, każe nam go widzieć jako wspólnotę wyznawców Chrystusa, których znamionować winna świadomość współodpowiedzialności za zbawienie bliźnich, mobilizująca do coraz to wierniejszego wypełniania woli Bożej wyrażonej w Jego przykazaniach i do podejmowania trudu głoszenia Ewangelii. Tego rodzaju działania byłyby zaś bez wątpienia wyrazem istniejącego w Kościele przekonania o wartości świadectwa świętości życia i potrzebie głoszenia Słowa Bożego.

Na ubogacenie refleksji eklezjologicznej pozwoliła Augustynowi także dokonana w *Objaśnieniu Psalmów* interpretacja wydarzenia budowania arki Noego z drzew ciosanych. Drzewa te, które według biskupa Hippony wykazują podobieństwo do kamieni ciosanych, oznaczają chrześcijan, którzy na fundamencie jakim jest Chrystus, swoim postępowaniem, a więc okazywaną Bogu wiernością w różnych sytuacjach życiowych oraz świętością życia, wznoszą budowlę Kościoła:

---

[44] Tamże, CCL 38, 57: „nos demus operam ut […] oves aut boves; non […] aut pecora campi, aut volucres coeli, aut pisces maris”, PSP 37, 100.

[45] Tamże 8, 12, CCL 38, 55: „ut terreni homines ad spiritalem ubertatem regenerentur”, PSP 37, 98.

„Zatem fundamentem i kamieniem węgielnym jest On. […] Czy ta budowla teraz woła z waszych serc? Dokonuje tego cudowna ręka Boga nawet przez posługę naszego języka, żebyście pasowali do konstrukcji tej budowli. Wszak nie bez podstawy również i z drzew ciosanych budowana była arka Noego (por. Rdz 6, 14), która przecież była obrazem Kościoła. Co znaczy ciosać? Zważcie na podobieństwo kamieni ciosanych; podobnie ma być z chrześcijaninem. Podczas wszelkiego doświadczenia chrześcijanin nie upada; choć jest popychany, że niejako odwraca się, pada. Wszak kamień ociosany w kwadrat, stoi na którąkolwiek stronę go obrócisz. Zdawało się, że męczennicy upadają, kiedy ich bito. Co jednak głosi pewien werset pieśni? «Sprawiedliwy choć upadnie nie potłucze się, ponieważ Pan podtrzyma jego rękę» (Ps 36, 24). W taki zatem sposób ociosani bądźcie, gotowi oprzeć się wszelkim pokusom. Cokolwiek na was spadnie, niech was nie wywraca. Niech wszelki przypadek spotka cię stojącym. Podniesiony też zostaniesz na tę budowlę uczuciem pobożności, szczerą religijnością, przez wiarę, nadzieję i miłość. A zatem budowanie jest postępowaniem. W miastach ziemskich co innego jest stawianie budynków, a czym innym mieszkańcy zamieszkujący budynki. Te miasto jest budowane ze swoich obywateli, oni są kamieniami. Kamienie zaś są żywe”[46].

Stwierdzenie to choć ważne dla konstruowania zawartego w *Enarrationes in Psalmos* obrazu Kościoła, nie oddaje jednak istoty przytoczonej powyżej wypowiedzi Augustyna. Autor *Objaśnień Psalmów* nie wyraża bowiem tylko przekonania, że Kościół jest wspólnotą ludzi, którzy nigdy nie ulegają pokusom, przez co dają wyraz swojej świętości. Wręcz przeciwnie. Dla biskupa Hippony Kościół jest wspólnotą dynamiczną, będącą wciąż w drodze do świętości. Porównanie chrześcijan, którzy budują Kościół do kamieni ciosanych, a więc do ludzi, którzy zawsze dochowują wierności Bogu, wykorzystuje bowiem Augustyn do zaapelowania do swoich wiernych, by sami byli kamieniami ciosanymi: „Zważcie na podobieństwo kamieni ciosanych; podobnie ma być z chrześcijaninem”[47]. Stwierdzenie, „podobnie ma być z chrześcijaninem” – co

[46] Tamże 86, 3, CCL 39, 1200-1201: „Ergo fundamentum et lapis angularis ipse est […]. Hoc aedificium modo clamat de cordibus vestris? hoc agit artificiosa manus Dei etiam per linguam nostram, ut ad illius aedificii fabricam conquadremini. Non enim frustra etiam de lignis quadratis aedificata est arca Noe, quae nihilominus figuram gestabat Ecclesiae. Quid est enim quadrari? Attendite similitudinem quadrati lapidis: similis debet esse christianus. In omni tentatione sua christianus non cadit; etsi impellitur, et quasi vertitur, non cadit: nam quadratum lapidem quacumque verteris, stat. Cadere visi sunt Martyres, cum percuterentur; sed quid dixit quaedam vox Cantici? *Cum ceciderit iustus non conturbabitur; quoniam Dominus confirmat manum eius*. Sic ergo conquadramini, ad omnes tentationes parati; quidquid impulerit, non vos evertat. Stantem te inveniat omnis casus. Erigeris ergo in hanc fabricam affectu pio, religione sincera, fide, spe, caritate; et ipsum aedificari ambulare est. In istis civitatibus alia est fabrica aedificiorum, alii sunt cives inhabitantes in fabrica: illa civitas civibus suis aedificatur, ipsi sunt lapides qui sunt cives; lapides enim vivi sunt”, tłum. J. Sulowski, PSP 40, Warszawa 1986, 114.

[47] Tamże, CCL 39, 1200: „Attendite similitudinem quadrati lapidis: similis debet esse christianus”, PSP 40, 114.

nie ulega wątpliwości – nie oznacza bynajmniej automatycznie podobieństwa, ale zakłada konieczność podejmowania rozlicznych działań prowadzących do jego osiągnięcia. Działania te nie są jednak jednorazowym aktem. Nabywanie świętości widzieć bowiem trzeba jako niczym nie ograniczony proces rozwoju prowadzący do coraz większej świętości, czyli wierności Bogu w coraz mniejszych rzeczach. Ponieważ budowanie Kościoła dokonuje się na fundamencie jakim jest Chrystus, dlatego kamień ciosany, który stanowi materiał właściwy do wznoszenia budowli Kościoła, winien posiadać kształt odpowiadający woli Chrystusa – fundamentu. Stawanie się kamieniem ciosanym, o co apeluje Augustyn, oznacza zatem proces doskonalenia moralno-duchowego, podejmowany według wskazań Chrystusa. Powyższe rozważania nie pozostają bez wpływu na wyłaniający się z lektury *Enarrationes in Psalmos* obraz Kościoła. Porównany przez Augustyna do budowli wznoszonej na fundamencie jakim jest Chrystus, winien on być postrzegany jako wspólnota ludzi ochrzczonych, którzy nieustannie podejmują trud wpisany w proces nabywania coraz to większej doskonałości, będący realizacją Bożych nakazów. Krótko mówiąc, Kościół dla Augustyna to wspólnota ludzi, która wciąż podejmuje swoje moralno-duchowe odnowienie. Co więcej, ponieważ „budowanie jest postępowaniem”[48], dlatego stan wznoszenia budowli Kościoła warunkowany jest zachowaniem, czyli zależy od postępów chrześcijan, jakich dokonują w procesie nabywania moralnej doskonałości. Znaczy to, że Kościół budują wyznawcy Chrystusa świętością swego życia, zaś stan budowy Kościoła, a tym samym – o ile można tak powiedzieć – jego piękno objawia się poprzez świętość życia jego członków. Oznacza to, że kondycja moralna społeczności Kościoła nie pozostaje bez wpływu na jego postrzeganie przez społeczeństwo.

Zasygnalizowana po raz kolejny kwestia nabywania doskonałości moralnej przez członków Kościoła, jak również zwrócenie uwagi na wartość świętości chrześcijańskiego życia, nie są jednak jedynymi elementami powyższej wypowiedzi Augustyna, który współtworzy zarysowany już wcześniej obraz Kościoła. Ważnym podkreślenia jest bowiem to, iż Augustyn w przytoczonej wypowiedzi stwierdza, że fundamentem Kościoła jest Chrystus, co zakłada przede wszystkim wierność Chrystusowej doktrynie. Innymi słowy, o czym wspomniano już wcześniej, w Kościele nie powinna być nigdy głoszona inna nauka niż nauka Chrystusa. Co więcej, biskup Hippony, przywołując werset z Psalmu 36, uświadamia tym samym słuchaczom kazań, iż Bóg udziela swego wsparcia tylko sprawiedliwym, a więc tym, którzy kroczą drogą Bożych przykazań. W kontekście eklezjologicznych rozważań Autora *Objaśnień Psalmów* zakłada to obecność we wspólnocie Kościoła przekonania, iż Bóg nigdy nie sprzyja grzesznikom, będącego jednym z czynników motywujących do posłuszeństwa Bożym nakazom.

Do wznoszenia budowli Kościoła wezwani są jednak nie tylko ci, którzy podniesieni na tę budowlę, jak mówi Augustyn, „uczuciem pobożności,

[48] Tamże, CCl 39, 1201: „aedificari ambulare est”, PSP 40, 114.

szczerą religijnością, przez wiarę, nadzieję i miłość”[49], budują go świętością swego życia. Zadanie tego mają się podjąć także grzesznicy, których Bóg wciąż wzywa do nawrócenia, czyli do wejścia na drogę rozwoju moralno-duchowego, będącego, jak wiemy, udziałem w budowaniu Kościoła:

> „Nieustannie wzywa do poprawy, do pokuty, wzywa poprzez dobrodziejstwa ze strony stworzeń, poprzez użyczanie czasu życia, wzywa poprzez przemawiającego, przez wewnętrzne myśli, przez razy spuszczonej kary, wzywa przez zmiłowanie pocieszenia: «Wyrozumiały i wielkiego miłosierdzia»”[50].

Zagadnieniu temu poświęca nieco miejsca Autor *Enarrationes in Psalmos* w komentarzu do Psalmu 102, gdzie dla wyrażenia swoich myśli posługuje się przykładem kruka, który wysłany z arki Noego do niej nie powrócił. Ten mało istotny szczegół, jakby się mogło wydawać, odnotowany w Księdze Rodzaju (8, 7), ma jednak istotne znaczenie dla naszych rozważań. Można bowiem przypuszczać, że Augustyn w oparciu o to wydarzenie, chciał powiedzieć, iż kruk symbolizujący grzesznika, który wysłany z arki do niej nie powrócił, oznacza wszystkich, którzy przebywając w Kościele, pomimo kierowanych do nich słów zachęty do wejścia na drogę wierności Bogu, wciąż odkładają ostateczną decyzję o nawróceniu, a tym samym rezygnują z ofiarowanej im przez Boga możliwości zbawienia:

> „«Miłosierny i łaskawy Pan, wyrozumiały i wielkiego miłosierdzia». W czym tak wyrozumiały? W czym okazuje się wielkie miłosierdzie? Popełnia się grzech, a żyje się; mnożą się grzechy, umacnia się życie. […] Ty zaś sobie myślisz: Dzień dzisiejszy się kończy, tak samo będzie jutro, przecież jutro to nie ostatni dzień. Przychodzi trzeci, a wraz z nim jego gniew. Bracie, nie spóźnij się z nawróceniem do Pana (por. Syr 5, 8). Są tacy, którzy gotują się do nawrócenia i odkładają je, i na nich spełnia się krakanie kruka: «Cras, cras», czyli jutro, jutro? Kruk wysłany z arki nie powrócił (por. Rdz 8, 7). Bóg nie oczekuje odkładania głosem kruka, ale wyznania wzdychaniem gołąbki. Gołąbka wysłana powróciła. Dopóki brzmi: «Cras, cras», czyli jutro, jutro? Zważaj na ostatnie «cras» czyli jutro, bo nie wiesz, które jest ostatnie, niech ci starczy, żeś dożył do dzisiejszego, grzeszniku. Słyszałeś, przyzwyczaiłeś się do częstego słyszenia, słyszałeś i dziś. Jak codziennie słyszysz, tak codziennie się nie poprawiasz”[51].

---

[49] Tamże CCL 39, 1201: „affectu pio, religione sincera, fide, spe, caritate”, PSP 40, 114.

[50] Tamże 102, 16, CCL 40, 1466: „Vocat undique ad correctionem, vocat undique ad poenitentiam, vocat beneficiis creaturae, vocat impertiendo tempus vivendi, vocat per lectorem, vocat per tractatorem, vocat per intimam cogitationem, vocat per flagellum correptionis, vocat per misericordiam consolationis: *Longanimis et multum misericordiae*”, PSP 40, 392.

[51] Tamże 102, 16, CCL 40, 1466-1467: „*Miserator et misericors Dominus, longanimis et multum misericordiae*. Quid tam longanimem? quid tam multum in misericordia? Peccatur et vivitur; accedunt peccata, augetur vita […]. tu autem cum quotidie dicis, «Finitur hodiernus dies, et sic ero et crastino die, non enim cras erit ultimus»; et tertio die: et subito venit ira eius. Frater, non tardes converti ad

c) Arka Noego – *Ecclesia persectata*. Augustyn w swych rozważaniach na temat Kościoła, jakie snuje w *Enarrationes in Psalmos* w oparciu o alegoryczną interpretację arki Noego i związanych z nią wydarzeń, porusza jeszcze jedno ważne zagadnienie, a mianowicie kwestię prześladowania Kościoła. Czyni to, komentując pierwszy werset Psalmu 128: „Często napadali na mnie od mojej młodości". Zdaniem Augustyna, prześladowanie Kościoła miało miejsce od samego początku jego istnienia i trwa nieustannie. Świadczyć ma o tym – zdaniem Hippończyka – nie tylko fakt, iż arka Noego czyli Kościół musiała znosić wszystkich, którzy okazali się niewierni Bogu i zginęli w czasie potopu, ale także wiele innych zdarzeń odnotowanych na kartach Starego i Nowego Testamentu:

> „Kościół mówi o tych, których znosi cierpliwie, jakby chciał powiedzieć: Czy także nie teraz? Kościół był od dawna; odkąd powołani zostali święci, odtąd istnieje Kościół na ziemi. Niegdyś w osobie samego Abla był Kościół (por. Rdz 4, 8) i był napastowany przez złego brata, zatraconego Kaina. Kiedyś był jedynie w osobie Henocha (por. Rdz 5, 24), zgładzonego przez niegodziwców. W swoim czasie tylko dom Noego stanowił Kościół, i znosił wszystkich, którzy wyginęli na skutek potopu, a jedynie arka pływała po falach i osiadła na miejscu suchym (por. Rdz 6, 8). Kiedy indziej jedynie w osobie Abrahama był Kościół, a wiemy ile zniósł on ze strony niegodziwych. W osobie jednego tylko syna jego brata, w osobie Lota i w jego domu w Sodomie był Kościół, i znosił niegodziwość i przewrotność mieszkańców Sodomy, aż Bóg wybawił go spośród nich (por. Rdz 19, 4). Zaczął istnieć Kościół również pośród narodu Izraela; wycierpiał swoje ze strony Faraona w Egipcie. Zaczął także istnieć Kościół, to znaczy dla ludu Izraela, w licznych świętych: Mojżesz oraz inni święci znosili niegodziwych Żydów i lud izraelski. Przyszedł czas i na Pana naszego Jezusa Chrystusa. Ewangelia była przepowiadana, zgodnie ze słowami psalmu: «Ogłosiłem je i opowiedziałem, są ponad miarę liczne» (Ps 39, 6). Co znaczy: «ponad miarę?» Nie tylko ci uwierzyli, którzy przynależą do liczby świętych, ale i «ponad miarę» wejdą: wielu sprawiedliwych, ale nie mniej niegodziwych. I znosili sprawiedliwi niegodziwych. Kiedy? W Kościele. Czyżby jedynie teraz, kiedy istnienie jego się liczy, odkąd wspomina? Zatem, żeby obecnie nie dziwił się Kościół, albo raczej żeby ktoś w Kościele nie dziwił się, ktoś pragnący stanowić dobrą część Kościoła, niechaj posłucha go jako swojej matki mówiącej: Nie dziw się temu, synu: «Często napadali na mnie od młodości mojej»"[52].

Dominum. Sunt enim qui praeparant conversionem, et differunt, et fit in illis vox corvina, «Cras, cras». Corvus de arca missus, non est reverses. Non quaerit Deus dilationem in voce corvina, sed confessionem in gemitu columbino. Missa columba reversa est. Quamdiu: Cras, cras? Observa ultimum cras: quia ignoras quod sit ultimum cras, sufficiat quod vixisti usque ad hodiernum peccator", PSP 40, 392.

[52] Tamże 128, 2, CCL 40, 1882: „Ecclesia loquitur de his quos tolerat, et tamquam diceretur: Numquid modo? Olim est Ecclesia; ex quo vocantur sancti, est Ecclesia in terra. Aliquando in solo Abel Ecclesia erat, et expugnatus est a fratre malo et perdito Cain. Aliquando in solo Enoch Ecclesia

Lektura wspomnianego komentarza do pierwszego wersetu Psalmu 128, który dotyczy w znacznej części tematyki prześladowania Kościoła, zasygnalizowanej przez Autora *Ennarationes in Psalmos* za pomocą alegorycznej interpretacji niektórych biblijnych wydarzeń, pozwala ponadto stwierdzić, iż Augustyn upatruje przyczynę prześladowań w braku przyzwolenia Kościoła na wykroczenia moralne, których dopuszczają się grzesznicy:

> „Dlaczego napadali? «Tymczasem nie mogli mi dać rady. Na grzbiecie moim budowali grzesznicy; przez długi czas dopuszczali się niesprawiedliwości». Dlaczego dręczyli? «Ponieważ nie mogli mi dać rady». Co znaczy: «nie mogli mi dać rady?» Budować. Co znaczy «nie mogli mi dać rady?» Nie wyraziłem zgody na ich zło. Wszelki bowiem zły dlatego prześladuje dobrego, że mu dobry nie przyznaje racji w czynieniu źle. Czyni coś złego, nie skarci biskup, biskup jest dobry: biskup skarci, wówczas biskup jest zły. Zabierze coś, zamilczy obrabowany, dobry jest; niech tylko coś powie i upomni, choćby nie odebrał, jest zły. Zły jest ten, kto karci złodzieja, a dobry ten co zabiera! Niech postępuje wedle powiedzenia: «Jedzmy i pijmy, bo jutro pomrzemy» (Iz 22, 13). Przeciwnie głosi Apostoł: «Złe mowy psują dobre obyczaje. Bądźcie trzeźwi i nie grzeszcie» (1Kor 15, 32-34). Niech rozbrzmiewa słowo, niechaj brzmi napomnienie sprzeciwiające się rozkoszy”[53].

---

erat, et translatus est ab iniquis. Aliquando in sola domo Noe Ecclesia erat, et pertulit omnes qui diluvio perierunt, et sola arca natavit in fluctibus, et evasit ad siccum. Aliquando in solo Abraham Ecclesia erat, et quanta pertulit ab iniquis, novimus. In solo filio fratris eius Lot, et in domo eius in Sodomis Ecclesia erat, et pertulit Sodomorum iniquitates et perversitates, quousque Deus eum de medio ipsorum liberavit. Coepit esse et in populo Israel Ecclesia; pertulit Pharaonem et Aegyptios. Coepit et in ipsa Ecclesia, id est in populo Israel, numerus esse sanctorum: Moyses et caeteri sancti pertulerunt iniquos Iudaeos populum Israel. Ventum est et ad Dominum nostrum Iesum Christum, praedicatum est Evangelium, dixit in Psalmis: *Annuntiavi et locutus sum, multiplicati sunt super numerum*. Quid est, *super numerum*? Non solum illi crediderunt qui pertinent ad numerum sanctorum; sed et *super numerum* intrarunt: multi iusti, sed et plures iniqui; et pertulerunt iusti iniquos. Quando? In Ecclesia. Numquid modo solum, ex quo enumerat, ex quo commemorat? Ideo ne miraretur modo Ecclesia, vel ne quisquam miraretur in Ecclesia, volens esse membrum bonum Ecclesiae, audiat et ipsam Ecclesiam matrem suam dicentem sibi: Noli mirari ad ista, fili: *Saepe expugnaverunt me a iuventute mea*”, tłum. J. Sulowski, PSP 42, Warszawa 1986, 54.

[53] Tamże 128, 4, CCL 40, 1882: „Quare expugnaverunt? *Etenim non potuerunt mihi. Super dorsum meum fabricaverunt peccatores; longe fecerunt iniustitiam suam.* Quare expugnaverunt? *Quia non potuerunt mihi*. Quid est*, non potuerunt mihi*? Fabricare. Quid est, *non potuerunt mihi*? Non illis consensi ad malum. Omnis enim malus ideo persequitur bonum, quia non illi consentit bonus ad malum. Faciat aliquid mali, non obiurget episcopus, bonus est episcopus: obiurget episcopus, malus est episcopus. Rapiat aliquid, taceat cui rapit, bonus est: saltem loquatur et reprehendat, etsi non repetat, malus est. Malus est qui reprehendit raptorem, et bonus est qui rapit! Ambulet: *Manducemus et bibamus; cras enim moriemur.* Contra Apostolus: *Corrumpunt bonos mores colloquia mala. Sobrii estote iusti, et nolite peccarem*. Sonat verbum, sonat sermo contradictor libidinis”, PSP 42, 55.

A ponieważ koniec prześladowań nastąpi dopiero wraz z powtórnym przyjściem Syna Bożego[54], dlatego też ich obecność uznać należy za świadectwo nieustannej wierności Kościoła swej ewangelizacyjnej misji. Według Augustyna, misja ta, w którą wpisany jest stanowczy sprzeciw wobec niegodnych chrześcijanina zachowań, połączona z postawą tolerancji, może z czasem zaowocować przemianą życia grzesznika, czyli jego nawróceniem:

> „Mam cię znosić, dokąd nie nadejdzie koniec. Tak bowiem zostało mi nakazane, żebym z cierpliwością przynosił owoc (por. Łk 8, 15). Nie mogę cię poprawić, znoszę cię. Może znosząc cię, poprawisz się. Jeżeli nie poprawię cię aż do końca, będę cię tolerował aż do końca"[55].

Można zatem powiedzieć, iż w obrazie arki czyli domu Noego, który „znosił wszystkich, którzy wyginęli na skutek potopu"[56] widział biskup Hippony Kościół, który pomimo tego, iż z racji pełnienia funkcji strażnika chrześcijańskiej moralności jest prześladowany przez kroczących drogą nieprawości, to w pełni szanuje on przekonania każdego człowieka, nawet jeśli jego moralne wybory są dalekie od wskazań zawartych w Chrystusowej Ewangelii. Nieustanna wierność Kościoła posłudze głoszenia Ewangelii wynika zaś z jego przekonania, iż tylko w arce, czyli w Kościele Chrystusowym istnieje możliwość osiągnięcia zbawienia[57]:

> „Wierzyć bowiem w Chrystusa znaczy miłować Go. Nie jak demony wierzą (por. Jk 2, 19), ale nie miłują, i dlatego chociaż wierzyli powiadali: «Czego chcesz od nas, Synu Boży?» (Mt 8, 29). My natomiast w taki sposób uwierzyliśmy w niego, miłując go, żebyśmy nie mówili: «Czego chcesz od nas?, ale raczej: Do ciebie należymy, tyś nas odkupił». Zatem wszyscy, którzy w taki sposób wierzą, są niczym żywe kamienie, z których buduje się świątynię

[54] Por. tamże 128, 7, CCL 40, 1885: „et usque in finem super dorsum meum eris, usque ad tempus. Numquid semper super dorsum meum eris? Veniet enim qui inde te excutiat: veniet tempus messis, veniet finis saeculi; immittet Deus messores", PSP 42, 57: „I aż do końca będziesz na moim grzbiecie, aż do czasu. Czyż zawsze będziesz na moim grzbiecie? Wszak przyjdzie ten, który cię zrzuci. Przyjdzie czas żniwa, nadejdzie koniec świata, pośle Pan żniwiarzy".

[55] Tamże: „portare te habeo quousque veniat finis: sic enim mihi praeceptum est, ut fructum afferam cum tolerantia. Non te corrigo, tolero te: aut forte, cum tolero te, corrigis te. Si non te corrigis usque in finem, tolero te usque in finem", PSP 42, 57.

[56] Tamże, 128, 2, CCL 40, 1882: „pertulit omnes qui diluuio perierunt", PSP 42, 54.

[57] Powyższe stwierdzenie nie oznacza, iż Augustyn nie dopuszcza zbawienia poza Kościołem. Por. M. Terka, *O możliwości zbawienia poza Kościołem. Wybrane zagadnienia soteriologii św. Augustyna*, VoxP 34 (2014) t. 62, 538: „Jeśli bowiem rozumie się [Kościół] jako wspólnotę chrześcijan zjednoczonych ze sobą wiarą w Chrystusa i świętymi sakramentami, to wydaje się, że św. Augustyn widzi możliwość zbawienia ludzi znajdujących się poza nią. W myśli i nauczaniu biskupa Hippony można bowiem znaleźć opisy takich właśnie sytuacji, czego dowodem są jego wypowiedzi o ludziach poświęcających się pracy dla swej ziemskiej ojczyzny, czy też wskazywanie tych, którzy dzięki łasce Bożej są sprawiedliwi i uzyskują zbawienie mimo, że nie należą do widzialnego Kościoła lub też nie otrzymali uświęcenia mocą sakramentów".

> Bożą (por. 1P 2, 5). Niczym drzewo nie podlegające zniszczeniu, z którego została zbudowana owa arka, jaka podczas potopu nie mogła zatonąć (por. Rdz 6, 14). Jest zaś to świątynia, czyli sami ludzie, gdzie prosi się Boga, i Bóg wysłuchuje. Ktokolwiek modliłby się poza świątynią Bożą do Boga, nie zostałby wysłuchany, aby otrzymać ów pokój niebieskiej Jerozolimy, choćby nawet został wysłuchany odnośnie niektórych rzeczy doczesnych, jakich Bóg udziela nawet poganom. Wszak nawet demony zostały wysłuchane, żeby mogły wejść w wierze (por. Mt 8, 31-32). Być wysłuchanym na życie wieczne, jest czymś innym, i nie zostaje to użyczone inaczej, jak tylko gdy modli się w świątyni Boga"[58].

***

Podsumowując należy zauważyć, iż bez wątpienia nauka św. Augustyna o Kościele ulegała ewolucji, jak zresztą chyba wszystkie obszary jego refleksji, zarówno filozoficznej, jak i teologicznej. Zmieniało się patrzenie Autora *Objaśnień Psalmów* na misterium Kościoła, a zarazem rozwijała się jego świadomość eklezjalna, co dobrze uchwycił Hans Urs von Balthasar, który pisał:

> „[Dokonało się przejście] od samego tylko uznania Kościoła katolickiego do pełnej egzystencji, pełnego życia życiem Kościoła. Jest to droga od filozofii lat młodzieńczych do dojrzałości teologicznej, od spekulującej, sobą zajętej egzystencji prywatnej do głoszącej naukę, żyjącej tylko dla Kościoła egzystencji biskupa i kapłana"[59].

Przejawem owej świadomości są bez wątpienia *Enarrationes in Psalmos*, w którym to dziele biskup Hippony objaśnia rzeczywistość Kościoła, dokonując alegorycznej wykładni wielu biblijnych symboli i znaków, w tym także arki Noego oraz związanych z nią wydarzeń. Jak wynika z przeprowadzonych powyżej analiz, rozważania ukazujące przy pomocy alegorycznej interpretacji arki rzeczywistość Kościoła, choć stanowią tylko część eklezjologicznej refleksji Augustyna zawartej w *Objaśnieniu Psalmów*, to zawierają ważne elementy współtworzące jego naukę na temat Kościoła. Kościół opisany przy pomocy arki Noego to bowiem przede wszystkim Kościół powszechny,

[58] Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 130, 1, CCL 40, 1898: „Hoc est enim credere in Christum, diligere Christum: non quomodo daemones credebant, sed non diligebant; et ideo quamvis crederent, dicebant: *Quid nobis et tibi est, Fili Dei?* Nos autem sic credamus, ut in ipsum credamus, diligentes eum, et non dicamus: *Quid nobis et tibi est?* sed dicamus potius: Ad te pertinemus; tu nos redemisti. Omnes ergo qui sic credunt, tamquam lapides sunt vivi, de quibus templum Dei aedificatur; et tamquam ligna imputribilia, ex quibus arca illa compacta est, quae in diluvio mergi non potuit. Hoc autem templum est, id est ipsi homines, ubi rogatur Deus, et exaudit. Quisquis enim praeter templum Dei oraverit Deum, non exauditur ad illam pacem supernae Ierusalem, etsi exauditur ad quaedam temporalia, quae Deus et Paganis donavit. Nam et ipsi daemones exauditi sunt, ut irent in porcos. Exaudiri ad vitam aeternam aliud est, nec conceditur nisi ei qui in templo Dei orat", PSP 42, 72.

[59] H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, 541.

którego wspólnotę tworzą wszystkie narody świata, zaś jedynym warunkiem włączającym w jego organizm jest nawrócenie i chrzest. Owa powszechność i związany z nią rozwój przestrzenny i ilościowy Kościoła to efekt głoszenia przez Kościół Ewangelii, której przepowiadanie w całym jego zbawczym oddziaływaniu winno zająć miejsce priorytetowe. Co więcej, Kościół, czyli arka Noego, to wspólnota ludzi świętych i grzesznych, która świadoma swej niedoskonałości, nieustannie podejmuje trud oczyszczenia, dążąc tym samym do coraz to większej doskonałości moralnej. Tego rodzaju działanie znamionujące członków Kościoła to wyraz nie tylko troski o własne zbawienie, lecz także przejaw obecnej w Kościele świadomości współodpowiedzialności za zbawienie bliźnich, a tym samym przekonania o wartości świadectwa chrześcijańskiego życia. Świadectwo to, jako jeden z czynników mobilizujących innych do wierności Bogu, nie zwalnia jednak – zdaniem Augustyna – z trudu głoszenia przez wiernych Chrystusowej Ewangelii. Ponadto Kościół to wspólnota wiernych, która w całym procesie moralnej odnowy kieruje się wyłącznie wskazaniami Chrystusa, zaś postępy członków Kościoła w nabywaniu moralnej doskonałości nie pozostają bez wpływu na postrzeganie Kościoła jako instytucji. Kościół ukazany przy pomocy arki Noego to także – w opinii Augustyna – Kościół, któremu obca jest postawa dyskryminacji. Nie wyłącza on bowiem ze swej wspólnoty grzeszników, którzy świadomi swej grzeszności, pomimo kierowanych do nich słów zachęty, odkładają ostateczną decyzję o nawróceniu, rezygnując w ten sposób z możliwości zbawienia. Kościół – arka ma być ponadto miejscem głoszenia Prawdy, która jako źródło zbawienia winna być przekazywana wszystkim bez jakichkolwiek przemilczeń bądź zafałszowań. Arka Noego obrazuje również Kościół, którego istotną cechą jest wierne stanie na straży moralności chrześcijańskiej, czego przejawem jest brak przyzwolenia Kościoła na zło, co – zdaniem Augustyna – jest przyczyną jego nieustannych prześladowań. Wierne stanie Kościoła na straży moralności chrześcijańskiej wynika zaś z przekonania, iż *extra Ecclesiam nulla salus*.

NOAH'S ARC – A SYMBOL OF THE CHURCH IN THE *ENARRATIONES IN PSALMOS* BY ST. AUGUSTINE

(Summary)

St. Augustine is regarded as master of the an allegorical interpretation of the Holy Scriptures. It consists in drawing out from the biblical text the deepest meaning. Using such kind of interpretation, he tried in one of his greatest exegetical works – *Enarrationes in Psalmos*, to explain for his faithful the mystery of the Church by means of a number of motives from the parables, biblical topographic and cosmic subjects, as well as from many biblical events and personages, interpreted in an allegorical spirit. So, in this article an effort has been made to

show only some ideas of Augustine's ecclesiological reflections that look as fruit of his allegorical interpretation of Noah's Arc and the happenings related to it. The carried out analyses show that the figure of Noah's Arc and the happenings related to it, served the bishop of Hippona to present the Church as a community composed of all nations of the world which are being incorporated in its organism after a previous conversion and receiving baptism as a result of proclamation the Gospel which should perform a priority role in the saving service of the Church. In Augustine's opinion, the Church should be the place of proclamation the Truth, the teaching of which in the Church should be characterized by absolute fidelity to the Christian doctrine. What's more, the Church is a community of saint and sinful people. It unceasingly undertakes strenuous efforts of moral cleaning, striving thereby for a growing moral perfection. That community is also characterized by awareness of a shared responsibility for the salvation of others, as well as by a conviction of the value of testifying to the holiness of life and the need of proclaiming the Word of God. These constitute an essential factor which mobilizes to a growing fidelity in fulfilling the will of God expressed in the commandments, and to undertaking a strenuous effort to proclaim the Gospel. The carried out analyses also allow to ascertain that the moral renewal undertaken by the members of the Church, should take place in accordance with the recommendations of Christ, and their progress in acquiring moral perfection does not remain without influence on perceiving the institution of the Church. Also obdurate sinners are members of the Church, those who, in spite of the words of encouragement addressed to them that they might start a way of fidelity to God, they put off the final decision of conversion, resigning in this way from the possibility of salvation, offered to them by God. The Church shown by means of an arc, is a Church unceasingly persecuted because it does not give consent to moral violations by the sinners, having a tolerating attitude toward them, in hope of their conversion. To Augustine's vision of the Church belongs also his faithful safeguard of the Christian morality, as well as his fidelity in the service of proclaiming the Gospel. Both flow from the conviction of impossibility of one's salvation outside the Church.

Key words: St. Augustine, *Enarrations on the Psalms*, Noah'arc, Church.

Słowa kluczowe: Św. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, arka Noego, Kościół.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, CCL 47-48, Turnhout 1955, tłum. W. Kubicki: Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998.

Augustinus, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, PL 34, 219-246.

Augustinus, *De unitate credendi*, PL 42, 65-92, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *O pożytku wiary*, w: Św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, PSP 54, Warszawa 1990, 33-65.

Augustinus, *De vera religione*, PL 34, 121-172, tłum. J. Ptaszyński: Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, 733-818.

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, ed. D.E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.

Augustinus, *Epistula* 149, PL 33, 630-645.

Augustinus, *In Joannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, 1-688, tłum. W. Szołdrski – W. Kania: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/1, Warszawa 1977, 27-551; PSP 15/2, Warszawa 1977, 9-379.

Cyprianus, *Epistula ad Magnum*, PL 3, 1137-1165.

Cyrillus Hierosolymitatus, *Catecheses ad illuminandos*, PG 33, 331-1059, tłum. W. Kania: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, PSP 9, Warszawa 1973.

Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum*, éd. J.P. Brisson, SCh 19, Paris 1967, 15-180, tłum. E. Stanula: Św. Hilary z Poitiers, *Traktat o Tajemnicach*, PSP 63, Warszawa 2002, 202-233.

Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, PG 6, 472-800, tłum. A. Lisiecki: Św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, POK 4, Poznań 1926, 97-351.

Tertulianus, *De baptismo*, PL 1, 1197-1305, tłum. E. Stanula: Tertulian, *O chrzcie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 133-154.

Opracowania

Andokova M., *Le symbolism de l'eau dans les dix Tractatus in primam epistolam Iohannis ad Parthos de saint Augustin*, Grenoble 2002.

Balthasar von H.U., *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.

Barbone S., *El número en Augustin*, „Augustinus" 44 (1999) 35-49.

Bardski K., *Patrystyczna egzegeza alegoryczna – użycie czy nadużycie tekstu biblijnego?*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 49-65.

Bardski K., *W Kościele – poza Kościołem. Alegoryczna eklezjologia biblijna tradycji chrześcijańskiej*, WST 18 (2005) 157-164.

Bardy G., *Święty Augustyn człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobylańska, Warszawa 1955.

Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2010.

Blaise A., *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg 1955.

Campenhausen C., *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998.

Chidester D.S., *The Symbolism of Learning in St. Augustine*, HTR 76 (1983) 73-90.

Cieśluk M., *Symbolika ptaków w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 87-107.

Cillernelo L., *Origen del simbolismo del numerosiete en S. Augustin*, CD 165 (1953) 501-511.

Corsato C., *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. Kubis, Kraków 2007.

Cytowska M. – Szelest H., *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1994.

Danielou J., *Sacramentum futuri. Études sur les origins de la typologie biblique*, Paris 1950.

Delamare T., *Lorsque St. Augustin expliquait les Psaumes*, VS 82 (1950) 115-136.

Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin – Lublin 1998.

Fiodorowicz M., *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009.
Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska – P. Pachciarek – R. Turzyński, Warszawa 1990.
Gerstmann A., *Św. Augustyn jako teolog, duszpasterz i człowiek*, RuT 2 (1930) 49-58.
Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
Lavere G., *Metaphor and Symbol in St. Augustine's „De civitate Dei*", w: *Augustine*, ed. J. Dunn – I. Harris, Cheltenham 1997, 370-388.
Leon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1986.
Levis J.P., *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*, Leiden 1968.
Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
Łach S. – Wegner H., *Arka Noego*, EK I 921.
Olivar A., *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991.
Peter M., *Księga Rodzaju*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. 1, red. M. Peter, Poznań 1991, 4-90.
Pieszczoch S., *Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła*, Gniezno 1998.
Pontet M., *L'exégèse de St. Augustin predicateur*, Paris 1945.
Rahner K., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.
Rondet H., *Le symbolism de la mer chez saint Augustin*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Auustinien* (Paris, 21-24 septembre 1954), Paris 1954, 691-701.
Sanchis D., *Le Symbolisme communautaire du Temple chez Saint Augustin*, RAM 37 (1961) 137-147.
Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
Słownik teologii biblijnej, red. B.M. Metzger – M.D. Coogan, tłum. zbior., Warszawa 1996.
Staniek E., *Komentarz do Pisma świętego jedną z form modlitwy patrystycznej*, TST 8 (1981) 173-174.
Staniek E., *Wielcy mówcy Kościoła: św. Augustyn*, MH 173 (1998) 48-52.
Stanula E., *Od redakcji*, w: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, Warszawa 1986, 3-5.
Starowieyski M., *Egzegeza Ojców Kościoła*, AK 115 (1990) 25-36.
Sulowski J., *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37, Warszawa 1986, 7-32.
Szymanek E., *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990.

Viktor ZHUKOVSKYY*

НЕОСЯЖНІСТЬ БОГА ТА ЙОГО ІМАНЕНТНІСТЬ У БОГОМИСЛЕННІ МАКАРІЯ ЄГИПЕТСЬКОГО

Проблема інтерпретації взаємовідношення між Богом-Творцем і сотвореним Ним світом – характерна риса богословської думки Отців Церкви. Головний наголос святоотцівське богослов'я ставить на діаметральній протилежності між божественною трансцендентністю й іманентністю[1], де абсолютна віддаленість Бога від світу, недоступність та непізнаваність, з одного боку, збалансовується Його всюдисущністю, всепроникністю і всеосяжністю – з іншого. Богословський синтез цих двох підходів, цілісна інтерпретація онтологічної проблеми взаємозв'язку між потойбічним і поцейбічним Богом та пошук її понятєво-концептуального вираження, без перебільшення, має першорядне тріадологічне значення як з огляду на адекватне розуміння Об'явлення Триєдиного Бога у світі, так і з потреби антропологічно-сотеріологічного обґрунтування можливості богопізнання, участі людини в Божій природі та її Обоження. Центральний пункт цієї проблеми – напруга між абсолютною "іншістю" внутрітроїчного буття (Богом *in Se*, *ad intra*, Божа *theologia*) й одночасною онтологічною "близькістю" Бога в Його об'явленні у світі (Бог *pro nobis*, *ad extra*, Божа *oikonomia*) через божественну благодать, силу, енергію. Саме з наголосу на винятковій вагомості та значущості цієї проблеми для богослов'я розпочинають книгу про богослов'я в XX ст. С. Ґренц та Р. Ослон: "У своїх найкращих виявах християнське богослов'я завжди намагалося знайти рівновагу між двома спорідненими біблійними істинами – божественною трансцендентністю та божественною іманентністю. З одного боку, Бог трансцендентний щодо світу. Він самодостатній та існує незалежно від світу. Бог панує над всесвітом і приходить у наш світ ззовні. […] З іншого боку, Бог іманентний світу. Це означає, що Він завжди присутній у своєму творінні. Господь приймає найдієвішу участь у всьому, що відбувається у всесвіті та історії людства […] богослови у всі часи стикались

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

[1] Така концептуальна полярність в онтології Бога перегукується з платонівським контрастом між сферою наявного буття і сферою приходу всього, що існує, до буття. Див. K. Anatolios, *Athanasius. The Coherence of His Thought*, London – New York 1998, 17.

із необхідністю знайти таке формулювання християнського уявлення про природу Бога, яке би врівноважувало, стверджувало та стримувало у творчій напрузі божественну трансцендентність та іманентність"[2].

Чіткий наголос на трансцендентно-іманентній двовимірності Божої природи притаманний богословській думці Псевдо-Макарія Єгипетського. Дуже бракує цілісних і систематичних наукових досліджень, де б комплексно було розглянуто як питання апофатичного та катафатичного підходів цього аскетичного письменника до інтерпретації трансцендентності й іманентності Божої природи, так і збалансованого синтезу цих двох методів богословлення. Предметом нашого короткого дослідження є апофатичне й катафатичне богослов'я Псевдо-Макарія Єгипетського. Головною метою – представлення проблеми онтологічного розрізнення та єдності між Богом *ad intra* і Богом *ad extra* та її концептуально-понятєвого вираження в богословській думці Псевдо-Макарія.

1. Апофатично-катафатична полярність та термінологічна проблематика. Богомисленню Макарія[3] властива напруга подвійності між "внутрішнім" і "зовнішнім" як у сфері духовності й антропології, так і в питанні інтерпретації абсолютної іншості Божого Буття щодо світобудови та, водночас, Його надзвичайно близької присутності в усій сотвореній реальності світу й людини. Головним таким поділом в Макарієвому світобаченні, його космології й антропології є чітке розрізнення між Творцем і творінням, невидимим і видимим, духовним і чутливим[4]. Ця подвійність у його творах виявляється як концептуально, так і понятєво[5]. Макарій не систематичний у представленні свого бачення проблеми розрізнення між недоступною і недосяжною природою Бога та божественними виявами "назовні". Тексти Макарія насичені поетичними образами, властивими семітській літературі, що, з одного боку, ускладнює

[2] С. Гренц – Р. Ослон, *Богословие и богословы XX века*, Черкассы 2011, 9.

[3] Ми не заторкуватимемо проблеми авторства текстів Псевдо-Макарія і надалі вживатимемо ім'я Макарій. Про наукові дослідження корпусу творів, духовно-аскетичної спадщини і богословської думки Макарія див. K. Ware, *Preface*, в: Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, ed. and transl. G.A. Maloney, New Jersey 1992, с. XI-XVIII; M. Plested, *A Survey of Recent Research on Macarius-Symeon (Pseudo-Macarius)*, VTQ 47 (2003) 431-440. Огляд та аналіз його богословської думки див. G.A. Maloney, *Introduction*, в: Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, с. 1-33; Г.В. Флоровский, Восточные Отцы V-VIII веков, Москва 1992, 146-161; H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978; E.A. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, Salzburger Patristische Studien 2, Salzburg – München 1968; P. Hanstein, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypteps und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn 1908.

[4] Пор. M. Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004, 32-35.

[5] Пор. A. Golitzin, *A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality, в: Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S.T. Kimbrough, Crestwood 2002, 129.

систематизацію його підходів, з іншого – допомагає увійти в атмосферу богомислення, характерна риса якого – духоцентричний іманентизм[6]. В текстах Макарія простежуємо неясність і плутанину у використанні термінів οὐσία, φύσις, ἐνέργεια, що характерно для його термінологічно нечіткої богословської доби. Він недвозначно зазначає, що Бог – це схована божественна реальність[7], недоступна для творінь, хоч люди й покликані до участі в Ньому[8]. У *Бесіді* 16 Макарій чітко наголошує на тому, що Божа природа нескінченна і неосяжна[9]:

> "Як Божу велич і неосяжність не вміщає у собі ні вишнє, ні нижнє, так само й Боже умалення, те, як Він применшує себе до таких, якими є малі й принижені, не можуть осягнути ні вишні світи, ні земні. Бо як велич, так і Боже умалення – неосяжні"[10].

М. Плестед зазначає, що апофатизм Макарія подібний до апофатизму Кападокійських отців, які, полемізуючи з аріянцями і Євномієм, наголошували на незбагненності Бога. Вони проводили аналогію між незбагненністю Бога і людини, яка є Божим образом. Подібно і Макарій, в своєму апофатичному підході, використовує таку ж аналогію[11].

Бог є одночасно схований і об'явлений. Апофатизм Макарія балансує між Божою недоступністю і гострим відчуттям Його проявів *ad extra*[12]. Хоч наголос Макарія на неможливості людини взяти участь у недоступній Божій сутності чіткий, використання ж терміна οὐσία доволі

---

[6] Пор. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, 241.

[7] Пор. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 1, 1.

[8] Пор. A. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: The Macarian Homilies and Symeon The New Theologian*, Analecta Vlatadon 54, Thessaloniki 1991, 265-266.

[9] Макарій в цій гомілії розгортає очевидний антиномічний підхід до розуміння природи Бога, наголошуючи на Його неописанності й неохопності, з одного боку, і всеохопності та всюдиприсутності, з іншого: "Бог неописанний і неохопний, являє Себе скрізь: і на горах, і в морі, і на дні безодні, не переходячи з одного місця на інше. […] Він і на небі, Він і тут. […] Бог безпристрасний, і все обіймає, тому що неописанний. […] А якщо не стверджуєш, що Бог охоплює все – і геєну, і сатану, то цим дозволяєш зробити висновок, що Його можна описати тим місцем, в якому перебуває лукавий, і цим змушуєш шукати іншого бога, який вищий від Нього. Тому що Богові необхідно бути скрізь, вище всього. Проте, з огляду на таїнственність і витонченість Божества, темрява, яку Він обіймає, Його не охоплює" (Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 16, 5, ed. G.A. Maloney: Pseudo-Macarius, *The fifty spiritual homilies and The great letter*, c. 131); Тексти Макарія подаю у власному перекладі. "Небо, сонце і гори перебувають у самому Бозі й Ним звершуються" (ibidem II 7, 2, ed. Maloney, c. 132).

[10] Ibidem II 32, 7, ed. Maloney, c. 199.

[11] Пор. Plested, *The Macarian Legacy*, c. 55. Макарій наприклад зазначає, що так як Бог незбагненний, так само і душа людини та її ум непізнавані. Див. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 18, 7, 1; II 49, 4. Людина не може порахувати думки, які в ній протягом дня, то як вона може претендувати на пізнання Божих думок. Пор. ibidem II 12, 2.

[12] Пор. Plested, *The Macarian Legacy*, c. 57.

проблематичне. Автор *Духовних гомілій* декілька разів використовує цей термін у загальному сенсі Божої природи (φύσις), коли говорить про участь у ній людини[13]. Цікавий його коментар на *Євангеліє від Луки*, де він говорить про дари, якими Господь обдарував Марію (Лк. 10, 40-42). Макарій зазначає:

> "Марії, яка полюбила Його і сиділа біля Його ніг, було дано не просто плотський дар, але Він дав їй від своєї сутності (ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας) певну сокровенну силу. Слова, якими Бог із миром промовив до Марії, були духом і певною силою. Ці слова ввійшли в серце, стали душею в душі, духом у дусі, й божественна сила наповнила її серце, тому що там, де витає ця сила, вона перебуває як невід'ємне осягнення. […] Але згодом і […] Марта […] прийняла божественну силу у свою душу"[14].

Як бачимо, з одного боку, вжито термін οὐσία, з іншого – автор декілька раз наголошує на таїнственній божественній силі, яку приймають у своє серце, душу і дух Марія та Марта. У цьому випадку сутність (οὐσία) означає радше природу (φύσις)[15] Бога, в якій бере участь людина, як про це сказано в *Посланні апостола Петра* (Пт. 1, 4).

В іншому уривку Макарій подібно говорить про святих, які своїми умами беруть участь у Божій "сутності і природі"[16]. Це стосується як загального сенсу в розумінні сутності Бога, так і у вужчому значенні сутності Святого Духа й Ісуса Христа[17].

> "Тому і названий Він Христом, щоб і ми, будучи помазані тим самим єлеєм, яким Він був помазаний, могли стати Христами, у єдиній з Ним сутності (τῆς μιᾶς οὐσίας) і єдиному тілі"[18].

У першій колекції творів Макарія знаходимо подібні вислови, в яких, наприклад, автор зазначає, що:

---

[13] Пор. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, с. 267-268.

[14] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 12, 16, ed. Maloney, с. 103-104.

[15] Пор. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, с. 268.

[16] Пор. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 15, 38, 542. М. Горяча (*Блаженства як основа духовного росту християнина. Духовна екзегеза Мт. 5, 3-8*, "Наукові Записки Українського католицького університету" V, серія "Богослов'я" 2 (2015) 145-163), розглядаючи антропологічне вчення Макарія про об'явлення Божої благодаті в духовному житті подвижника, зазначає, що "душа може сутнісно (oὐsιὲdei) досвідчувати божественне світло". M. Horyacha, *The Journey within the Heart. The Dynamic Anthropology of Pseudo-Macarius*, Leuven 2012 (Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven), 365. Як приклади, Макарій наводить видіння Павла на шляху до Дамаска, видіння первомученика диякона Стефана (Див. 2Кор. 3, 18; Дії. 9, 3; 26, 13; 7, 56; Йо. 14, 21). Благодать відкриває можливість пізнати Бога "в сутності й іпостасі (ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει)" божественного світла, яке з'являється і світить у людській душі, пор. ibidem.

[17] Пор. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, с. 267-268.

[18] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 43, 1, ed. Maloney, с. 219.

"божественне світло сяє сутнісно й іпостасно в серцях[19] вірних […] божественне і сутнісне світло, яке з'являється і сяє у душах, є більшим, ніж сонячне світло"[20].

Один із найцікавіших художніх засобів, які використовує Макарій на означення можливості людини перебувати в Бозі, – це образ "божественних крил"[21], які одержує душа для того, щоб літати в "божественному повітрі", чи "повітрі Божества".

"Кров, принесеного в жертву Христа, окропила і зробила нас окриленими, давши крила Святого Духа, щоб ми могли вільно літати в повітрі Божества (ἀέρα τῆς θεότητος)"[22].

"[Людина] прагне злетіти в божественне повітря, у свободу Святого Духа, але не може, доки не одержить крил. Тому молімо Бога, щоб дав нам «крила, як у голубки» Святого Духа, щоб ми полетіли до Нього і відпочили (Пс. 54, 7)"[23].

Цим поетичним образом "божественного повітря", в якому повинна літати "окрилена" людська душа, Макарій ілюструє головну мету людини – єднання з Богом, де душа співдіє з благодаттю[24] Духа Свято-

[19] Саме в серці відбувається, за Макарієм, боротьба між Божою силою і гріхом. Про місце серця та сердечну молитву у святоотцівському богослов'ї і духовності загалом та сирійській традиції зокрема пор. J.A. Mc Guckin. *The Prayer of the Heart in Patristic and Early Byzantine Tradition*, в: *Prayer & Spirituality in the Early Church*, ed. P. Allen – W. Mayer – L. Cross, vol. 2, Queensland 1999, 69-108; S. Brock, *The Prayer of the Heart in Syriac Tradition*, "Sobornost" 4 (1982) fasc. 2, 131-142; K. Ware, *Prayer in Evagrius of Pontus and the Macarian Homilies*, в: *An Introduction to Christian Spirituality*, ed. R. Waller – B. Ward, London 1999, 20-26.

[20] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 17, 1-3, ed. Maloney, с. 135-136.

[21] Походження цього образу непевне. Це може бути неоплатоністичний образ польоту в Єдине, яке знаходимо у Плотіна (*Enneades* VI 9, 77 - 10, 28), як також поетичні образи орла і голуба в Юдействі. Пор. S. Burns, *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication*, GOTR 44 (1999) 320.

[22] Macarius Aegyptius (Magnus), Homiliae spiritualis II 47, 2, ed. Maloney, с. 233.

[23] Ibidem II 2, 3, ed. Maloney, с. 45.

[24] Антропологічно-аскетичний вимір у розумінні природи і дії благодаті визначальний для Макарія. Він багато уваги приділяє характеристиці благодаті. Перш за все її дарує Бог не одноразово, а поетапно. Благодать діє поступово і різноманітно, очищає душу та ніколи не залишає людину. Дехто одержує її швидко чи, навіть, раптово, а дехто повинен довго трудитись, щоби прийняти цей дар. Окрім того, для Макарія існують різні рівні сприйняття і дії благодаті: від короткого первинного досвіду до замешкання благодаті Духа в повноті відчуття і досвідчення. Благодать може зростати та зменшуватися, виявляти себе сильніше і слабше. Пор. Horyacha, *The Journey within the Heart*, с. 355-363. У Макарія можна виокремити чотири етапи у сприйнятті, пережитті та співдії благодаті, які, фактично, є етапами богопізнання й обоження. До них належать: сприйняття, видіння, просвітлення та об'явлення, див. ibidem, с. 363-366. Детальніше про вчення Макарія про благодать, пор. А. Катанский, *Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцев и учителей церкви до бл. Августина. Историко-догматическое исследование,* "Христианское Чтение" 2 (1901)

го[25]. Ще одним цікавим і характерним образом, який використовує Макарій для того, щоб описати близькість та інтимність дії Святого Духа в людині є материнський характер цієї діяльності. Розуміння присутності і служіння Духа як "небесної матері" є наслідком сирійських християнський вплив на його богословсько-аскетичну думку[26]. Святий Дух "приходить у душі, яка Його шукає, і бере їх у свої руки життя, зігріває духовною, небесної їжею смачного, жаданого, святого, духовного і чистого молока"[27].

2. Божественне світло, благодать, сила й енергія. Макарій належить до перших богословів, які, осмислюючи природу Божої діяльності у світі, наголошують на несотвореності Божої благодаті світла[28]. Для нього динамічна божественна присутність у світі загалом і в боголюдському спілкуванні зокрема – це просвітлювальна і переображувальна дія божественного світла. Це одна з центральних тем автора, і він багато про це роздумує в гоміліях, часто ставлячи знак рівності між поняттями благодать і світло Бога. Наприклад, у *Гомілії 8* він, пояснюючи, що відбувається з подвижником у процесі молитовного сходження до досконалості[29], прирівнює природну, невіддільну, неперервну і вкорінену в людині дію благодаті з постійною динамікою сяйва вогненного божественного полум'я в людському єстві. Інтенсивність цього божественного сяяння в людині залежить від її духовного стану, потреб і динаміки боголюдської синергії[30]. Марія Горяча в дослідженні антропології Макарія зазначає, що

137-171; И.В. Попов, *Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1905, 101; П.С. Казанский, *Учение о благодати преп. Макария Египетского*, "Прибавления к творениям святых отцов" 3 (1845) 125-146; J.S. Popovitch, *Les voies de la connaissance de Dieu: Macaire d'Egypte, Isaac le Syrien, Symeon le Nouveau Theologien*, Lausanne 1998, 74-89.

[25] Пор. Burns, *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius*, с. 320.

[26] Пор. Plested, *The Macarian Legacy*, с. 43.

[27] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 47, 2, ed. V. Desprez, SCh 275, Paris 1980, 324. Іншим важливим уривком в якому Макарій описує буттєво близькі, інтимні взаємовідношення між благодаттю Духа і душею людини в якій поселяється Бог, є Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 13, 2, 1-4.

[28] Пор. G. Mantzarides, *Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, "Eastern Churches Review" 9 (1977) 15. A. Golitzin (*A Testimony to Christianity as Transfiguration*, с. 137-138) проводить паралель щодо значення поняття "несотворений", яке використовується для того, щоб охарактеризувати природу Божої слави і Таворського світла, в текстах Макарія та Григорія Палами (1296-1359). Він називає низку місць, де Макарій наголошує на несотвореності божественних виявів "назовні" у вигляді "вічного світла", "несотворених вінців", "божественної сили і вогню", які "чужі нашій природі". Діяльність "світла Святого Духа" також "надприродна".

[29] Детальніше про містичний досвід боголюдського спілкування в духовно-аскетичній думці Макарія див. Burns, *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius*, с. 309-327.

[30] Про використання терміна "sunšrgeia" в текстах Отців Церкви див. Lampe, с. 1323-1324.

порівняно з іншими Отцями Церкви він значно звужує поняття благодаті, розуміючи її як божественну силу, яка, співпрацюючи з людською волею, допомагає подвижнику на духовному шляху до спасіння. Ця божественна сила, яка спасає, вже об'являлася у Старому Завіті як провідник пророків і праведних. Її Макарій називає також силою Духа, силою Христа чи силою Духа Христового, наголошуючи на єдності цієї сили, яка належить усім особам Трійці. Саме завдяки єдиній силі Христа і Святого Духа людина одержує дар богопізнання, спасіння і вічного життя[31].

У богомисленні Макарія божественне світло – це світло Господнього Переображення, Його божественної слави[32], в яке учасник Божого життя одягається і сяє, подібно як Христос засяяв на горі Тавор[33].

> "Це світло, являючись у серці, відкривало внутрішнє, глибинне і сокровенне світло. З цієї причини людина, цілковито поглинута цією солодкістю і спогляданням, не володіла вже собою"[34].

Для Макарія участь християн в "єдиній природі" Бога – це саме участь у божественному світлі:

> "Як вогнем запалюють багато світильників і палаючих свічок, та всі свічки і світильники пломеніють й світять тим, що за природою єдине, так само й християни спалахують і сяють єдиним за природою божественним вогнем Сина Божого. І вони мають у своїх серцях палаючі свічки, і, перебуваючи ще на землі, світять перед Ним, подібно до Нього Самого"[35].

Нескінчений шлях прогресу в досконалості, яким таїнственно простує людина, полягає саме в постійному досвідному зростанні у сприйнятті та переживанні в собі дії божественного світла[36]. У *Гоміліях* він стверджує, що вінці, які одержують святі як нагороду за свої земні подвиги, – це

---

[31] Пор. Horyacha, The Journey within the Heart, с. 355.

[32] Божа слава (δόξα) – одне з тих центральних понять Макарія, якими він, інтерпретуючи різні біблійні тексти, називає теофанію у світі. Для прикладу див. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 58, 1-2; I 17, 1; I 29, 2; I 2, 3; I 2, 14; II 12, 14; I 47, 1; I 29, 1; I 33, 2; I 4, 7; II 15, 38; III 16, 4; III 28, 2.

[33] Пор. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* 8, 2. Про Макарієве розуміння Божої слави й божественного світла через призму антропологічної та христологічної інтерпретації старозавітних образів слави, яку мав Адам перед гріхопадінням і сяяння лиця Мойсея, який зустрівся з Богом на горі Синай, а також світла божественної слави, якою засяяв Христос на горі Тавор під час Переображення, див. A.A. Orlov, *Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies*, "Xristianskij Vostok" 10 (2002) fasc. 4, 740-755.

[34] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 8, 3, ed. Maloney, с. 82.

[35] Ibidem II 43, 1, ed. Maloney, с. 219.

[36] Пор. Russell, *The Doctrine of Deification*, с. 244. Для Макарія вчення про божественне світло займає особливе місце. Суттєвою особливістю його апофатичного богослов'я є те, що він не приділяє уваги розгляду питання божественної темряви у яку увійшов Мойсей, споглядаючи Бога на горі Синай. Для Макарія важливішим є світло божественної слави, яким

“несотворені речі”[37]. Макарій часто наголошує на несотвореності різноманітних божественних виявів “назовні”. У його творах можна побачити, на перший погляд, суперечливі твердження щодо взаємовідношення між життям людини і Бога та ролі, яку в цьому відіграє Божа благодать[38]. З одного боку, між людською душею та Богом існує абсолютна відмінність й безконечна онтологічна відстань. З іншого – Бог, замешкуючи у своїх твореннях, долає цю буттєву прірву між Ним і світом.

> “Це – Бог, душа ж – не Бог. Це – Господь, а то – слуга. Це – Творець, а то – творіння. Це – майстер-виробник, а то – виготовлена річ. Немає нічого спільного між Божою природою і тією, що має душа. Але завдяки Його […] любові і співчуттю, Йому приємно замешкувати в цих сотворених речах”[39].

Такий антиномізм віддаленості й доступності Божої предвічної природи щодо сотворенного буття притаманний для богословської думки Макарія.

3. Досвід боголюдської синергії і шлях до досконалості. Автор *Гомілій* подає визначальну вимогу для такого божественного “замешкання” в сотворених речах. Нею є трансформація людської особи в абсолютно інший, божественний, статус. Макарій пише:

> “Наша душа повинна змінитись, трансформувавшись із теперішнього стану до нового – божественної природи”[40].

Два протилежні твердження, які виражають одночасну недоступність і доступність природи Божого Буття, можливі. Це пояснюється тим, що Бог цілком інший від усього сотвореного і, водночас, у Ньому можна брати участь через енергії, які переображують людську душу[41]. Пізнання Бога через Його енергії має у богослов’ї Макарія конкретне духовно-практичне значення і стосується синергійного процесу боголюдського

сяяло обличчя Мойсея після розмови з Богом. Див. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 5, 10. Детальніше про це див. Plested, *The Macarian Legacy*, c. 56.

[37] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 6, 7, ed. Maloney, c. 78.

[38] Детальніше про богословську думку Псевдо-Макарія див. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen*, passim.

[39] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 49, ed. Maloney, c. 243: “ἀλλ᾽ ἐνταῦθα θεώρει καὶ διάκρινον καὶ σύνες, πῶς. ἄκουσον. οὗτος θεός, αὕτη οὐ θεός. οὗτος κύριος, αὕτη δούλη. οὗτος κτίστης, αὕτη κτίσμα. οὗτος ποιητής, αὕτη ποίημα. οὐδὲν κοινὸν τῆς αὐτοῦ φύσεως καὶ αὐτῆς τυγχάνει”. Також див. L.C. Contos, *The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation*, GOTR 12 (1967) 283.

[40] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 44, 8, ed. Maloney, c. 225: “Δεῖ τοίνυν ἀλλαγῆναι καὶ μεταβληθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν ἀπὸ τῆς νῦν καταστάσεως εἰς ἑτέραν κατάστασιν καὶ φύσιν θείαν”.

[41] Пор. M. Aghiorgoussis, *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God*, GOTR 23 (1978) 19-20.

спілкування, в якому кардоцентричний вимір займає одне з визначальних місць у його аскетично-богословській думці. Саме

> "серце того, хто схиляє коліна в молитві, наповнюється Божою енергією (τῆς θείας ἐνεργείας)"[42].

У цьому живому діалозі людини й Бога важливою є саме мудра дієва присутність Божої енергії в особі:

> "Духовна енергія Божої благодаті (τοῦ θεοῦ πνευματικὴ τῆς χάριτος ἐνέργεια) з великою мудрістю і терпінням діє в душі, торкаючись ума"[43].

В іншому місці він зазначає, що "сила Божої благодаті перебуває в людині"[44]. Ця динаміка перебування не може бути односторонньою, без відповіді людини на дієву присутність енергії Божої в ній, а звершується лише в зустрічному синергійному процесі.

В особі Макарія бачимо перш за все аскетичного подвижника, богослова-практика, якого цікавить досвідний, духовно-практичний вимір особових боголюдських стосунків, у яких Бог об'являється[45]. Божа мета – цілісне переображення людської природи у сопричастя з енергією Святого Духа. Така участь у бутті Бога неможлива без очищення серця, знищення гріховних пристрастей, які є головною перепоною на шляху до повноти цієї синергії[46], і набуття чеснот:

> "Він [Господь] хоче, щоб душа прийняла в себе Господа, причастилась його Духа й стала одним духом із Ним, щоб серце відновилось і преобразилось, пристрасті були погашені та знищені, і щоб у нас перебувала енергія Святого Духа (ἐνέργεια δὲ πνεύματος ἁγίου) та діла чеснот"[47].

Християнин-подвижник:

> "очікує Господнього приходу, щоб Той, з'явившись, очистив його від гріха, що перебуває в ньому. Насправді він не самотній у своїй праці, в тому

---

[42] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 8, 1, ed. Maloney, c. 81: "Εἰσέρχεταί τις κλῖναι γόνυ, καὶ ἡ καρδία πληροῦται τῆς θείας ἐνεργείας"

[43] Ibidem II 9, 1, ed. Maloney, c. 83: "'Η τοῦ θεοῦ πνευματικὴ τῆς χάριτος ἐνέργεια ἐν ψυχῇ γιγνομένη μετὰ πολλῆς μακροθυμίας καὶ σοφίας καὶ οἰκονομίας νοὸς μυστικῆς κατεργάζεται".

[44] Ibidem II 9, 8, ed. Maloney, c. 85: "ἡ τοῦ θεοῦ τῆς χάριτος ἐν ἀνθρώπῳ γινομένη ἐνέργεια καὶ τὸ χάρισμα τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου"

[45] Детальніше про духовно-аскетичний вимір богослов'я Макарія пор. Golitzin, *A Testimony to Christianity as Transfiguration*, c. 129-156.

[46] Пор. J.C. English, *The Path to Perfection in Pseudo-Macarius and John Wesley*, "Pacifica" 11 (1998) 54-64.

[47] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* III 16, 53-57, SCh 275, 196: "ἵνα δεξαμένη ἡ ψυχὴ τὸν κύριον ἐν ἑαυτῇ καὶ κοινωνήσασα τῷ πνεύματι αὐτοῦ γένηται μετ' αὐτοῦ εἰς ἕν πνεῦμα, καὶ ἀνακαινισμὸς καὶ ἀλλοίωσις τῆς καρδίας γένηται καὶ παθῶν κατάργησις καὶ σβέσις, ἐνέργεια δὲ πνεύματος ἁγίου καὶ ἀρετῶν ἔργα ἐν ἡμῖν εὑρεθῇ".

> способі життя, який провадить, оскільки отримує те, на що надіється, адже Господь приходить і замешкує у ньому, в повноті досвіду й енергії Духа (ἐνεργείᾳ πνεύματος)”[48].

Наслідки ж такої боголюдської співпраці можуть виявлятися вже в земному житті. Боголюдська синергія веде до абсолютно нового типу існування людей, які причастилися Божої природи, в радості нового життя,“бо перебуваючи ще в тілі, вони насолоджуються приємним смаком солодкості й енергійною дією сили (τὴν ἐνέργειαν ἐκείνην τῆς δυνάμεως)”[49]. Енергія божественної сили – посередник, своєрідний Божий агент, в боголюдських взаємовідносинах.

4. Участь в божественній енергії й онтологія богопізнання. У богословській думці Макарія Ісус Христос й енергія Божої сили (τῆς ἐνεργείας τῆς θείας δυνάμεως) – головні джерела пізнання божественної мудрості, християнської ідентичності та всієї повноти життя християнина. Гносеологічний вимір містичного входження в божественну реальність – це “правдивий шлях богопізнання через Божу силу й енергію благодаті (δυνάμεως θεοῦ καὶ ἐνεργείας χάριτος)”[50]. В осмисленні суті богопізнання Макарій проводить чітку межу між особою Ісуса Христа, Сина Божого, та енергією Божої сили:

> “Як неможливо для риби жити поза водою, так для людини неможливо ходити без стіп чи бачити світло без очей, чи говорити без язика, чи чути без вух. Так само без Господа Ісуса та енергії Божої сили (τῆς ἐνεργείας τῆς θείας δυνάμεως) ніхто не може збагатитися пізнанням тайн і мудрості Божої, не може бути християнином”[51].

Лише через внутрішню боротьбу, яка відбувається в серці людини, під проводом “енергії Духа” (ἐνεργείᾳ πνεύματος)” можна осягнути багатство християнської віри:

> “Ми повинні перш за все благати Бога, з боротьбою у серці й через віру, яку Він нам дарує, відкрити Його багатства, правдиві Христові скарби, в наших серцях у силі та енергії Духа (ἐν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ πνεύματος)”[52].

---

[48] Ibidem II 14, 1-2, ed. Maloney, c. 105: “καθαρίσει αὐτὸν ἐκ τῆς ἐνοικούσης αὐτῷ ἁμαρτίας. οὐκ ἐπελπίζει δὲ ἐπὶ τοῖς καμάτοις αὐτοῦ καὶ τῇ πολιτείᾳ, ἕως οὗ τύχῃ τῶν ἐλπιζομένων, ἕως οὗ ἐλθὼν ὁ κύριος οἰκήσῃ ἐν αὐτῷ ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ ἐνεργείᾳ πνεύματος”.

[49] Ibidem II 17, 2, ed. Maloney, c. 135-136

[50] Ibidem II 24, 5, ed. Maloney, c. 159: “οὕτως ἐξ ἀληθείας ἐπιγνῷ θεὸν διὰ δυνάμεως θεοῦ καὶ ἐνεργείας χάριτος”.

[51] Ibidem II 17, 10, ed. Maloney, c. 139: “Ὡσπερ γὰρ οὐκ ἔστι δυνατὸν ἰχθὺν ἄνευ ὕδατος ζῆσαι ἢ ἄνευ ποδῶν περιπατῆσαί τινα ἢ ἄνευ ὀφθαλμῶν ἰδεῖν φῶς ἢ ἄνευ γλώσσης λαλεῖν ἢ ἄνευ ὤτων ἀκούειν, οὕτως ἄνευ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ τῆς ἐνεργείας τῆς θείας δυνάμεως οὐκ ἔστι γινώσκειν μυστήρια καὶ σοφίαν θεοῦ ἢ εἶναί τινα πλούσιον καὶ Χριστιανόν”.

[52] Ibidem II 18, 6, ed. Maloney, c. 143: “πρῶτον ζητῆσαι παρὰ θεοῦ ἐν πόνῳ καρδίας καὶ

Християни, які живуть у співпраці з енергією Святого Духа, наближаються до досконалості. Як зазначає К. Стіуарт, поняття ἐνέργεια і δύναμις Макарій часто використовує коли говорить про певність відчуття, пережиття подвижником досвіду прийняття ним Святого Духа у єдності з Христом. Говорити про безпристрасність і досконалість можна, за Макарієм, лише тоді, коли є досвід в енергії (ἐνέργεια), і Бог замешкує в нас енергією (ἐνέργεια) Святого Духа, а пережиття цього також є досвідом божественної енергії[53]. Саме тому поняття ἐνέργεια і δύναμις він часто вживає поряд зі словами, які виражають впевненість у відчутті і досвіді спілкування з Богом який присутній в світі і людській душі[54]. Така "енергійна" співпраця, дуже багата й різноманітна, поступово звершується на різних рівнях людського життя, в міру особисто-буттєвого просування людини назустріч об'явленням Божих енергій, які динамічно діють в людині, її житті та діяльності. Макарій зазначає:

> "Енергії Духа (τοῦ πνεύματος ἐνεργήματα) належать людям, які перебувають недалеко від досконалості. Різноманітні вияви благодаті, про які ми говоримо, навіть якщо вони по-різному виражені, все одно діють на людей, що зростають. У цьому одна енергія слідує за іншою (ἐνεργοῦνται, ἐνέργειαν ἐνεργείας)"[55].

Божа сила й енергія відіграють роль своєрідної духовної, небесної, божественної одежі, в яку Господь зодягає душу людини:

> "Якщо хтось нагий і йому бракує небесної та божественної одежі, якою є сила Духа (τοῦ πνεύματος δύναμις), […] нехай він плаче й благає Господа, щоб одержати з Небес духовну одежу та одягнути в неї душу, яка залишилася без будь-якої Божої енергії (θείας ἐνεργείας)"[56].

Богословське вчення Макарія про божественні сили й енергії має глибоко реалістичний і практично-досвідній вимір. У *Гоміліях* він постійно

πίστει, ἵνα δῷ ἡμῖν εὑρεῖν τὸν πλοῦτον αὐτοῦ, τὸν ἀληθινὸν θησαυρὸν τοῦ Χριστοῦ ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, ἐν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ πνεύματος".

[53] Пор. C. Stewart, "*Working the Earth of the Heart". The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991, 96-97. Див. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 17, 12; II 14, 2; I 63, 2, 3.

[54] Пор. Stewart, "*Working the Earth of the Heart"*, с. 236-237. Окрім вказаних вже текстів також див. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 24, 13; I 30, 5; II 16, 1; III 25, 6, 1-2

[55] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* II 18, 10, ed. Maloney, с. 145. "Ταῦτα δὲ τὰ προειρημένα τοῦ πνεύματος ἐνεργήματα μεγάλων μέτρων εἰσὶ τῶν ἐγγὺς τῆς τελειότητος ὄντων· αἱ γὰρ προειρημέναι τῆς χάριτος ποικίλαι ἀναπαύσεις διαφόρως μὲν λαλοῦνται, ἀδιαλείπτως δὲ εἰς αὐτοὺς ἐνεργοῦνται, ἐνέργειαν ἐνεργείας διαδεχομένης".

[56] Ibidem II 20, 1, ed. Maloney, с. 150: "Εἴ τις γυμνός ἐστιν ἀπὸ τοῦ ἐνδύματος τοῦ θεϊκοῦ καὶ ἐπουρανίου, ὅπερ ἐστὶν ἡ τοῦ πνεύματος δύναμις […], κλαιέτω καὶ παρακαλείτω τὸν κύριον, ἵνα λάβῃ τὸ ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸν ἔνδυμα, ἵνα ἀμφιασθῇ τὴν ἀπὸ θείας ἐνεργείας γεγυμνωμένην ψυχήν, ὅτι πολλὴν αἰσχύνην ἀτιμίας παθῶν περιβέβληται ὁ μὴ ἐνδεδυμένος τὸ τοῦ πνεύματος ἔνδυμα".

наголошує на вирішальній ролі живого досвіду в боголюдських стосунках, де людина повинна докладати зусиль, щоби брати участь у божественному житті через "енергію Святого Духа (τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἁγίου πνεύματος)"[57] чи "енергію божественної благодаті (χάριτος θείας ἐνέργεια)"[58]. Для Макарія

> "християнство подібне до глибокого смакування, споживання і пиття істини, а їсти і пити можна в міру сили й енергії (δυνάμεως καὶ ἐνεργείας). Це подібно до джерела, коли хтось дуже спраглий починає з нього пити. Потім, підчас пиття, його хтось відволікає і не дає досхочу напитися. Опісля ж, засмакувавши воду, спраглий ще більше запалюється бажанням втамувати спрагу і посилено шукає пиття. Так само й у духовному житті людина засмакувала та причастилася небесної поживи, але раптом під час їди її забирають, і ніхто не дає їй насититися вповні"[59].

Макарій висловлює такий самий християнський реалізм живої участі в божественній силі й енергії ще чіткіше в *Гомілії 7*, де фактично дає визначення християнству, порівнюючи його з силою та енергією Святого Духа:

> "Християнство – це не визнання словами простої віри, а сила й енергія Духа (δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ πνεύματος)"[60].

Він часто наголошує на прихованому вимірі божественної енергії, яка, неначе таїнственний божественний агент, діє на різних рівнях сотвореного світу. У людині божественні енергії об'являються в чеснотливому житті, для якого вони служать основою і натхненням. У людину "входить Божа сила й охоплює її члени і серце, полонить ум Божою любов'ю"[61]. Відбувається взаємне замешкання Бога в людській душі і умі, а людини у Бозі. Таке взаємопроникнення не приводить до змішання природ[62]. І саме Божа любов вибудовує міст над "онтологічною прірвою між творінням і Творцем"[63].

---

[57] Ibidem II 27, ed. Maloney, c. 179.

[58] Ibidem II 41, 2, ed. Maloney, c. 217.

[59] Ibidem II 27, 7, ed. Maloney, c. 177: "Τὸ οὖν πρᾶγμα τοῦ Χριστιανισμοῦ τοιοῦτόν τί ἐστι· γεῦσις ἀληθείας, βρῶσις καὶ πόσις ἐξ ἀληθείας, φαγεῖν ἐστι καὶ πιεῖν διὰ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας. ὥσπερ ἐὰν ᾖ πηγή, καὶ ὤν τις ἐκεῖ διψῶν ἄρχηται πίνειν, εἶτα ἐν τῷ μεταξὺ ἀποσπάσῃ τις αὐτὸν καὶ μὴ δώῃ ἐμπλησθῆναι ὅσον θέλει, λοιπὸν μᾶλλον ἐκκαίεται γευσάμενος τοῦ ὕδατος καὶ ἐπιζητεῖ σπουδαιότερον, οὕτως καὶ εἰς τὸ πνευματικὸν γεύεταί τις καὶ μεταλαμβάνει τροφῆς ἐπουρανίου, εἶτα ἐν τῷ μεταξὺ ὑποστέλλει καὶ οὐδεὶς αὐτῷ δίδωσιν ἐμπλησθῆναι"

[60] Ibidem III 7, 6, 39, SCh 275, 132: "ἐνδύμασιν τὴν ψυχὴν κεκοσμημένοι, οἱ οὐχ ὁμολογίᾳ καὶ ψιλῇ πίστει ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ πνεύματος τὸν Χριστιανισμὸν κεκτημένοι".

[61] Ibidem II 7, 3, ed. Maloney, c. 79.

[62] Пор. ibidem II 1, 2; II 6, 5; II 46, 4; II 49, 4.

[63] Plested, The Macarian Legacy, c. 31.

Макарій зазначає, що між християнами є такі, які мають небесний скарб Духа з силою. Ці дари – невидимі і сховані для інших – благодатно виявляються в подвижниках, які живуть чеснотливо в пості, чуванні й роздумах, завдяки "енергії і силі Духа (τὴν ἐνέργειαν καὶ δύναμιν τοῦ πνεύματος)"[64]. Така сама сила й енергія Духа – це джерело будь-якого дару та підтримки для людини. Царство Боже – це ніщо інше, як повнота божественної сили й енергії Духа: "Царство (Боже) приходить у силі й енергії Духа (ἐν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ πνεύματος)"[65], у "різноманітних дарах і допомогах енергії та сили Духа (τῆς ἐνεργείας καὶ δυνάμεως τοῦ πνεύματος)"[66]. Отож, "пневматологічний іманентизм" Макарія може бути лише завдяки його енергійній пневматології та христології, а відтак, енергійній тріадології, яка інтерпретує саму можливість будь-якої теофанії.

Сопричастя зі всією еклезіальною спільнотою теж залежить від сопричастя з Божою енергією. Якщо християнин не прийняв божественної енергії і не співдіяв із нею, то він опиняється поза Церквою, поза сопричастям зі Святим Духом і, як наслідок, позбавлений будь-якої можливості християнського почитання та правдивого пізнання Пресвятої Трійці. У цьому випадку досконалість недоступна і будь-які аскетичні зусилля задля участі в Божому житті безплідні, і саме причастя Бога стає ілюзорним. Макарій зазвичай чітко розрізняє між особою Святого Духа і Його особовою силою та енергією. Він тягло пише про силу й енергію Духа, і також використовує термін ἐνεργείᾳ окремо, акцентуючи на єдності та неподільності іпостасей Триєдиного Бога і Його енергій.

> "Якщо християнин не прийняв [божественної] енергії (ἐνέργειαν), він залишається іграшкою ілюзій, чужим для небесної Церкви первістків, немає сопричастя з духами праведних і досконалими людьми […]. Ця людина не почала поклонятись Отцю в дусі й істині. Це той, хто не живе в Бозі й навіть не почав пізнавати Його"[67].

---

[64] Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* III 7, 3, 11-19, SCh 275, 122: "οὕτω καὶ ἐν τοῖς Χριστιανοῖς εἰσὶν ἐν δυνάμει τὸν ἐπουράνιον θησαυρὸν τοῦ πνεύματος ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένοι καὶ οὐκ εἰσι τοῖς πᾶσι καταφανεῖς, ἀλλὰ κρύπτουσιν ἑαυτοὺς ὡς μετριάζοντες καὶ μὴ βουλόμενοι ὅ εἰσι γνωρισθῆναι, καί εἰσιν ἕτεροι οἵτινες διά τινων φαινομένων ὀλίγων ἀρετῶν, νηστειῶν ἢ ἀγρυπνιῶν ἢ ἡσυχίας ἢ λόγου «σοφίας» ἢ διά τινων τοιούτων, νομίζεσθαι βούλονται ὡς πνευματικοί, μὴ ἔχοντες τὴν ἐνέργειαν καὶ δύναμιν τοῦ πνεύματος".

[65] Ibidem II 28, 7, ed. Maloney, c. 186: "«ἀλλ᾽ ἐν δυνάμει» καὶ ἐνεργείᾳ πνεύματος ἡ βασιλεία τυγχάνει".

[66] Ibidem II 50, 4, ed. Maloney, c. 245: "τῶν διαφόρων χαρισμάτων καὶ ποικίλων ἀντιλήψεων τῆς ἐνεργείας καὶ δυνάμεως τοῦ πνεύματος".

[67] Ibidem III 8, 1, 8-14, SCh 275, 140: "εἰ γὰρ ἐνέργειαν οὐκ ἐδέξατο, φαντάζεται ὑπὸ λογισμῶν, τῆς ἐπουρανίου ἐκκλησίας τῶν «πρωτοτόκων» ἀλλότριος ὤν, τοῖς «πνεύμασι» τῶν «δικαίων καὶ τετελειωμένων» οὐκ ἐκοινώνησεν, τῆς «ἄνω Ἰερουσαλὴμ» οὐκ ἐγένετο. οὗτος οὐ προσεκύνησε «τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ». ἐν ᾧ γὰρ οὔκ ἐστιν ὁ θεὸς κατοικῶν, οὗτος οὐδὲ ἔγνωκε τὸν θεόν".

Отож, непізнавана божественна природа, залишаючись схованою та недоступною, виявляє себе в людському духовному досвіді як божественний енергійний дар іншого божественного світу.

> "[А] духовні реалії невимовні, їх не можна висловити людським словом, якщо сам Дух не навчить відважну та вірну душу через досвід і за допомогою його дієвої енергії (ἐνεργείᾳ)"[68].

Божа енергія – це одночасно саме Божество і божественний інструмент. Усе походить від Бога, а це значить, що все звершується "через" і "в" божественній енергії. У *Гомілії 18* Макарій, розглядаючи сотеріологічний аспект духовного подвижництва, зазначає, що гріх знищується енергією божественної сили (ἐνέργειαν θείας δυνάμεως), і той, хто відчуває і переживає в собі цю енергію божественної сили (δυνάμεως θείας <ἐνέργειαν>), стає ближчим до Божої природи і її причасником, відповідно до слів апостола Петра (γένησθε φύσεως θείας κοινωνοί) (2Пт. 3-4)[69]. Причасник природи стає своєрідним ґрунтом для Божого насіння, яке в ньому засіюється, учасником Святого Духа, який і робить його сином правди[70]. Святий Дух проникає і наповнює цілу людину своєю енергією, яка замешкує та діє в людській природі, таїнственно вміщаючи та відкриваючи божественну істину й обдаровуючи великою радістю, щастям і потіхою. Головна мета цього процесу, щоб Господь перебував у людині

---

[68] Ibidem III 16, 3, 8-11, SCh 275, 186: "ἄρρητα γάρ ἐστι τὰ πνευματικὰ μὴ δυνάμενα λόγῳ ἀνθρωπίνῳ φρασθῆναι, ἐὰν μὴ αὐτὸ τὸ πνεῦμα πείρᾳ καὶ ἐνεργείᾳ διδάξῃ τὴν ἀξίαν καὶ πιστὴν ψυχήν".

[69] Пор. 2 Пт. 3-4: "Бо його Божа сила дала нам усе до життя та побожності, завдяки спізнанню того, хто нас покликав своєю славою та силою! Завдяки їм нам були даровані цінні й превеликі обітниці, щоб ними ви стали учасниками Божої природи".

[70] Пор. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* III 18, 46-54, SCh 275, 222: "ἄλλος γάρ ἐστιν ὁ λόγον ἀκούων καὶ χαροποιούμενος καὶ ἄλλος ὁ ἐνέργειαν θείας δυνάμεως αἰσθανόμενος ἐν ἑαυτῷ, δι᾽ οὗ ἀποκτέννεται ἡ ἁμαρτία. ἄλλος οὗτος καὶ ἄλλος ἐκεῖνος. κἀκεῖνο μὲν καλόν, ἀλλ᾽ ὁ δυνάμεως θείας <ἐνέργειαν> αἰσθανόμενος οὗτος ἐγγίζει καὶ κοινωνεῖ φύσει θείᾳ κατὰ τὸ γεγραμμένον· ὅπως «γένησθε φύσεως θείας κοινωνοί», καὶ «σπέρμα» θεοῦ ἔχων ἐν ἑαυτῷ «πνεύματος ἁγίου» μέτοχος τυγχάνει, ὥσπερ υἱὸς ὢν ἤδη «τῆς ἀληθείας»". Пневматологічний вимір визначальний для богословської думки Макарія. Християни, цілим своїм життям, залежать від сили Святого Духа, яка освячує. У діяльності вони покликані співдіяти своєю волею з Його силою. Віра відкриває кожному можливість пізнати дію Духа в душі, яка щодня здобуває досвід відчуття наближення до Христа. Див. ibidem III 10, 1. Живучи і наповнюючись Духом людина єднається з Богом та осягає Його Царство. Н. Рассел (Russell, *The Doctrine of Deification*, с. 241) називає це "духоцентричним іманентизмом" Макарія. Один із типових висловів Макарія, який він часто вживає, пояснюючи іманентну реальність перебування духа Божого в людині, – це фраза: "замешкання Духа в повній достовірності та відчутті". Пор. Горяча, *Блаженства як основа духовного росту християнина*, с. 152. Детальніше про це див. V. Desprez, Πληροφορία *chez le Pseudo-Macaire: Plénitude et certitude… en pays grec*, "Collectanea Cisterciensia" 46 (1984) 89-111.

своїми силою[71]. Силою божественної енергії (ἐνεργείᾳ δυνάμεως) людина занурюється в Духа, переживає захоплення небесними таїнствами (μυστηρίων ἐπουρανίων) і формування в ній божественного ума (νοῦς ἔνθεος)[72]. Енергія Духа – це енергія, яка у правді, справедливості, красі та повному усвідомлені та відчутті творить добро в душі людини[73].

> "Ті, хто правдиво є дітьми Церкви Христової, виявляються через діла правди та віри і через енергію Божого Духа (ἐνεργείᾳ τινὶ θείου πνεύματος), який приходить і замешкує в душі, покриваючи її своїм покровом"[74].

Незважаючи на притаманну як для епохи Макарія, так і для нього самого термінологічну невизначеність, нечіткість та плутанину, в його богословленні простежуємо чіткий акцент на амбівалентності в інтерпретації природи Божого Буття. Макарій розрізняє між невимовним, неосяжним, недоступним і невмістимим для сотворінь величним Богом і тим Богом, який Себе дієво уприсутнює в духовному житті й подвигу християнина. У своєму аскетично-практичному підході духовного подвижника та отця Макарій використовує багату мову, щоб образно й термінологічно означити всеохопну і всенаповнювальну Божу дієву присутність у світі та людині. У його думці концептуально домінує "пневматологічний іманентизм", який характеризує його богослов'я Божої присутності. Макарій виражає цю присутність через такі поняття, як: "дух", сокровенна, "божественна сила", "сила Божої благодаті", "сила Духа", яка єдина з "силою Христа", "божественне повітря", в якому може літати окрилена "божественними крилами" душа. Особливо важливі поняття, якими Макарій виражає теофанії у світі, – це несотворена "Божа благодать світла", Його "сяйво" та "божественна слава" й "Божа енергія", яку він також називає "духовна енергія Божої благодаті", "енергія Божої сили", "енергія благодаті", "духовна енергія", "енергія Божої сили", "енергія Духа", "енергія Святого Духа" й "енергія Божого Духа" тощо. Саме тому "пневматологічний іманентизм" Макарія головно визначається його енергійною пневматологією і христологією. Така енергійна тріадологія протилежна до апофатичних тверджень й антиномічно відображає концептуально єдину тріадологічну систему, глибоко пов'язану з духовно-аскетичною думкою Макарія.

---

[71] Пор. Macarius Aegyptius (Magnus), *Homiliae spiritualis* I 22, 2, 9.

[72] Пор. ibidem III 22, 3, 24-28, SCh 275, 260: "τὸ πνεῦμα ἔρχεται εἰς τὴν ψυχὴν καὶ ἐναγκαλίζεται εἰς τοὺς κόλπους ἐν πολλῇ ἀναπαύσει καὶ χαρᾷ, καὶ ἐνεργείᾳ δυνάμεως θεϊκῇ καταποθεῖται ὑπὸ τοῦ πνεύματος ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος καὶ ἁρπάζεται καὶ αἰχμαλωτίζεται εἰς αἰχμαλωσίαν μυστηρίων ἐπουρανίων καὶ γίνεται εἰς αὐτὸν νοῦς ἔνθεος".

[73] Пор. ibidem III 25, 6, 4-7, SCh 275, 284: "τοῦ πνεύματος ἁγιασθεῖσαν καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἔργοις τῆς δικαιοσύνης ἐν ἀληθείᾳ καὶ πληροφορίᾳ καὶ αἰσθήσει καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ πνεύματος τῆς ἀγαθότητος ἐνεργοῦντος".

[74] Ibidem III 25, 6, 11-14, SCh 275, 286: "τὰ δὲ ὄντως τέκνα τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ ἐν ἔργοις ἀληθείας καὶ πίστεως ἀποδείκνυνται καὶ ἐνεργείᾳ τινὶ θείου πνεύματος ἐπιφοιτῶντος καὶ ἐπισκιάζοντος τῇ ψυχῇ". Також пор. ibidem III 28, 1, 22-25, SCh 275, 334.

UNUTTERABLENESS OF GOD AND HIS IMMANENCY IN THE THEOLOGICAL THOUGHT OF MACARIUS OF EGYPT

(Summary)

In the article the author reflects on the problem of the ontological distinction between the transcendence and immanence of God in the theological thought of Macarius of Egypt. The focus of his analysis is on the apophatic approach to the interpretation of the unutterable, inaccessible and unknowable nature of God and the conceptual and terminological ways in which God's presence is expressed in created being. The main terms by which Macarius expresses God's absolute remoteness from the world, on one hand, and His presence in the world on the another, are analyzed. The researcher considers the spiritual and ascetic dimension of the anthropological and soteriological views of Macarius' theology through the prism of the pneumatology and christology.

NIEWYRAŻALNOŚĆ BOGA I JEGO IMMANENCJA W TEOLOGICZNEJ MYŚLI MAKAREGO EGIPSKIEGO

(Streszczenie)

Autor artykułu rozważa problem ontologicznego rozróżnienia między transcendencją i immanencją Boga w myśli teologicznej Makarego Egipskiego. W centrum jego analiz leży apofatyczny sposób interpretacji niewyrażalnej, niedostępnej i niepoznawalnej natury Boga, a także pojęciowe i terminologiczne sposoby wyrażania Bożej obecności w stworzonym bycie. Autor analizuje główne terminy stosowane przez Makarego, poprzez które wyraża on z jednej strony absolutne oddalenie Boga od świata, a z drugiej Jego obecność w świecie. Ponadto, poprzez pryzmat pneumatologii i chrystologii, rozpatruje duchowy i ascetyczny wymiar antropologicznych i soteriologicznych poglądów zawartych w teologii Makarego.

Key words: Macarius, apophatism, nature, essence, energy, power, light.

Słowa kluczowe: Makary, apofatyzm, natura, istota, energia, moc, światło.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

Pseudo-Macaire, *Homiliae spiritualis*, ed. V. Desprez: *Oeuvres Spirituelles, Homélies propres à la Collection III*, SCh 275, Paris 1980.

Pseudo-Macarius, *Homiliae spiritualis*, ed. G.A.Maloney: *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, New York 1992.

Література

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

Aghiorgoussis M., *Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God*, GOTR 23 (1978) 15-41.

Anatolios K., *Athanasius. The Coherence of His Thought*, London – New York 1998.
Brock S., *The Prayer of the Heart in Syriac Tradition*, "Sobornost" 4 (1982) fasc. 2, 131-142.
Burns S., *Divine Ecstasy in Gregory of Nyssa and Pseudo-Macarius: Flight and Intoxication*, GOTR 44 (1999) 309-327.
Contos L.C., *The Essence-Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation*, GOTR 12 (1967) 283-294.
Davids E.A., *Das Bild vom Neuen Menschen: Ein Beitrag zum Verstandnis des Corpus Macarianum*, Salzburger Patristische Studien 2, Salzburg und München 1968.
Desprez V., Πληροφορία *chez le Pseudo-Macaire: Plénitude et certitude… en pays grec*, "Collectanea Cisterciensia" 46 (1984) 89-111.
Dörries H., *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978.
English J.C., *The Path to Perfection in Pseudo-Macarius and John Wesley*, "Pacifica" 11 (1998) 54-64.
Golitzin A., *A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality*, в: *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S.T. Kimbrough, Crestwood 2002, 129-156.
Hanstein P., *Die mystische Theologie Makarius des Aegypteps und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn 1908.
Hatzopoulos A., *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: The Macarian Homilies and Symeon The New Theologian*, Analecta Vlatadon 54, Thessaloniki 1991.
Horyacha M., *The Journey within the Heart. The Dynamic Anthropology of Pseudo-Macarius*, Leuven 2012 (Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven).
Maloney G.A., *Introduction*, в: Pseudo-Macarius: *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, ed. and transl. G.A. Maloney, New Jersey 1992, 1-33.
Mantzarides G., *Tradition and Renewal in the Theology of Saint Gregory Palamas*, "Eastern Church Review" 9 (1977) 1-18.
Mc Guckin J.A., *The Prayer of the Heart in Patristic and Early Byzantine Tradition*, в: *Prayer and Spirituality in the Early Church*, ed. P. Allen – W. Mayer – L. Cross, vol. 2, Queensland 1999, 69-108.
Orlov A.A., *Vested with Adam's Glory: Moses as the Luminous Counterpart of Adam in the Dead Sea Scrolls and in the Macarian Homilies*, "Xristianskij Vostok" 10 (2002) fasc. 4, 740-755.
Plested M., *A Survey of Recent Research on Macarius-Symeon (Pseudo-Macarius)*, VTQ 47 (2003) 431-440.
Plested M., *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford 2004.
Popovitch J.S., *Les voies de la connaissance de Dieu: Macaire d'Egypte, Isaac le Syrien, Symeon le Nouveau Theologien*, Lausanne 1998.
Russell N., *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.
Stewart C., "*Working the Earth of the Heart". The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Oxford 1991.
Ware K., *Prayer in Evagrius of Pontus and the Macarian Homilies*, в: *An Introduction to Christian Spirituality*, ed. R. Waller – B. Ward, London 1999, 14-30.
Ware K., *Preface*, в: Pseudo-Macarius: *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, ed. and transl. G.A. Maloney, New Jersey 1992, xi-xviii.

*

Горяча М., *Блаженства як основа духовного росту християнина. Духовна екзегеза Мт.5, 3-8*, "Наукові Записки Українського католицького університету" V, серія "Богослов'я" 2 (2015) 145-163.

Гренц С. – Ослон Р., *Богословие и богословы XX века*, Черкассы 2011.
Казанский П.С., *Учение о благодати преп. Макария Египетского*, "Прибавления к творениям святых отцов" 3 (1845) 125-146.
Катанский А., *Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцев и учителей церкви до бл. Августина. Историко-догматическое исследование*, "Христианское Чтение" 2 (1901) 137-171.
Попов И.В., *Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1905.
Флоровский Г.В., *Восточные Отцы V-VIII веков*, Москва 1992.

VOX PATRUM 36 (2016) t. 65

WIELKA ŁACIŃSKA FORMUŁA ANATEMATYZMU – ODRZUCENIA MANICHEIZMU

WSTĘP

Łaciński tekst, opublikowany jako Prosperi *Anathematismi*, który wydał Jean-Paul Migne (PL 65, 23-26), a także Josepchus Zycha (CSEL 25/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1892, 980-982, zawiera zdania (1-9 i 18-19) odpowiadające tym, które są zamieszczone w tzw. *Commonitorium Augustini* (1-8 i 9-10). Tekst datowany jest na rok 526. Myśl teologiczna formuły nawiązuje do teologii Augustyna, co potwierdza autorytet tego Ojca Kościoła w walce z manicheizmem w łacińskiej strefie językowej. Mogła także powstać w środowisku zwolenników teologii św. Augustyna. Formuła ta rzuca światło na to, jak przedstawiał się manicheizm w łacińskiej części Cesarstwa w V i VI wieku. Wiadomo, że manichejczycy w każdym środowisku religijnym dostosowali terminologię i argumentację do warunków lokalnych. Anatematyzmy ujmują stronę doktrynalną manicheizmu, brak w nich natomiast potępienia obyczajów i etyki manichejskiej. Wydaje się więc, że zostały dostosowane do pozytywnego wyznania wiary w Kościele.

Formuła ta była używana wobec wszystkich, których posądzano o „manichejski" dualizm, a więc prawdopodobnie w średniowieczu także wobec katarów. Główne stwierdzenia (*capitula*) św. Augustyna, należało wypowiedzieć publicznie i głośno oraz własnoręcznie podpisać (dokument), jeśli zaistniało podejrzenie wyznawania poglądów manichejskich.

Formuły wyrzekania się błędów zostały rozwinięte przede wszystkim na Wschodzie, w części greckiej[1]. W odniesieniu zaś do formuł łacińskich wydaje się, że zagadnienie to nie zostało dostatecznie opracowane[2]. Zdaniem Wolfganga W. Kleina tzw. „wyrzekanie się herezji" stanowiło osobną formę literacką[3].

---

[1] Według W.W. Kleina (*Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, Wiesbaden 1991, 15), krótkie formuły pojawiły się po roku 450, długie ok. roku 900; por. S.N.C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Köln 1994, 208-210.

[2] Greckie formuły, por. S.N.C. Lieu, *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism – The Capita VII contra Manichaeos of Zacharias of Mitylene*. Introduction, Text, Translation and Commentary, JbAC 26 (1983) 152-218; wcześniej opracował je: G. Ficker, *Eine Sammlung von Abschwörungsformeln*, ZKG 27 (1906) fasc. 1, 443-464.

[3] Por. W.W. Klein, *Abschwörungsformeln*, w: tenże, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, s. 16-17.

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Paris 1847, PL 65, 23-26.
J. Zycha: Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1892, CSEL 25/2, 980-982.
A. Adam: Berlin 1969[2], *Texte zum Manichäismus*, p. 62, s. 90-93.

BIBLIOGRAFIA

G. Ficker, *Eine Sammlung von Abschwörungsformeln*, ZKG 27 (1906) fasc. 1, 443-464; V. Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus (Als Manuskript veröffentlicht)*, Köln 1978; S.N.C. Lieu, *An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism – The Capita VII contra Manichaeos of Zacharias of Mitylene*. Introduction, Text, Translation and Commentary, JbAC 26 (1983) 152-218; W. Myszor, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, tłum. J. Sulowski, PSP 54, Warszawa 1990, 5-32; W.W. Klein, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, Wiesbaden 1991; S.N.C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Köln 1994; J. Tubach, *Nochmals Addas-Adeimantos*, ZPE 106 (1996) 170-174; W. Myszor, *Stwórca świata i szatan*, w: tenże, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu*, Katowice 2010 = SACh SN 11 (2010) 167-179, spec. s. 106-114: *Chrystologia gnostyków: podstawowe problemy*.

PRZEKŁAD[*]

1. Kto wierzy, że istnieją dwie przeciwstawne zasady bytu (*diversa principia*) w dwu naturach, a mianowicie jedna w postaci Boga, który jest dobry i innego złego bytu, którego Bóg nie stworzył, a który ma swoich władców (*principes*) i własne złe istoty, których Bóg nie stworzył, niech będzie wyklęty (*anathema sit*).

2. Kto wierzy, że owe dwie natury prowadziły między sobą wojnę i że część natury bożej w tej wojnie z władcami ciemności i wszystkimi pokoleniami, które należą do owej złej natury, została zmieszana (z nimi) i została przez nich opanowana, uwięziona, uciskana i zanieczyszczona, a więc jeśli wierząc w to sprawia, że natura boża jest zmienna i że jest podatna na zanieczyszczenie, niech będzie wyklęty.

3. Kto wierzy, że uwięziona i zanieczyszczona część boska jest uwięziona wśród demonów i zatrzymana we wszystkich żyjących istotach i pokoleniach potomków, ale dzięki pokarmom przyjmowanym przez manichejczyków zostaje uwolniona i oczyszczona, a także, że w ten sposób wierzy, że owa zanieczyszczona cząstka boska znajduje się w ogórkach, melonach,

[*] Tłumaczenie z języka łacińskiego wg wydania: A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin 1969, p. 62, s. 90-93.

rzodkiewkach, w czosnku, oraz we wszystkich możliwych całkowicie bezwartościowych warzywach, oraz kto wierzy, że jeśli wybrani (*electi*) spośród manichejczyków to zjedzą, to przychodzą (tej boskiej cząstce) z pomocą, niech będzie wyklęty.

4. Kto wierzy, że pierwszy człowiek, który został nazwany Adamem, nie został stworzony przez Boga, lecz że pochodzi od mocy ciemności i to w ten sposób, że cząstka boskości, która w jego członkach została uwięziona, występuje na ziemi w liczbie większej i bogatszej, niech będzie wyklęty.

5. Kto wierzy, jakoby człowiek został stworzony takim sposobem, że władcy ciemności, męskiego i żeńskiego rodzaju, spali razem i owoce swojego ciała przekazali najwyższemu władcy ciemności, ten zaś zjadł je wszystkie i gdy współżył ze swoją małżonką spłodził z nią Atlasa, którego bluźnierczo nazywają ojcem Adama, przy czym związał z nim wielką część pochodzącą od Boga, która była złączona z wszystkimi cielesnymi owocami władców ciemności, które ci władcy dali mu do zjedzenia (kto tak wierzy) niech będzie wyklęty.

6. Kto wierzy, że władcy ciemności są związani z niebem jak ciała niebieskie i że jakoby mają w sobie w czas trwogi i lęku siłę życiową, która jest z nimi związana, to jest cząstkę boskości, oraz że będą ze swoich członków wyzwoleni, gdy błogosławiony ojciec (*beatus pater*), który ma świetliste statki, czyli słońce i księżyc jako mieszkania i miejsca pobytu, [a] swoje moce zamieni na piękne kobiety, przedstawi mężczyznom, władcom ciemności jako stworzenia godne pożądania, zaś pięknych mężczyzn, przedstawi władczyniom ciemności jako stworzenia godne pożądania po to, aby siłę życiową przez moc pożądania, to jest cząstkę boskości z nich wyzwolić i uwolnić z ich członków, aby mogła być oczyszczona, [kto w to wierzy] niech będzie wyklęty.

7. Kto wierzy, że cząstka boskości, która przez zmieszania z ludem ciemności nie zostaje uwolniona i oczyszczona, jest potępiona i na zawsze uwięziona w straszliwej zbitej masie kulistej („globus"), w której uwięził ją lud ciemności, [kto tak wierzy] niech będzie wyklęty.

8. Kto wierzy, że prawo, które nadał Mojżesz, nie jest tym, które dał jeden prawdziwy Bóg i prorocy, które było w ludzie Izraelskim i zawarte jest w kanonie Bożych pism Kościoła Katolickiego, [kto wierzy] jakoby prawo nie pochodziło z ducha dobrego i prawdziwego Boga, niech będzie wyklęty.

9. Kto wierzy, że Syn Boży, nasz Pan Jezus Chrystus, nie miał prawdziwego ciała, że nie pochodził z rodu Dawida, zrodzony z dziewicy Maryi, że nie miał rzeczywistego ciała, a także, że nie cierpiał ponosząc prawdziwą śmierć, że nie powstał z martwych, lecz pozostał tylko samym duchem bez ciała, ale miał ciało pozorne, gdy chciał się objawić, żeby mu przypisywano ciało (*ut caro putaretur*), choć go nie miał, i kto w ten sposób zaprzecza Ewangelii, gdzie czytamy, że sam Pan powiedział: „Popatrzcie na moje

ręce i moje nogi, dotknijcie je i zobaczcie: duch nie ma kości i nie jest ciałem, ale wy widzicie, że ja mam" (Łk 24, 39), kto więc uznaje, że Chrystus jest Bogiem, ale zaprzecza, że rzeczywiście i całkowicie jest człowiekiem, niech będzie wyklęty.

10. Ktokolwiek wierzy, że nadejście Ducha Świętego, które Pan zapowiedział w ewangelii, że zstąpi na apostołów, nastąpiło nie wtedy, gdy wkrótce po zmartwychwstaniu Pana wypełniło się to w czasie Zielonych Świąt, lecz wierzy, że stało się to po wielu latach na Manim, albo na jego uczniu Adimancie, ten niech będzie wyklęty.

11. Kto zaprzecza temu, że ciało, które mamy na sobie, to znaczy ludzkie ciało, zmartwychwstanie, niech będzie wyklęty.

12. Kto wierzy, że ludzkie dusze będą ponownie wchodzić w inne ciała lub istoty żywe, niech będzie wyklęty.

13. Ktokolwiek twierdzi, że słońce i księżyc są niebiańskimi okrętami dla przewiezienia dusz lub boskich istot, a tym bytom właśnie albo temu widzialnemu światłu przypisuje jakąkolwiek boskość i wierzy, że nie zostały stworzone jak pozostałe stworzenia Pana niebios i ziemi dla służby człowieka, niech będzie wyklęty.

14. Kto wierzy, że wszelkie ciało czteronożnych zwierząt, a także węży, ptaków, ryb i odpowiednio wszystko istot żyjących, które są na ziemi, nie zostało stworzone przez prawdziwego Boga, lecz przez księcia ciemności, niech będzie wyklęty.

15. Kto nie odrzuci wyznania wiary albo modlitwy manichejczyków, lecz czci je i chciałby je zapamiętać albo wymawiać, niech będzie wyklęty.

16. Kto wierzy, że ludzkie dusze pochodzą z istoty Boga, a ciała ludzkie pochodzą lub zostały stworzone przez księcia ciemności, niech będzie wyklęty.

17. Kto wierzy, że diabeł nie został stworzony przez Boga jako dobry anioł i że z własnej woli na skutek pychy upadł i stał się diabłem i kto twierdzi, że nie został stworzony razem z pozostałymi aniołami przez Boga, lecz że istnieje zawsze jako współwieczny z Bogiem, niech będzie wyklęty.

18. Kto twierdzi, że Mani, odpowiednio Manicheusz, który z powodu wszystkich swoich pism zasłużył sobie, aby został odrzucony i przeklęty i który nadto głosił kazania i nauczał, że posiadł Ducha Świętego, Parakleta, to te wszystkie dzieła wskazują że nie mógł mieć ducha prawdy, lecz mógł nauczać z ducha fałszu, niech będzie wyklęty.

19. Niech będzie wyklęty sam Mani, odpowiednio Manicheusz, który wszystkie te bezbożności wskazane wyżej, a także inne świętokradztwa, a także gdy nauczał i napisał godne potępienia opowieści i usiłował przekonać, że te głupstwa godne są wiarogodności, starając się także o to na podstawie duchów uwodzenia a także nauk zakłamanych demonów.

20. Niech będzie wyklęty Adimant i wszyscy jego uczniowie i zwolennicy; a także jak już powiedziano, ten, kto wierzy, że i na niego przyszedł Duch Święty, także niech będzie wyklęty.

21. Przeklęci niech będą także wszyscy twórcy pism i wspomnianych wyżej nauk, ich nauki i odpowiednio ich prawo, wszystkie tajemne nauki i wypowiedzi, które sprzeczne są z wiarą katolicką, ich świętokradztwa i wszystkie ich pisma, które nie zostały wprowadzone do kanonu Kościoła, a więc każdy, kto nie przyjął słusznej wiary.

KOMENTARZ

Ad 1. Dwie natury: por. Augustinus, *Contra Felicem* II 2-7, ed. J. Zycha, CSEL 25/2, 829-835, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciw Feliksowi*, w: Św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, PSP 54, Warszawa 1990, 230-233.

Ad 2. Walka natur: por. Augustinus, *Contra Felicem* I 19-20, CSEL 25/2, 824-827, PSP 54, 227-228.

Ad 3. Założenia manichejskiej etyki i przepisów pokarmowych: por. Augustinus, *Contra Faustum* XXXI 3-4, ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1891, 758-760, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn*, Przeciw Faustusowi*, w: Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi, Przeciw Sekundynowi*, PSP 56, Warszawa 1991, 124-126. Anatematyzm wyraźnie zaznacza, że przepisy pokarmowe ściśle obowiązywały tylko grupę „wybranych" czyli *electi*, gdyż zgodnie z ich doktryną tylko oni mogli dzięki swojej doskonałości „naturalnej" uwalniać cząstki światłości, „boskości", z materialnych pokarmów. Cząstki światłości (boskie) według manichejczyków znajdowały się w niektórych pokarmach (zielonych). Doskonali przez tego rodzaju dietę uwalniali je od uwikłania z cząstkami ciemności. Ten manichejski zwyczaj był bardziej widoczny w życiu codziennym niż w poglądach religijnych. Łatwiej zresztą można go było także zwalczyć, nie tylko przez anatematyzm, ale po prostu przez spożycie odpowiednich („katolickich") pokarmów.

Ad 4. Powstanie Adama, że został stworzony przez „władców ciemności" nawiązuje do dawnego mitu gnostyckiego, wyraźnie opisanego w *Apokryfie Jana* (11, tłum. W. Myszor, w: *Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II*, SACh SN 7, Katowice 2008, 176-178) i *Hipostazie archontów* (3-4, tłum. W. Myszor, SACh SN 7, 300-301).

Ad 5. Najwięcej o tym gnostycko-manichejskim micie pisze Augustyn (*Contra Felicem* II 7, CSEL 25/2, 834-835, PSP 54, 234-235).

Ad 6. Mit statków niebieskich świateł (słońca i księżyca), por. Augustinus, *Contra Faustum* XX 6-9, CSEL 25/1, 540-546, tłum. J. Sulowski: Augustyn, *Przeciwko Faustusowi*, PSP 55, Warszawa 1991, 218-223; zob. także V. Arnold-Döben, *Die Bildersprache des Manichäismus (Als Manuskript veröffentlicht)*, Köln 1978, 168-169; Augustinus, *Contra Felicem* II 7, CSEL 25/2, 834-835, PSP 54, 234, nota 61.

Ad 7. Łac. *globus tenebrarum* (gr. βῶλος), w relacjach Augustyna: *Contra Adimantum* 7, 1, ed. J. Zycha, CSEL 25/1, 127 (*genti tenebrarum*), tłum. J. Sulowski, PSP 54, 162 i nota 52; *Contra Felicem* II 8, CSEL 25/2, 836 (*gens enim tenebrarum*), PSP 54, 235 i nota 65.

Ad 8. Według manichejczyków prawo i prorocy Starego Testamentu zostali ustanowieni przez stwórcę świata, demiurga. W tym kontynuowali myśl gnostycką, por. W. Myszor, *Stwórca świata i szatan*, w: tenże, *Gnostycyzm i teologia Ireneusza z Lyonu*, Katowice 2010 = SACh SN 11 (2010) 167-179.

Ad. 9. Anatematyzm przeciwko manichejskiej chrystologii. W ujęciu manichejskim Chrystus miał pozorne ciało, dlatego nie poniósł śmierci na krzyżu. Teza manichejska wyraźnie sprzeczna z katolickim wyznaniem wiary. Gnostycka chrystologia, do której manichejczycy nawiązali, była bardziej skomplikowana; por. W. Myszor, *Chrystologia gnostyków: podstawowe problemy*, SACh SN 11 (2010) 106-114. W tym anatematyzmie znajdziemy aluzję do wyznania manichejskiego: „Chrystus jest Bogiem"; tak być może wyznawali manichejczycy swą wiarę i w ten sposób wśród niezbyt dobrze zorientowanych chrześcijan unikali podejrzenia o herezję.

Ad 10. Autorytet Maniego był m.in. umocniony tym, że według manichejskiej doktryny Duch Święty – Paraklet zstąpił na Maniego. Mniej znany jest pogląd, że zstąpił On także na Adimanta, jednego z uczniów Maniego. Augustyn wspominał o takich roszczeniach manichejczyków w piśmie *List który nazywają podstawowym* (*Contra epistulam fundamenti* 6-7, ed. J. Zycha, CSEL 25/1, 199-201) i *Przeciw Feliksowi* (*Contra Felicem* I 9-10, CSEL 25/2, 811-812, PSP 54, 216). Do innego manichejczyka – Adimanta, anatematyzm wraca w p. 20.

Ad 11. Odrzucenie katolickiej nauki o zmartwychwstaniu ciała przez manichejczyków w świetle innych manichejskich twierdzeń jest zrozumiałe. Natomiast sformułowanie w katolickim credo „zmartwychwstanie ciała" ma wyraz antymanichejski.

Ad 12. Manichejska nauka o wędrówce dusz: Augustinus, *Contra Faustum* XX 20, CSEL 25/1, 561, PSP 55, 235.

Ad 13. Anatematyzm nawiązuje do nr 6 przez motyw statków świetlistych słońca i księżyca.

Ad 14. Manichejski zakaz spożywania mięsa był uzasadniony przez pogląd, który anatematyzm odrzuca: mięso (ciało) pochodzi od władców ciemności (w gnostycyzmie: archontów). Tego rodzaju posty obowiązywały przede wszystkim „wybranych" (*electi*) wśród manichejczyków. Po tych zwyczajach można było łatwo odróżnić manichejczyków od chrześcijan.

Ad 15. Anatematyzm potwierdza, że manichejczycy formułowali własne wyznanie wiary i mieli własne modlitwy a więc i liturgię. Potwierdzają to oryginalne pisma manichejskie; na ten temat por. W. Myszor, *Wstęp*, w: PSP 54, 16-21 (*Pisma manichejskie w Afryce Północnej*).

Ad 16. Manichejskie ujęcie pochodzenia duszy polega na tym, że dusza „pochodzi od Boga" jako cząstka boskości. Ta boska dusza zostaje uwięziona w ciele, które

pochodzi o „władców ciemności". Augustyn przedstawił ten manichejski dualizm antropologiczny, jak się wydaje, w niezbyt trafnym ujęciu nauki o dwu duszach w człowieku: por. Augustinus, *De duabus animabus*, ed. J. Zycha, CSEL 25/1, 51-80, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *O dwóch duszach*, PSP 54, 67-88.

Ad 17. Por. Augustinus, *Contra Felicem* II 2, CSEL 25/2, 829-830, PSP 54, 230; II 6-7, CSEL 25/2, 833-834, PSP 54, 233; II 10-11, CSEL 25/2, 839, PSP 54, 238; II 16, CSEL 25/2, 845, PSP 54, 243.

Ad 18. Autorytet Maniego w nauczaniu i pismach jego zwolennicy odnosili do Ducha Świętego (Parakleta), por. anatematyzm 10.

Ad 19. Tekst potwierdza istnienie łacińskiej wersji imienia Maniego, „Manichaeus". Odrzuca naukę Maniego wzmocnionym argumentem, że pochodzi ona od demonów.

Ad 20. Adimantus jeden z trzech najwierniejszych uczniów Maniego (Addas). Według Augustyna napisał dzieło *Przeciwko Mojżeszowi i innym prorokom*. Augustyn zwalczał jego poglądy w *Przeciw Adimantowi* (*Contra Adimantum*, CSEL 25/1, 115-190, PSP 54, 153-207) z roku 394. Adimantos (Addas/Adeimantus) należał do najbardziej poczytnych autorów manichejskich na Zachodzie[4].

Ad 21. Ostatni anatematyzm przezornie nie wymienia tytułów łacińskich pism manichejczyków, potępia je zresztą w sposób ogólny („wszystkie pisma, które nie zostały wprowadzone do kanonu Kościoła").

Z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Wincenty Myszor[**]

[4] Por. J. Tubach, *Nochmals Addas-Adeimantos*, ZPE 106 (1996) 170-174.

[**] Ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor – emerytowany pracownik Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach; e-mail: wincenty2myszor@onet.pl.

Doroteos

POCHWAŁA PANA JEZUSA

(*Pap. Bodmer* XXXII: *Laudes Domini Iesu*)

WSTĘP

Dwa lata temu na łamach czasopisma „Vox Patrum" ukazało się tłumaczenie hymnu Doroteosa *Do Abrahama* (Pap. Bodmer XXX: *Ad Abraham*)[1]. Obecnie chcielibyśmy przedstawić inny utwór tego samego autora, zachowany na tym samym papirusie bodmeriańskim, który powstał pod koniec IV w. lub na początku V w. po Chrystusie[2]. Tekst grecki został wydany po raz pierwszy 17 lat temu[3]. Wtedy też pojawiło się w języku francuskim pierwsze tłumaczenie omawianego utworu. Po pięciu latach Enrico Livrea przygotował nową, lepszą edycję tekstu, wzbogaconą o translację utworu Doroteosa na język włoski[4]. Proponowany niżej przekład opiera się na edycji Livrei z roku 2004.

Tytuł utworu nie został zachowany w pełni. Papirus Bodmeriański XXXII zawiera połowiczny nagłówek […]ΤΟΥΔΕΣΠΟΤΟΥΙΗΣΟΥ, umieszczony w charakterystycznej ramce tytularnej. Nagłówek ten daje się odczytać jako grecka forma dopełniacza liczby pojedynczej τοῦ δεσπότου Ἰησοῦ (dosłownie „Pana Jezusa"), co dowodzi utraty jakiegoś rzeczownika w początkowej części oryginalnego tytułu.

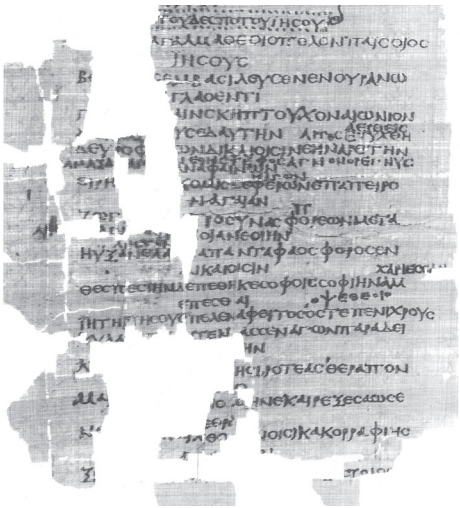
---

[1] Por. Doroteos, *Do Abrahama* (*Pap. Bodmer* XXX: *Ad Abraham*), z języka greckiego przełożył K.T. Witczak, wstępem i komentarzem opatrzyli K. Tadajczyk – K.T. Witczak, VoxP 34 (2014) t. 61, 519-528.

[2] Por. tamże, s. 519. Zob. też R. Kasser – G. Cavallo – J. Van Haelst, *Nouvelle description du Codex des Visions*, w: *Papyrus Bodmer XXXVIII*, red. A. Carlini, Cologny – Genève 1991, 124; J.N. Bremmer, *The Vision of Dorotheus*, w: *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, ed. J. den Boeft – A. Hilhorst, Supplements to „Vigiliae Christianae" 22, Leiden – New York – Köln 1993, 255, nota 6; J.M. Robinson, *The Story of the Bodmer Papyri*. *From the First Monaster's Library in Upper Egypt to Geneva and Dublin*, Cambridge 2013, 143-145. Niektórzy badacze sądzą, że papirus powstał ok. 400 r., por. A.H.M. Kessels – P.W. van der Horst, *The Vision of Dorotheus (Pap. Bodmer 29)*, VigCh 41 (1987) 314: „This papyrus was written about 400 C.E.".

[3] Por. *Papyri Bodmer XXX-XXXVII*: «*Codex des Visions*». *Poèmes divers*, editès avec une introduction générale, des traductions et des notes par A. Hurst et J. Rudhardt, München 1999, 105-118.

[4] Por. E. Livrea, *Dorothei Laudes] Domini Jesu (P. Bodmer* XXXII*)*, ZPE 147 (2004) 39-43.



Il. 1. *Papyrus Bodmer* XXXII. Fragment zawiera tytuł i 14 pierwszych wersów (od A do Ξ). Źródło: *Papyri Bodmer* XXX-XXXVII: *«Codex des Visions». Poèmes divers*, edités avec une introduction générale, des traductions et des notes par A. Hurst – J. Rudhardt, München 1999, wkładka. Przedruk za zgodą „Fondation Martin Bodmer, Cologny".

André Hurst i Jean Rudhardt, pierwsi edytorzy drobnych dzieł Doroteosa, przypuszczali, że grecki tytuł mógłby być oddany w języku francuskim jako *Éloge*] *du Seigneur Jésus* (*Pochwała Pana Jezusa*) lub alternatywnie *Œuvres*] *du Seigneur Jésus* (*Prace Pana Jezusa*), ale ostatecznie nie zdecydowali się na próbę restytucji oryginalnego tytułu greckiego[5]. Twórcy *Słownika grecko-hiszpańskiego* zastosowali nazwę łac. *Laudatio domini Iesu*[6]. Dopiero Livrea zaproponował własną rekonstrukcję greckiego tytułu: Αἴνεσις] τοῦ δεσπότου Ἰησοῦ, a także jej odpowiednik w języku łacińskim (*Laudes*] *Domini Jesu*) oraz włoskim (*Elogio del Signore Gesù*)[7]. Wyjątkowo spotykamy tytuł *Hymn of the Lord Jesus* (*Hymn Pana Jezusa*)[8]. Skróty *Jes.* lub *Laud.* są obecnie ogólnie przyjęte w literaturze przedmiotu[9]. Wydaje się, że zaproponowany

[5] Por. Hurst – Rudhardt, *Papyri Bodmer XXX-XXXVII*, s. 105. Warto odnotować, że L. Miguélez Cavero (*Poems in Context: Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*, Berlin 2008, 62) akceptuje sugestię edytorów co do tytułu: *[Eulogy] of Lord Jesus* (wersja alternatywna: *[Works] of the Lord Jesus*).

[6] Por. *Diccionario griego-español*, ed. F.R. Adrados, t. 6, Madrid 2002, XXX.

[7] Por. Livrea, *Dorothei Laudes] Domini Jesu*, s. 39-42.

[8] Por. K. Kalish, *The Presence of Hades in the Codex of Visions (P. Bodm. XXXI, XXXII, XXXV)*, w: *Actes du 26e Congrès international de papyrologie. Genève, 16-21 août 2010*, éd. P. Schubert, Genève 2012, 391.

[9] Skrót *Jes.* stosują zazwyczaj badacze bodmerskiego kodeksu wizji (*Codex Visionum = Pap. Bodmer XXIX-XXXVIII*), np. Hurst – Rudhardt, *Papyri Bodmer XXX-XXXVII*, s. 2; Livrea, *Dorothei Laudes] Domini Jesu*, s. 39, nota 1; G. Agosti, *La Visione di Dorotheo. Paideia classica ed esperien-*

polski tytuł *Pochwała Pana Jezusa* odpowiada najlepiej domniemanej wersji greckiej i łacińskiej.

Omawiany utwór Doroteosa, poświęcony Jezusowi Chrystusowi jako synowi Boga i Jego wysłannikowi na ziemi, wydaje się objętościowo skromny, gdyż zawiera jedynie dwadzieścia pięć heksametrycznych wersów, napisanych w literackim dialekcie epickim. Autor stara się naśladować dzieła Homera[10] i dość umiejętnie wprowadza do własnej twórczości liczne frazy homeryckie[11]. Wpływ innych autorów epickich (m.in. Hezjoda, Apolloniosa z Rodos, Kwintusa ze Smyrny) na chrześcijańskie poematy Doroteosa jest zdecydowanie mniejszy, ale dostrzegalny[12]. Wiersze analizowanego utworu są starannie dobrane do treści, a zastosowany przez autora heksametr daktyliczny prezentuje się poprawnie pod względem metrycznym i prozodycznym, co świadczy o doskonałym wykształceniu poety zarówno w zakresie greckiej literatury pogańskiej[13], jak i chrześcijańskiej[14]. Luki występujące w papirusie bodmeriańskim dają się bez trudności uzupełnić, dzięki czemu można poemat restytuować w formie kompletnej.

---

za visionaria nell'Egitto tardoantico, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 79 (2013) fasc. 1, 136. Skrót *Laud.* (= *Laudatio domini Iesu*) pojawia się w innych publikacjach, np. *Diccionario griego-español*, t. 6, s. XXX.

[10] Bremmer (*The Vision of Dorotheus*, s. 258) wypowiada następującą opinię o wpływie Homera na twórczość Doroteosa: „It is evident that the author knows Homer; one could even say that the poem [tj. *Visio* Dorothei] is a Homeric cento". Chociaż utwory Doroteosa nie należą do typowych centonów, to jednak zapowiadają rozwój poezji centonicznej w epoce późnej starożytności i średniowiecza.

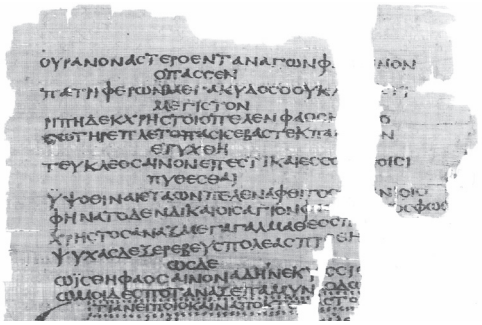
[11] W *Pochwale Pana Jezusa* pojawiają się liczne wyrażenia homeryckie, np. w. 4: ἀρετὴν ἀναφαίνων (= *Ilias* XX 411); ἐπ᾽ ἀπείρονα γαῖαν (= *Ilias* VII 446; XXIV 342; *Odyssea* XV 79; XVII 386; XIX 107); w. 7: λα[ὸ]ν ἅπαντα (= *Odyssea* II 81); w. 12: καὶ ἐξεσάωσε (= *Odyssea* IV 501); w. 15: οὐρανὸν ἀστερόεντ᾽ (= *Ilias* XV 371); w. 16: μέγα κῦδος (= *Ilias* VII 176); w. 17: φάος ἠ[ελίοι]ο (= *Ilias* I 605); w. 19: καὶ ἐσσο[μέ]νοισι πυθέσθαι (= *Ilias* II 119). W analizowanym utworze Doroteosa spotykamy też wariacje fraz homeryckich, np. w. 16: ὅου κλέος ἐστὶ μέγιστον (por. *Odyssea* I 70: ὅου κράτος ἐστὶ μέγιστον); w. 18: ἔπλετο πᾶσι (por. *Ilias* XII 271: ἔπλετο ἔργον ἅπασι); w. 23: προέη[κε φό]ωσδε (= *Ilias* II 309: ἧκε φόως δέ); w. 24: νεκύεσσι φ[ανῆνας] (= *Odyssea* XII 384: ἐν νεκύεσσι φαείνω).

[12] Element hezjodejski w twórczości Doroteosa omawia A. Hurst, *Présence d'Hésiode dans la „Vision de Dorotheos" et dans les poems du Codex Bodmer des visions*, „Annuaire de la Société d'études béotiennnes" 2 (1995) fasc. 2, 913-919.

[13] Świetną znajomość poematów homeryckich wykazuje poeta chrześcijański również w innych swoich utworach, por. G. Agosti, *Alcuni omerismi nella Visio Dorothei (P. Bodmer XXIX)*, „Orpheus" 10 (1989) 101-116; A. Hurst, *Hexamètres homériques du Codex des Visions de la Bibliotheca Bodmeriana*, w: *Hommage à Milman Parry. Le style formulaire de l'épopée homérique et la théorie de l'oralité poétique*, éd. F. Létoublon, Amsterdam 1993, 237-249; A.-L. Rey, *Le traitement du matériau homérique dans l'Adresse aus Justes*, w: *Le Codex des Visions*, éd. A. Hurst – J. Rudhardt, Genève 2002, 173-193; K. Tadajczyk, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama" wobec tradycji homeryckiej, w: Euterpe, Terpsichore, Erato. Liryka grecka i jej recepcja. Księga ku czci prof. Alicji Szastyńskiej-Siemion*, red. M. Wróbel, Classica Wratislaviensia 26, Acta Universitatis Wratislaviensis 2715, Wrocław 2005, 200-208; A.M. Lasek, *Hymnische Elemente in der „Visio Dorothei"*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae" 23 (2013) z. 1, 47-48.

[14] Liczne odniesienia Doroteosa do Nowego Testamentu, zamieszczone w *Pochwale Pana Jezusa*, zostały wskazane niżej w komentarzu do przekładu. W innych utworach poeta chętnie wyko-

Rozpatrywany poemat zawiera akrostych alfabetyczny (tzw. alfabetikon)[15], co oznacza, że poszczególne jego wersy zaczynają się od kolejnych dwudziestu czterech liter alfabetu greckiego (tj. od A do Ω). Jednak Doroteos do alfabetikonu dołożył dodatkowy, dwudziesty piąty heksametr, zaczynający się na omegę (Ω), a w proponowanym przez nas tłumaczeniu na literę Z.



Il. 2. *Papyrus Bodmer* XXXII. Fragment końcowy zawierający wersy od O do Ω. Źródło: *Papyri Bodmer* XXX-XXXVII: *«Codex des Visions». Poèmes divers*, editès avec une introduction générale, des traductions et des notes par A. Hurst – J. Rudhardt, München 1999, wkładka. Przedruk za zgodą „Fondation Martin Bodmer, Cologny".

W tym dodatkowym, nieparzystym wersie poeta kieruje własną prośbę do Jezusa Chrystusa: „Zawsze mi, Doroteosowi, przychodź z pomocą, Panie!" (w. 25: Ὦ μοι, δέσποτ᾽ ἄναξ, ἐπαμύνεο Δω[ροθέῳ σῷ]). U dołu tego drobnego poematu poeta umieszcza zatem własną pieczęć literacką (tzw. sfragis)[16], która dokumentuje

rzystuje starotestamentowe wątki, np. opowieść o ofierze Izaaka, por. T. Hilhorst, *The Bodmer Poem on the Sacrifice of Abraham*, w: *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, ed. E. Noort – E. Tigebelaar, Leiden 2002, 96-108; P.W. van der Horst – M.F.G. Parmentier, *A New Early Christian Poem on the Sacrifice of Isaac*, w: *Le Codex des Visions*, éd. A. Hurst – J. Rudhardt, Genève 2002, 155-172; K. Tadajczyk, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama" wobec tradycji biblijnej*, w: *Sapere aude*. *Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi dr. hab. Marianowi Szarmachowi z okazji 65 rocznicy urodzin*, red. I. Mikołajczyk, Toruń 2004, 293-299; Doroteos, *Do Abrahama* (Witczak – Tadajczyk), s. 519-528; K. Kalish, *The Apple among the Trees: To Abraham (PBodmer 30) and the Apple at the Sacrifice of Isaac*, VigCh 69 (2015) 1-21.

[15] Akrostych alfabetyczny zawierał także wydany przez nas hymn Doroteosa *Do Abrahama*, zob. Miguélez Cavero, *Poems in Context*, s. 51, 62 i 335. O akrostychach alfabetycznych w poezji późnoantycznej szerzej rozprawia G. Agosti, *I poemetti del Codice Bodmer e il loro ruolo nella storia della poesia tardoantica*, w: *Le Codex des Visions*, éd. A. Hurst – J. Rudhardt, Genève 2002, 92-93, spec. nota 98.

[16] Analogiczną pieczęć poeta składa także w innych swoich poematach, m.in. w hymnie *Do Abrahama* (*Ad Abraham*, Pap. Bodmer XXX, w. 30) oraz w poemacie *Do sprawiedliwych* (*Ad Justos*, Pap. Bodmer XXXI, w. 160). Por. Livrea, *Dorothei Laudes] Domini Jesu*, *s.* 42; Lasek, *Hymnische Elemente in der „Visio Dorothei"*, s. 46.

nie tylko neoficką gorliwość i głębokie zaangażowanie Doroteosa, ale także emanuje niezłomnym poczuciem własnej wartości jako wybitnego poety chrześcijańskiego[17] działającego wśród wyznawców religii chrześcijańskiej i tworzącego dla dobra chrześcijańskiego Kościoła.

Poszczególne wiersze Doroteosa, ujęte w dostojne metrum heksametryczne, składają się na afirmację Jezusa Chrystusa i na skrupulatną pochwałę jego dokonań na ziemi i w niebie. Zasada budowy utworu jest prosta i przejrzysta. Każdy wiersz zaczyna się od kolejnej litery i zawiera osobną myśl, która niezmiernie rzadko jest kontynuowana w następującym wersie. Np. wers pierwszy ukazuje Jezusa jako jedynego Syna Boga i Jego obraz czysty, a drugi uwydatnia, że Chrystus króluje w niebie świetlistym jak najlepszy władca. Trzeci wers donosi, że Chrystus przyszedł na ziemię, ażeby ją i ludzi zamieszkałych na niej zbawić i ocalić, a kolejny mówi o cnocie Jezusa, którą poprzez miłość ukazał wszystkim ludziom dobrym. Następnie pojawiają się inne czytelne emblematy i pochwały i tak dochodzimy aż do wersu 24, w którym ludziom zmarłym i przebywającym w podziemiach Hadesa Jezus Chrystus ofiaruje zmartwychwstanie. Taka prosta, jednowersowa budowa wiersza heksametrycznego, umiejętnie podbudowana akrostychem alfabetycznym, ułatwiała, bez wątpienia, wiernym szybkie przyswojenie i zapamiętanie pochwały Jezusa Chrystusa.

Proponowana niżej translacja heksametrycznego utworu Doroteosa pt. *Pochwała Pana Jezusa* ma charakter poetycki. Tłumacz zachowuje alfabetyczny układ wiersza, czyli w polskiej adaptacji poszczególne wersy zaczynają się od kolejnych liter polskiego alfabetu (od A do Z) i tworzą akrostych alfabetyczny, przy czym w przekładzie wprowadzono dwa wersy na literę Z, ponieważ w oryginale greckim także występują dwa wersy rozpoczynające się od omegi (Ω). Polski tekst naśladuje rytmikę heksametru daktylicznego. Wartość poetycką oryginału greckiego wzmacniają zastosowane w przekładzie rymy żeńskie[18].

WYDANIA TEKSTU

E. Livrea: *Dorothei Laudes] Domini Jesu (P. Bodmer* XXXII*)*, ZPE 147 (2004) 39-43.

A. Hurst – J. Rudhardt: München 1999, *Papyri Bodmer* XXX-XXXVII: «*Codex des Visions*». *Poèmes divers*, 105-118.

[17] Istnieje uzasadnione przypuszczenie, że Doroteos, syn Kwintosa (poety?), mógł być potomkiem znanego epika greckiego Kwintosa ze Smyrny, który napisał słynne dzieło pt. *Posthomerica*. Por. Kessels – Horst, *The Vision of Dorotheus*, s. 316-317; Bremmer, *The Vision of Dorotheus*, s. 255-256; W. Appel, *Klea kai aklea andron. Zarys dziejów greckiej poezji epickiej od Choirilosa do Nonnosa*, Toruń 2002, 162-163; tenże, *Poezja epicka od Antymacha do Nonnosa*, LGS I 317-318; Agosti, *La Visione di Dorotheo*, s. 142.

[18] Autorzy składają podziękowania prof. dr. hab. Jerzemu Danielewiczowi (UAM) za interesujące i ważkie uwagi do przekładu, a także innym osobom, które poczyniły drobne komentarze do pierwotnej wersji tego artykułu.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

F r a n c u s k i e :

A. Hurst – J. Rudhardt, München 1999: *Papyri Bodmer* XXX-XXXVII. «*Codex des Visions*». *Poèmes divers*, 115-116.

W ł o s k i e :

E. Livrea: *Elogio del Signore Gesù*, ZPE 147 (2004) 42-43.

A n g i e l s k i e :

Przekład fragmentaryczny (w. 20-24): K. Kalish, Genève 2012: *Actes du 26e Congrès international de papyrologie*. *Genève*, *16-21 août 2010*, éd. P. Schubert, 392.

BIBLIOGRAFIA

Papyri Bodmer XXX-XXXVII: «*Codex des Visions*». *Poèmes divers*, edités avec une introduction générale, des traductions et des notes par A. Hurst et J. Rudhardt, München 1999, 105-118; E. Magnelli, *Sui nuovi poemetti del 'Codice delle Visioni' (PBodmer 31.43, 62; 32.15; 35.64-65)*, ZPE 132 (2000) 153-156; G. Agosti, *I poemetti del Codice Bodmer e il loro ruolo nella storia della poesia tardoantica*, w: *Le Codex des Visions*, éd. A. Hurst – J. Rudhardt, Genève 2002, 73-114; W. Appel, *Klea kai aklea andron. Zarys dziejów greckiej poezji epickiej od Choirilosa do Nonnosa*, Toruń 2002, 162-163; E. Livrea, *Dorothei Laudes] Domini Jesu (P. Bodmer* XXXII*)*, ZPE 147 (2004) 39-43; K. Tadajczyk, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama" wobec tradycji biblijnej*, w: *Sapere aude*. *Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi dr. hab. Marianowi Szarmachowi z okazji 65 rocznicy urodzin*, red. I. Mikołajczyk, Toruń 2004, 293-299; W. Appel, *Poezja epicka od Antymacha do Nonnosa*, LGS I 317-318; K. Tadajczyk, *Hymn Dorotheosa „Do Abrahama" wobec tradycji homeryckiej*, w: *Euterpe, Terpsichore, Erato. Liryka grecka i jej recepcja*, red. M. Wróbel, Classica Wratislaviensia 26, Acta Universitatis Wratislaviensis 2715, Wrocław 2005, 200-208; L. Miguélez Cavero, *Poems in Context: Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*, Berlin 2008, 61-62; K. Kalish, *The Presence of Hades in the Codex of Visions (P.Bodm. XXXI, XXXII, XXXV)*, w: *Actes du 26e Congrès international de papyrologie*. *Genève*, *16-21 août 2010*, éd. P. Schubert, Genève 2012, 391-398; G. Agosti, *La Visione di Dorotheo. Paideia classica ed esperienza visionaria nell'Egitto tardoantico*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni" 79 (2013) z. 1, 134-151; A.M. Lasek, *Hymnische Elemente in der „Visio Dorothei"*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae" 23 (2013) z. 1, 45-56; J.M. Robinson, *The Story of the Bodmer Papyri*. *From the First Monaster's Library in Upper Egypt to Geneva and Dublin*, Cambridge 2013; Doroteos, *Do Abrahama* (*Pap. Bodmer* XXX: *Ad Abraham*), z języka greckiego przełożył K.T. Witczak, wstępem i komentarzem opatrzyli K. Tadajczyk – K.T. Witczak, VoxP 34 (2014) t. 61, 519-528; K. Kalish, *The Apple among the Trees: To Abraham (PBodmer 30) and the Apple at the Sacrifice of Isaac*, VigCh 69 (2015) 1-21.

PRZEKŁAD*

Agnat[19] jedyny Jezus[20] jest Boga obrazem[21] czystym,
Bowiem jako najlepszy w niebie króluje[22] świetlistym[23].
Cała Ziemia przyjęła Chrystusa, ażeby ją zbawił,
Dobrym ludziom przez miłość własną swą cnotę objawił[24].
Emanując ją pokój[25] na ziemi kulistej rozszerzył.
Folgując ludziom zesłał najszczerszą za grzechy skruchę[26],
Gromadząc lud cały przyniósł dobrym świetlistą otuchę.

---

* Przekładu dokonano na podstawie greckiego wydania krytycznego Enrico Livrei: *Dorothei Laudes] Domini Jesu (P. Bodmer* XXXII*)*, ZPE 147 (2004) 39-43.

[19] Wyraz *agnat*, oznaczający w tym miejscu „syna", ma szerszy sens „potomek lub krewny w linii męskiej".

[20] Zwrot οἷος Ἰησοῦς (jedyny Jezus) pojawia się także w *Wizji* Doroteosa (w. 293: τ[οιάδ᾽ ἐμοὶ] προσέειπεν ἐμὸς θεὸς οἷος Ἰησοῦς – te [słowa] mi powiedział mój Bóg jedyny Jezus). W komentarzu do wersu 293 *Wizji* podkreśla się, że „[o]nly in this line the name «Jesus» is used, strikingly enough preceded immediately by «my only God»" (Kessels – Horst, *The Vision of Dorotheus*, s. 358).

[21] Już św. Paweł w 2Kor 4, 4 nazywa Jezusa „obrazem Boga": εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Podobny zwrot pojawia się też w Kol 1, 15: εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (obraz Boga niewidzialnego). W *Pochwale Jezusa Chrystusa* pojawia się alternatywny zwrot ἄγαλμα θεοῖο (obraz Boga), por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* VII 4; Origenes, *Contra Celsum* 8, 18. Także w *Wizji* Doroteosa Bóg wysyła z nieba Chrystusa, obraz siebie samego, by ludzkości przyniósł boskie światło (w. 1-2: […] ἀπ᾽ οὐρανόθ[εν θε]ὸς ἁγνὸς | Χρηστόν, ἄγαλμα ἑοῖο, δῖον φάος ὤπ[ασε κόσ]μῳ), zob. *Papyrus Bodmer XXIX: Vision de Dorothéos*, Edité avec une introduction, une traduction et des notes par A. Hurst – O. Reverdin – J. Rudhardt, Cologny – Genève 1984, 53; Kessels – Horst, *The Vision of Dorotheus*, s. 320 i 346.

[22] Jak poucza św. Jan (J 18, 33-37), królestwo Jezusa nie jest z tego świata. Św. Łukasz (19, 38) wyraźnie wskazuje, że chodzi o królestwo niebiańskie. Jezus jest nazywany królem także w innych ewangeliach (por. Mt 27, 11-12; Łk 23, 1-2). Warto odnotować, że fraza Doroteosa ἐμβασίλευσεν ἐν οὐρανῷ (w niebie króluje) wydaje się naśladować podobne zwroty w dziełach Hezjoda (*Opera et dies* 111: οὐρανῷ ἐμβασίλευεν; *Theogonia* 71: οὐρανῷ ἐμβασιλεύει).

[23] Zwrot (ἐν) οὐρανῷ ἀγλαόεντι (w niebie świetlistym) pojawia się także w utworze Doroteosa *Do sprawiedliwych* (*Ad Justos*, Pap. Bodmer XXXI, w. 159: οὐ[ραν]ῶι ἀγ<λ>αόεντι κομισσάμενος παράδεισον).

[24] Doroteos przywołuje w tym miejscu frazę homerycką ἀρετὴν ἀναφαίνων (zob. *Ilias* XX 411: δὴ τότε νηπιέῃσι ποδῶν ἀρετὴν ἀναφαίνων). Użycie terminu ἀρετή (cnota) w odniesieniu do Jezusa Chrystusa jest godne odnotowania, por. Hurst – Rudhardt, *Papyri Bodmer XXX-XXXVII*, s. 109; Lampe, s. 225.

[25] Relację pokoju (gr. εἰρήνη) do rozmaitych cnót sygnalizuje Lampe, s. 420-421.

[26] Wyzwolenie ludzi od grzechu zapowiada Jezus w Ewangelii według św. Jana (8, 34-36).

Hojnie mądrym udzielał wiedzy[27], jak postępować należy.
Istotnie zbawcą[28] jest nieśmiertelnym, gdyż ubogich bez liku
Jezus również pozyskał, prowadząc do raju grzeszników.
Kornemu ulżył pokoleniu śmiertelnych służebników Jego,
Ludzi ubiegających się nazwał, ocalając ich z nicości,
Łaskawie zapewnił skruchę ludziom niecierpiącym złości.
Mocne światło[29] ze sobą do nieba zabrał gwiaździstego.
Na ląd suchy przyszedłszy jako towarzysz dla ludzi,
Ojcu przyniósł ogromną chwałę i atencję wieczną.
Podziw od Chrystusa promieniał jasnością słoneczną.
Równał się z ludźmi zbawiciel[30], zachwyt zewsząd budził.
Sławę Jego szlachetną powinni poznawać potomni.
Światło święte pokazał wśród dobrych zbawiciel niezłomny.
Tam w górze[31] zamieszkał Syn nieśmiertelny wraz z Bogiem,
Umiłowany Chrystus, władca, a Boga obraz wiekopomny.
Wyprowadził on z Erebu[32] na światło dusze mnogie,

---

[27] W Ewangelii według św. Łukasza Jezus Chrystus przyrzeka ludziom dać prawdziwą mądrość/wiedzę (gr. σοφία f. – mądrość, wiedza), której nikt „nie będzie mógł się oprzeć ani sprzeciwić" (Łk 21, 15).

[28] Termin homerycki ἰητήρ (= gr. att. ἰατήρ) oznacza zarówno lekarza, chirurga, jak i zbawcę, por. Abramowiczówna II 485; *Słownik grecko-polski*, na podstawie słownika Z. Węclewskiego opracował O. Jurewicz, t. 1, Warszawa 2000, 458; F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Milano 2003, 932. Chrystus jako archetyp lekarza-zbawcy funkcjonuje u Ojców Kościoła, począwszy od św. Ignacego z Antiochii w liście do kościoła w Efezie (7, 2).

[29] *Editio princeps* (z 1999 r.) zawierała tekstową lukę φά[…].νόν w wersie 15 *Pochwały Pana Jezusa*, por. *Papyri Bodmer XXX-XXXVII*, s. 114a. Przekonujące uzupełnienie φά[ος α]ἰνόν (dosł. „nadzwyczajne, wielkie światło", w przekładzie polskim „mocne światło") zaproponował E. Magnelli, *Sui nuovi poemetti del 'Codice delle Visioni' (PBodmer 31.43, 62; 32.15; 35.64-65)*, ZPE 132 (2000) 154-155. Odczyt ten został zaakceptowany w ostatniej edycji (z 2004 r.), zob. Livrea, *Dorothei Laudes] Domini Jesu*, s. 40. Istotnie, ten sam (dobrze zachowany) zwrot φάος αἰνόν powtarza się w wersie 24, gdzie symbolizuje „zmartwychwstanie".

[30] Wyraz grecki σωτήρ (zbawiciel, wybawiciel) jest stałym epitetem Jezusa Chrystusa, por. Lampe, s. 1368-1369.

[31] Tam w górze, tj. w niebie. Termin homerycki ὑψόθι (na wysokości, w górze) został również wykorzystany przez Nonnosa z Panopolis w *Parafrazie Ewangelii św. Jana*, por. Lampe, s. 1468.

[32] Ereb (dosł. „ciemność") oznaczał w mitologii greckiej państwo podziemne, do którego udawały się dusze zmarłych. Nie ma pewności, czy Ereb w *Pochwale Pana Jezusa* należy pojmować dosłownie (siedziba umarłych), czy wyłącznie metaforycznie (Chrystus wyprowadził dusze

Zmarłym w Hadesie[33] zapragnął przynieść zmartwychwstanie[34].

Zawsze[35] mi, Doroteosowi, przychodź z pomocą, Panie[36]!

z języka greckiego przełożył
Krzysztof Tomasz Witczak,
wstępem i komentarzem opatrzyli
Konrad Tadajczyk – Krzysztof Tomasz Witczak[**]

„z ciemności", tj. z zabobonu fałszywej religii). Pierwsza interpretacja wydaje się bardziej uzasadniona, gdyż w następnej linii (w. 24) pojawia się wzmianka o zmarłych (dat. pl. νεκύεσσι) przebywających w Hadesie (dat.-loc. sg. ῞Αιδηι). Ewangelie przekazują wiele informacji o cudach wskrzeszania umarłych, dokonanych przez Jezusa Chrystusa.

[33] O zejściu Jezusa do Hadesu (krainy zmarłych) i jego zmartwychwstaniu szerzej rozprawia K. Kalish, (*The Presence of Hades in the Codex of Visions*, s. 391-398). Por. Hurst – Rudhardt, *Papyri Bodmer XXX-XXXVII*, s. 110.

[34] W oryginale greckim występuje zwrot φάος αἰνόν (nadzwyczajne, wielkie światło), który w tym miejscu – według opinii dotychczasowych badaczy – symbolizuje rezurekcję czyli wskrzeszenie umarłych w dniu sądu ostatecznego. Tłumacz zrezygnował z dosłownego przekładu na rzecz „zmartwychwstania".

[35] Poeta wprowadza dwa wersy na omegę Ω (w tłumaczeniu polskim odpowiadają im dwie linie rozpoczynające się od litery Z), aby utwór zakończyć osobistą prośbą skierowaną do Jezusa Chrystusa. Podobna prośba pojawia się w hymnie *Do Abrahama* (Pap. Bodmer XXX, w. 29-30: „Wejrzyj na oddanego szczerze, / Wielce cnotliwego Doroteosa, wchodzącego już na wieżę") i utworze *Do sprawiedliwych* (Pap. Bodmer XXXI, w. 160), gdzie poeta Doroteos (już umierający, jak Hurst i Rudhardt domniemywają) pragnie żyć w raju pośród sprawiedliwych, por. Hurst – Rudhardt, *Papyri Bodmer XXX-XXXVII*, s. 68-70; Agosti, *La Visione di Dorotheo*, s. 139; E. Livrea, *Dorothei Carmen ad Justos (= P. Bodmer XXXI)*, „Analecta Papyrologica" 18-20 (2006-2008) 36 i 43.

[36] Fraza δέσποτ᾽ ἄναξ ἐπαμύνεο pojawia się także w *Wizji* Doroteosa (306), zajmując tę samą pozycję w heksametrze. Wyraz δεσπότης jest częstym epitetem zarówno Boga Ojca, jak i Jezusa Chrystusa, por. Lampe, s. 339. Rzadziej u Ojców Kościoła pojawia się określenie ἄναξ (władca), zob. tamże, s. 114. Oba epitety mają prastarą genezę i występują już w epoce mykeńskiej (gr. myk. *do-po-ta*, *wa-na-ka*), zob. A. Bartoněk, *Handbuch des mykenischen Griechisch*, Heidelberg 2003, 548 i 612. Homer używa tylko słowa ἄναξ, zob. G. Authenrieth, *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten*, Leipzig 1887, 35.

[**] Prof. zw. dr hab. Krzysztof Tomasz Witczak, filolog klasyczny, językoznawca; profesor w Zakładzie Latynistyki i Językoznawstwa na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: ktw@uni.lodz.pl lub krzysztof.tomasz.witczak@gmail.com; dr Konrad Tadajczyk – adiunkt w Katedrze Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: asterios@o2.pl.

Święty Grzegorz z Nyssy

NA PSALM SZÓSTY O ÓSMYM DNIU

(*In sextum psalmum*, CPG 3156)

WSTĘP

I. OKOLICZNOŚCI POWSTANIA

Nie wiemy, kiedy i w jakich okolicznościach powstał tekst *Na psalm szósty o ósmym dniu*. Jean Daniélou twierdzi, że po roku 387, kiedy Grzegorz wycofał się ze środowiska konstantynopolitańskiego i nie prowadził już polemik teologicznych, ale starał się stworzyć podstawy duchowe i doktrynalne dla monastycznego dzieła Bazylego[1]. Wspomniane pismo mogło być, według Daniélou, poprzedzone homiliami o psalmach czwartym i piątym[2], ponieważ Grzegorz mówi:

> „Taka jest zatem kolejność dobrej wędrówki w górę: czwarty psalm odróżnił niematerialne dobro od cielesnego i materialnego; piąty stanowi modlitwę o dziedzictwo tego dobra; szósty objawił czas objęcia dziedzictwa dzięki wzmiance o ósmym dniu"[3].

Możliwe jednak, że dziełko to jest rozwinięciem pisma *O tytułach psalmów* i w tym konkretnym miejscu Grzegorz odwołuje się do rozważań zawartych w tym traktacie. Daniélou twierdzi, że oba dzieła z pewnością pochodzą z tego samego okresu[4], co jednak trudno pogodzić z faktem, że jedno z nich, czyli *Na psalm szósty*, sam Daniélou datuje na czas po roku 387, a drugie, czyli *O tytułach psalmów*, na co najmniej 10 lat wcześniej[5].

Również próby przypisania *Na psalm szósty* do konkretnego okresu roku liturgicznego na podstawie omawianych w nim motywów, są – moim zdaniem – mocno naciągane. Zarówno temat pokuty, który Daniélou uznaje za charakterystyczny dla Wielkiego Postu, jak i temat nowego stworzenia, rzekomo podejmowany w czasie oktawy Wielkanocy, są zarówno u Grzegorza, jak i u innych Ojców Kościoła, zagadnieniami zupełnie normalnymi, omawianymi w każdym czasie. Równie dobrze można

---

[1] Por. J. Daniélou, *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, RevSR 29 (1955) 368.

[2] Por. tamże, s. 369.

[3] Gregorius Nyssenus, *In sextum psalmum*, GNO 5, 192, 25 - 193, 2.

[4] Por. Daniélou, *La chronologie des sermons*, s. 369.

[5] Por. tenże, *La chronologie des oevres de Grégoire de Nysse*, StPatr 7 (1966) 161.

sobie wyobrazić, że psalm szósty pojawił się w czytaniach liturgicznych i Grzegorz postanowił tylko jemu poświęcić swoją homilię; przy założeniu, oczywiście, że jest to rzeczywiście homilia, a nie tekst jedynie napisany, czego też w żaden sposób wykluczyć nie można. W tytule nie ma bowiem żadnej wskazówki dotyczącej sposobu przedstawienia tekstu szerszej publiczności. Jedynie vocativus „bracia" (ἀδελφοί)[6], charakterystyczny dla homilii, stanowi swego rodzaju potwierdzenie, że mógł to być tekst rzeczywiście wygłoszony.

II. TEMATY PRZEWODNIE

1. Filozofia czasu i wieczności. Głównym tematem dziełka *Na psalm szósty o ósmym dniu*, zresztą zgodnie z samym tytułem, jest symbolika ósmego dnia, co więcej, jest to najważniejszy, choć bardzo krótki, patrystyczny traktat teologiczny na ten temat[7]. Grzegorz stawia w opozycji siedmiodniowy tydzień, który oznacza ograniczone czasem stworzenie, oraz dzień ósmy, symbolizujący pozaczasową wieczność. Daniélou widzi w piśmie *Na psalm szósty* pierwszą próbę wypracowania chrześcijańskiej filozofii czasu[8]. Rzeczywiście, dzieło Grzegorza dotyczy przede wszystkim zagadnień metafizycznych i ontycznych. Znajdują się w nim rozważania na temat czasu, który rozciąga się wraz z kształtowaniem świata (τὸν συμπαρεκτεινόμενον τῇ κατασκευῇ τοῦ κόσμου χρόνον)[9], to znaczy zaczął się wraz ze stworzeniem tego świata i ustanie wraz z jego końcem, jak mówi Grzegorz: „żaden inny czas nie powstał przed tym, który pojawił się wraz z powstaniem świata, ale natura czasu została ograniczona tygodniem"[10], oraz wieczności, w której istnieje „to, co już nie podlega ruchowi, czego nie imają się już żadna zmiana ani żadne przekształcenie, ponieważ to stworzenie zawsze trwa takie samo przez wszystkie następne wieki"[11]. Daniélou widzi zależność takiego opisu wieczności od platonizmu, natomiast definicji czasu jako διάστημα, czyli okres kosmicznego ruchu od stoicyzmu, z zastrzeżeniem, że podobna definicja znajduje się także u Filona w *De opificio mundi* 26[12].

W tekście *Na psalm szósty* pojawiają się tematy, poruszane przez Grzegorza w różnych innych dziełach przy okazji wzmianek o tytule psalmu szóstego. Podobne rozważania na temat czasu znajdujemy w traktacie *O tytułach psalmów*:

> „Podobny sens ma tytuł *na dzień ósmy*. Wszelka troska o cnotę ma na celu przyszłe życie, którego początek nazywa się dniem ósmym, następującym po ziemskim czasie, obracającym się w siedmiodniowych okresach. Tytuł *na ósmy dzień* radzi nam zatem nie skupiać się na obecnym czasie, lecz wypatrywać dnia ósmego. Kiedy bowiem zatrzyma się ów płynący i przemijający czas, w którym jedna

[6] Gregorius Nyssenus, *In sextum psalmum*, GNO 5, 187, 11.
[7] Por. J. Daniélou, *La typologie de la semaine au IVe siècle*, RSR 35 (1948) 395.
[8] Por. tamże, s. 396.
[9] Gregorius Nyssenus, *In sextum psalmum*, GNO 5, 188, 21-22.
[10] Tamże, GNO 5, 188, 26-28.
[11] Tamże, GNO 5, 189, 7-9.
[12] Por. Daniélou, *La typologie*, s. 396.

> rzecz powstaje, a inna umiera, ustanie potrzeba powstawania i nie będzie już umierania. Gdy spodziewane zmartwychwstanie przemieni naturę w jakiś inny rodzaj życia, wtedy zatrzyma się przemijająca natura czasu, nie będzie już istniało powstawanie i umieranie, i nastąpi ów ósmy dzień, a jest nim przyszły wiek, który cały jest dniem, jak mówi któryś z proroków, nazywając wielkim dniem życie, którego spodziewamy się w nadziei. Ów dzień rozświetlany jest nie przez materialne słońce, lecz przez prawdziwe światło, słońce sprawiedliwości, które prorok nazywa wschodem, bo słońce to nigdy nie zachodzi"[13].

Daniélou widzi w tym fragmencie dużą zależność od Bazylego[14] i jego teologii niedzieli nie tylko jako pamiątki zmartwychwstania, ale także symbolu przyszłego życia wiecznego oraz Grzegorza z Nazjanzu[15] i jego teologii drugiego stworzenia[16]. Niewątpliwie stanowiły one punkt wyjścia dla własnych rozważań Grzegorza. Skupia się on jednak, tak jak w dziele *Na psalm szósty*, na problemach metafizycznych, co zresztą osobiście uważam za cechę charakterystyczną całej twórczości Grzegorza z Nyssy.

2. Trojaki los po śmierci. Warto wspomnieć przy okazji, chociaż Grzegorz nie pisze o tym w interesującym nas dziełku, że przed nastaniem wieczności wszyscy zmarli znajdują się, według niego, w jednym z trzech stanów:

> „Mnie się bowiem wydaje, że ujmując rzecz ogólnie i bez dodatkowych podziałów, w przyszłym życiu czeka ludzi trojaki los. Pierwszy stan dotyczy chwalebnych i sprawiedliwych, drugi takich, którzy nie zasłużyli ani na pochwałę, ani na karę, a trzeci tych, którzy odbierają karę za występki"[17].

Stan zbawienia i potępienia są oczywiste, natomiast tajemniczy stan pośredni spotka, według Grzegorza, dwie grupy ludzi: takich, którzy ochrzcili się przed samą śmiercią i nie mają żadnych zasług[18] oraz dzieci zmarłe wkrótce po porodzie, które nie uczyniły jeszcze ani nic złego, ani dobrego[19]. Ów pośredni stan jest tylko przejściowy i dzięki naturalnemu rozwojowi po śmierci prowadzi do zbawienia. W odniesieniu do zmarłych wkrótce po chrzcie Grzegorz jedynie sugeruje takie rozwiązanie, wytykając im, że są w błędzie, jeśli myślą, że królestwo otworzy się dla nich natychmiast po śmierci (εὐθύς)[20]. Natomiast o przedwcześnie zmarłych dzieciach pisze wprost, że rozwijają się po śmierci:

---

[13] Gregorius Nyssenus, *In inscriptiones Psalmorum*, GNO 5, 83, 21 - 84, 12, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *O tytułach psalmów*, ŹMT 72, Kraków 2014, 63.

[14] Por. Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* 27, PG 32, 188A - 192B; tenże, *Homiliae in Hexaemeron*, PG 29, 52B.

[15] Por. Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 44 (*In novam domenicam*), PG 36, 613C - 614A.

[16] Por. Daniélou, *La typologie*, s. 393-394.

[17] Gregorius Nyssenus, *Adversus eos qui baptismum differunt*, GNO 10/2, 367, 6-13, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Do tych, którzy odwlekają chrzest*, VoxP 33 (2013) t. 60, 553.

[18] Por. tamże, GNO 10/2, 367, 13-16.

[19] Por. tenże, *De infantibus praemature abreptis*, GNO 3/2, 96, 16-21; tenże, *De anima et resurrectione*, GNO 3/3, 115, 14-15.

[20] Tenże, *Adversus eos qui baptismum differunt*, GNO 10/2, 366, 28 - 367, 4.

„A dusza, która nie zakosztowała cnoty, pozostaje wprawdzie wolna od nieszczęść będących skutkiem zła, ponieważ nie została jeszcze dotknięta jego chorobą, jednak na początku uczestniczy w owym życiu, które wcześniej określiliśmy jako poznanie i uczestnictwo w Bogu, jedynie o tyle, na ile jest w stanie jako dziecko aż do chwili, kiedy wyrósłszy dzięki kontemplacji bytu, niczym dzięki właściwemu odżywianiu, będzie w stanie przyjąć więcej, uczestnicząc obficie w Tym, który jest prawdziwym bytem”[21].

Idea rozwoju po śmierci stanowi logiczną konsekwencję koncepcji epektazy – wiecznego rozwoju. Grzegorz mówi wprost, że ten rozwój będzie trwał także w wieczności (ἐν πάσῃ τῇ τῶν αἰώνων ἀϊδιότητι)[22]. Nie ulega zatem wątpliwości, że zarówno zbawieni, jak i ludzie znajdujący się po śmierci w stanie pośrednim rozwijają się w dobru, bo tylko w ten sposób zmienne stworzenie może uczestniczyć w boskiej niezmienności. Daniélou nazwał ten rozwój progresywnym uczestnictwem (*progressive participation*)[23].

3. Sąd Ostateczny. Granicą czy początkiem dnia ósmego jest dla Grzegorza Sąd Ostateczny. Właściwie pierwsze skojarzenie, które mu się nasuwa przy wzmiance o ósmym dniu, to lęk przez badaniem grzechów i ich osądzaniem. Nawet ktoś, kto prowadził jak najlepsze życie, nie może być pewien wyroku, jaki zapadnie:

„Słusznie więc prorok wraz ze wzmianką o ósmym dniu wprowadza wypowiedź na temat skruchy. Któż bowiem, przypomniawszy sobie o straszliwym sądzie Chrystusa, natychmiast nie ma wyrzutów sumienia i nie odczuwa lęku i trwogi? Choćby nawet był świadomy, że prowadził jak najlepsze życie, jednak spodziewając się skrupulatności sądu, na którym przedkłada się do badania nawet najdrobniejsze przeoczenia, jest przerażony spodziewając się najgorszego i nie wiedząc, jaki wyrok będzie na niego wydany”[24].

Podobne skojarzenie z surowym sądem i błaganiem o miłosierdzie znajdujemy w *Homiliach do Pieśni nad Pieśniami*, gdzie Grzegorz także komentuje tytuł psalmu szóstego:

„Osiemdziesiąt symbolicznie kryje w sobie tajemnicę ósemki, ku której spoglądają ci, którzy są przyzwyczajeni, by ze strachu unikać styczności ze złem. Pouczył nas o tym psalm, poprzedzony tytułem: *na dzień ósmy*, który jest głosem ludzi chłostanych i błagających o miłosierdzie ze strachu przed tym, co ich spotka. Ten bowiem, kto spogląda ku ósmemu dniowi, mówi do surowego sędziego: «Panie, nie doświadczaj mnie swoim gniewem ani nie pouczaj mnie swą zapalczywością.

[21] Tenże, *De infantibus praemature abreptis*, GNO 3/2, 84, 22 - 85, 6, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, w: *Bóg a zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, BOK 23, Kraków 2004, 77-78.

[22] Por. tenże, *In canticum canticorum* 8, GNO 6, 245, 22 - 246, 8; 246, 16 - 247, 1; 370, 3 - 11; tenże, *In inscriptines psalmorum* II 13, GNO 5, 136, 25 - 137, 1.

[23] Por. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 310.

[24] Gregorius Nyssenus, *In sextum psalmum*, GNO 5, 190, 6-15.

> Ulituj się nad mną, Panie, bo jestem słaby: ulecz mnie, Panie, bo moje kości zostały zachwiane» (Ps 6, 2-3). Dalsze słowa także stanowią błaganie, kierowane do nieprzekupnego sędziego: jest w nich płacz, że nie ma pamięci o Bogu po naszej śmierci (jak bowiem mogliby się cieszyć wspomnieniem Boga ludzie skazani na padół płaczu i zgrzytanie zębów, skoro prorok mówi gdzieś, że wspomnienie Boga przynosi radość?)"[25].

To ciekawe, że Grzegorz, który tak wiele mówi o lęku przed sądem, jest posądzany przez współczesnych uczonych o głoszenie powszechnego zbawienia, tak jakby to wspominanie o strachu przed wyrokiem było tylko jakimś zabiegiem retorycznym. Nic bardziej mylnego. Dla Grzegorza lęk przed sądem wynika z realnej możliwości zostania potępionym. Ta z kolei jest konsekwencją działania wolnej woli. Wolny wybór jest dla Grzegorza najważniejszym elementem Bożego obrazu w człowieku[26]. Człowiek jest zdolny do posłuszeństwa, nie jest jednak do niego w żaden sposób przymuszony ani przez przymus zewnętrzny, ani przez naturalną konieczność (ἀνάγκῃ φύσεως)[27]. Człowiek bowiem dzięki wolności może żyć cnotliwie i otrzymywać za takie życie nagrodę. Gdyby cnota była skutkiem konieczności, nie mogłaby być zasługą:

> „Ten mianowicie, który stworzył człowieka do uczestnictwa w swych dobrach i zaszczepił w jego naturze zarodki wszystkich doskonałości, nie chciał nas pozbawić najpiękniejszego i najcenniejszego dobra – wolnej woli. Gdyby konieczność rządziła ludzkim życiem, fałszywy byłby obraz i daleki od pierwowzoru. Jak mogłaby podległa koniecznościom i ujarzmiona przez nie natura być wiecznym obrazem tej, która po królewsku panuje i rządzi? Dlatego człowiek, we wszystkim do Boga podobny, musiał sam decydować o sobie i być wolnym. W następstwie tego osiągnięcie dóbr związane zostało z nagrodą za cnotę"[28].

Wydaje się jednak, że przekonanie Grzegorza o roli wolnego wyboru i zasług stoi w sprzeczności z ideą naturalnego rozwoju w dobru. Z jednej strony Grzegorz głosi konieczność dobrych uczynków do zbawienia[29]. Z drugiej strony, jakie zasługi mogły mieć małe dzieci albo ludzie zmarli zaraz po chrzcie? Czy można nazwać naturalny rozwój zasługą? Grzegorz odpowiada, że tak, ale nie w sensie ścisłym:

---

[25] Tenże, *In Canticum canticorum* 15, GNO 6, 464, 2-18, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, ŹMT 43, Kraków 2007, 237 (ze zmianami).

[26] Por. tenże, *De mortuis*, GNO 9, 54, 1-5; tenże, *De virginitate* 12, GNO 8/1, 298, 10-16; tenże, *Refutatio confessionis Eunomii* 139, GNO 2, 372, 12-18.

[27] Por. tenże, *Refutatio confessionis Eunomii* 139, GNO 2, 372, 15-16.

[28] Tenże, *Oratio catechetica magna* 5, GNO 3/4, 19, 15 - 20, 5, tłum. W. Kania, w: Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1974, 137.

[29] Twierdzenie to jest jedną z podstaw nauczania Grzegorza, zapewne można je znaleźć w każdym lub prawie każdym jego dziele, tutaj podaję tylko kilka przykładowych odwołań: tenże, *Adversus eos qui baptismum differunt*, GNO 10/2, 370, 1-7; *Contra Eunomium* 3, 9, 58, GNO 2, 286, 1-9; *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, GNO 9, 278, 7-8; *De instituto christiano*, GNO 8/1, 44 - 45, 47. Daniélou (*La typologie*, s. 394) widzi tutaj wpływ Grzegorza z Nazjanzu, który podkreślał opozycję czasu zasług i czasu nagrody, co jest stanowiskiem antyorygenistycznym.

„Skoro owo życie dostępne jest rodzajowi ludzkiemu w nadziei, nie można powiedzieć, że uczestnictwo w życiu jest w sensie ścisłym zapłatą (ἀντίδοσις) dla dobrych, a jego przeciwieństwo karą. Można to zagadnienie ponownie odnieść do przykładu dotyczącego oczu. Nie mówimy mianowicie, że dla tego, kto ma dobry wzrok oczy są nagrodą, ani że obserwowanie rzeczywistości jest dlań zaszczytnym darem, podobnie jak nie twierdzimy, że dla chorego niemożność widzenia jest swego rodzaju potępieniem czy karą. Jak następstwem wrodzonej zdolności widzenia jest to, że ktoś widzi, a nie widzi ten, kto z powodu choroby utracił tę naturalną zdolność, w ten sam sposób życie szczęśliwe jest czymś odpowiednim dla posiadających zdrowe władze duszy, ci zaś, u których choroba związana z niewiedzą, niczym bielmo, stanowi przeszkodę do uczestnictwa w prawdziwym świetle, konsekwentnie nie uczestniczą w Tym, który – jak stwierdzamy – jest życiem dla wszystkich jednoczących się z Nim”[30].

Naturalny rozwój nie stoi zatem w sprzeczności z wolną wolą człowieka. Wręcz przeciwnie, są one w jakiś sposób komplementarne. Bo przecież także wolna wola jest darem Boga i elementem Bożego obrazu w człowieku. Nie da się w Grzegorzowej koncepcji zasług oddzielić działania człowieka i Boga. Zawsze jest to wspólne działanie. Swoją naukę o współpracy Boga i człowieka w dziele zbawienia Grzegorz ujmuje następująco:

„Dzieła prawości i łaska Ducha zespalają się w jedno: napełniają one błogosławionym życiem duszę, w której się jednoczą. Jeśli zaś są rozłączone, nie przynoszą jej żadnego pożytku. Łaska Boża z natury nie może nawiedzić dusz odrzucających zbawienie, a sama cnota nie wystarczy, aby dusze, które nie mają udziału w łasce, doprowadzić do życia”[31].

Tak komentuje ten fragment Włodzimierz Łosski:

„Tradycja wschodnia nigdy nie rozdziela tych dwóch momentów: łaska i wolność jawią się jej jednocześnie i nie sposób zrozumieć ich oddzielnie. Św. Grzegorz z Nyssy określa bardzo wyraźnie ich wzajemną więź, która czyni z łaski i wolnej woli dwa bieguny jednej i tej samej rzeczywistości. […] Nie chodzi o zasługi, lecz o współdziałanie, o synergeię dwóch woli, Boskiej i ludzkiej. […] Łaska jest obecnością w nas Boga, wymagającą stałych wysiłków z naszej strony”[32].

4. Wieczne potępienie. W piśmie *Na psalm szósty* mamy fragment, który wyraźnie mówi o niemożliwości skruchy po śmierci:

„Uprzedź nawróceniem mojej duszy nieunikniony kres naszego życia, ponieważ po niespodziewanym nadejściu śmierci wszelki zamiar uleczenia jest bezowocny.

---

[30] Gregorius Nyssenus, *De infantibus praemature abreptis*, GNO 3/2, 81, 7-22, BOK 23, 74-75.

[31] Tenże, *De instituto christiano*, GNO 8/1, 47, 4-11, tłum. J. Naumowicz: Grzegorz z Nyssy, *Co znaczy być chrześcijaninem*, w: *O naśladowaniu Boga: Pisma ascetyczne (Co znaczy być chrześcijaninem, O doskonałości, O celu życia i prawdziwej ascezie*), BOK 15, Kraków 2001, 104.

[32] W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, 176.

Nie będzie bowiem już dłużej w śmierci ten, kto pamiętając o Bogu może uleczyć chorobę, która powstała w nim ze zła, bo wyznanie [grzechów] może coś zdziałać na ziemi, natomiast w Hadesie – nie działa”[33].

Także w innym fragmencie traktatu *O tytułach psalmów* dotyczącym znaczenia ósmego dnia, Grzegorz jasno wyraża przekonanie o istnieniu wiecznego potępienia[34]:

„Ten bowiem, kto dał nam poznać dziedzictwo, sam wspomina o ósmym dniu, który jest kresem obecnego czasu i początkiem przyszłego wieku. Cechą dnia ósmego jest to, że nie daje możliwości spełniania dobrych lub złych czynów, lecz każdy zbiera plon stosowny do zasiewu, jaki zrobił przez swoje uczynki. Dlatego nakazuje, by ten, kto wyćwiczył się przez takie zwycięstwa, dokonał nawrócenia (bo w piekle to niemożliwe)”[35].

Wydaje się zatem, że efektywny czyli oczyszczający rozwój w dobru po śmierci dotyczy tylko ludzi zbawionych i istniejących po śmierci w stanie pośrednim między zbawieniem a potępieniem. Potępieni także się rozwijają i oczyszczają, jednak to oczyszczenie jest nieskuteczne. Grzegorz podaje przykład Judasza jako tego, którego oczyszczająca kara trwa w nieskończoność (εἰς ἄπειρον) z powodu głębokości tkwiącego w nim zła[36]. Także w *De mortuis* przyznaje, że grzesznik po śmierci zapragnie dobra, ale pragnienie to nie będzie w stanie doprowadzić go do Boga:

„Gdyby ktoś, używszy skóry nierozumnych zwierząt jako pomocnika do namiętności, przechylił się ku nierozumnemu ciężarowi namiętności, na próżno później po wyjściu z ciała, poznawszy różnicę między dobrem i złem, zapragnie dobra, ponieważ nie może uczestniczyć w boskości, skoro oczyszczający ogień nie oczyścił brudu, który przylgnął do [jego] duszy”[37].

5. Apokatastaza. Ostatni tekst Grzegorza na temat dnia ósmego znajduje się w homilii ósmej na temat błogosławieństw. Brzmi on następująco:

„Sądzę, że na początku dobrze będzie zastanowić się, jak prorok rozumie tajemnicę dnia ósmego, wspomnianego w tytułach dwóch psalmów, a następnie co oznacza nakaz oczyszczenia i obrzezania, które, zgodnie z prawem mają się dokonywać ósmego dnia. Może ta liczba ma coś wspólnego z ósmym błogosławieństwem, które jako wierzchołek wszystkich błogosławieństw, stanowi sam szczyt dobrej wspinaczki. Prorok wskazuje w psalmach, za pomocą tajemnicy liczby osiem, dzień zmartwychwstania, oczyszczenie oznacza powrót splamionego grzechem człowieka do naturalnej czystości, obrzezanie zaś odrzucenie skórzanego

[33] Gregorius Nyssenus, *In sextum psalmum*, GNO 5, 191, 20-26.

[34] Nie są to jedyne świadectwa na przekonanie Grzegorza o wiecznej karze. Inne w: tenże, *De beneficientia* (*De pauperibus amandis* I), GNO 9, 100, 3-5 (διαωνίζουσα); *Adversus eos qui baptismum differunt*, GNO 10/2, 363, 16-20; *De infantibus praemature abreptis*, GNO 3/2, 87, 7-13.

[35] Tenże, *In inscriptiones Psalmorum*, GNO 5, 121, 3-12, ŹMT 72, 87.

[36] Tenże, *De infntibus praemature abreptis*, GNO 3/2, 87, 10-13.

[37] Tenże, *De mortuis*, GNO 9, 56, 1-7, tłum. własne.

odzienia, które wdzialiśmy ogołoceni z życia wskutek nieposłuszeństwa; owo ósme błogosławieństwo oznacza przywrócenie do nieba tych, którzy poddani zostali w niewolę, ale teraz są na nowo powołani z niewoli do królestwa”[38].

Powyższy opis dnia ósmego jest zbieżny z definicją apokatastazy Grzegorza. Uważa on bowiem, że apokatastaza to powrót do stanu pierwotnego: „ostatecznym celem drogi jest powrót do początku (ἡ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις), czyli upodobnienie się do tego, co boskie”[39]. Rodzi się pytanie, jak pogodzić wyżej cytowane wypowiedzi na temat wiecznego potępienia z nauką o apokatastazie. Większość uczonych uważa, że Grzegorz rozumie apokatastazę jako zbawienie wszystkich ludzi, tymczasem już Daniélou podkreślał, że apokatastaza dotyczy ludzkiej natury rozumianej jako niepodzielna monada[40]. Taki był bowiem stan początkowy. Grzegorz mówi o dwóch etapach stworzenia: w pierwszym powstała ludzka natura jako taka, a dopiero w drugim indywidualny człowiek[41]. A zatem powrót do początku oznacza powrót do stanu pierwszego stworzenia, które dotyczyło ludzkiej natury jako jedności. Także w dziele *Na psalm szósty* Grzegorz wyraźnie mówi, że ostateczne oczyszczenie z grzechu będzie dotyczyło ludzkiej natury:

„Nadejdzie to, co dłużej nie podlega ruchowi, czego nie imają się już żadna zmiana ani żadne przekształcenie, ponieważ to stworzenie zawsze trwa takie samo przez wszystkie następne wieki; w tym stworzeniu dokonuje się prawdziwe obrzezanie ludzkiej natury (ἡ ἀληθινὴ περιτομὴ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως) dzięki usunięciu cielesnego życia i dzięki prawdziwemu oczyszczeniu z prawdziwego brudu. Brudem człowieka jest grzech, który rodzi się razem z ludzką naturą (ἡ ἁμαρτία ἡ συναποτικτομένη τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει) (ponieważ «w grzechach poczęła mnie moja matka» [Ps 51(50), 7]), a więc Ten, który dokonał oczyszczenia naszych grzechów, kiedyś całkowicie oczyści ludzką naturę, usuwając z natury bytów (ἐκ τῆς τῶν ὄντων φύσεως) wszystko, co krwawe, brudne i nieobrzezane. Tak właśnie rozumiemy prawo dotyczące dnia ósmego, które dokonuje oczyszczenia i obrzezania, że po zakończeniu tygodniowego czasu po siódmym nastąpi dzień ósmy, nazwany ósmym, ponieważ następuje po siódmym, a nie ma już po sobie kolejnego”[42].

Dopiero kiedy przywołamy Grzegorzową naukę o łasce i jego koncepcję zjednoczenia z Bogiem jako naturalnego stanu człowieka[43], zrozumiemy, jak to jest możliwe, że Grzegorz mówi JEDNOCZEŚNIE o apokatastazie rozumianej jako zbawienie

[38] Tenże, *Orationes VIII de beatudinibus* 8, GNO 7/2, 161, 11 - 162, 3, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do błogosławieństw*, ŹMT 34, Kraków 2005, 92-93 (ze zmianami).

[39] Tenże, *De mortuis*, GNO 9, 51, 16-18, tłum. własne.

[40] Por. J. Daniélou, *L'Apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, RSR 30 (1940) 345.

[41] Omówiłam to zagadnienie szerzej w artykule *Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego (Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy)*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 203-220.

[42] Gregorius Nyssenus, *In sextum Psalmum*, GNO 5, 189, 12-22.

[43] Por. M. Przyszychowska, *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków 2010, 133-137.

czyli powrót do początku całej ludzkiej natury i o realnej możliwości potępienia niektórych ludzi. Uważa on bowiem, że ludzie, którzy grzeszą, przestają być ludźmi w sensie ścisłym, czyli wyrzekają się ludzkiej natury, przestają w niej uczestniczyć. Grzegorz nie porównuje ich do psów czy dzikich zwierząt, on uważa, że przez grzech ludzie naprawdę się nimi stają:

> „Ludzie będą po wspomnianych wydarzeniach w takim samym stanie jak teraz, albo w dobru, albo w złu. Ten bowiem, kto z powodu własnej bezbożności krąży wokół i nie żyje w mieście, i nie strzeże ludzkich cech we własnym życiu, lecz z własnego wyboru staje się bestią i psem, ten także i wtedy wyrzucony z górnego miasta, będzie trzymany w głodzie dobra"[44].

U Grzegorza, podobnie jak na całym chrześcijańskim Wschodzie, to, co my na Zachodzie określamy jako moralność i ontologię, stanowią nierozerwalną jedność. Już grzech pierworodny, który jako przewidziany przez Boga był powodem drugiego stworzenia, spowodował zmiany ontyczne w całej ludzkiej naturze, a mianowicie sprowadził ją na niższy poziom bytu, poziom istot nierozumnych. Grzegorz mówi wprost:

> „Stał się rzeczywiście bydlęcy ten, który z powodu swojego upodobania do materii otrzymał sposób rozmnażania się za pomocą nasienia"[45].

Ludzka natura jako jedność została już w jakiś sposób uzdrowiona przez wcielenie Syna Bożego, ale każdy indywidualny człowiek musi dzięki cnotom stać się w pełni uczestnikiem tej natury. Jeśli tego nie uczyni albo, co gorsza, będzie grzeszył, odłączy się od ludzkiej natury. I w takim stanie przyjdzie mu istnieć wiecznie w dniu ósmym.

6. Oczyszczenie ponad czasem. Grzegorz, mówiąc o ósmym dniu, który stanowi koniec czasu i początek wieczności, twierdzi, że po Sądzie Ostatecznym żadna zmiana nie będzie możliwa.

> „Nadejdzie to, co dłużej nie podlega ruchowi, czego nie imają się już żadna zmiana ani żadne przekształcenie (μεταβολὴ καὶ ἀλλοιωσις)"[46].

A mimo to Grzegorz twierdzi, że grzesznicy będą oczyszczeni PO Sądzie Ostatecznym (przedstawionym pod obrazem żniw) i nazywa błogosławionymi tych, którzy staną się doskonali *natychmiast* dzięki zmartwychwstaniu[47]. Z drugiej strony, Grzegorz wyraźnie mówi, że zmartwychwstanie jest apokatastazą *sensu stricto* czyli powrotem do pierwotnego stanu ludzkiej natury[48]. Wydaje się zatem, że Grzegorz

---

[44] Gregorius Nyssenus, *In inscriptiones Psalmorum* 2, 16, GNO 5, 175, 13-19, ŹMT 72, 123.

[45] Tenże, *De opificio hominis* 17, PG 44, 189D - 192A, tłum. M. Przyszychowska: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, ŹMT 39, Kraków 2006, 99.

[46] Tenże, *In sextum Psalmum*, GNO 5, 189, 6-9.

[47] Por. tenże, *De anima et resurrectione*, GNO 3/3 122, 6-16.

[48] Por. tenże, *In Ecclesiasten*, GNO 5, 296, 16-18: „οὐδὲ γὰρ ἄλλο τι ἐστιν ἡ ἀνάστασις, εἰ μὴ πάντως ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις"; tenże, *De anima et resurrectione*, GNO 3/3, 112, 18-9: „ἀνάστασις ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις"; tamże, GNO 3/3, 119, 21-2: „μηδὲν ἕτερον εἶναι ἀνάστασις, ἢ τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν

przeczy sam sobie twierdząc, że po zmartwychwstaniu i sądzie żadna zmiana nie jest możliwa, a jednocześnie oczyszczenie ludzkiej natury dokona się po tych wydarzeniach czyli po apokatastazie. Sprzeczność ta jest jednak tylko pozorna. Grzegorz łączy te idee ze sobą do tego stopnia, że w jednym i tym samym dziele po zdaniu, że w ósmym dniu nie będzie żadnej zmiany, dodaje, że *w tym niezmiennym stworzeniu* dokona się prawdziwe oczyszczenie ludzkiej natury:

> „Żaden inny czas nie powstał przed tym, który pojawił się wraz z powstaniem świata, ale natura czasu została ograniczona tygodniem. Dlatego właśnie kiedy mierzymy czas dniami, zaczynając od pierwszego i kończąc liczenie na siódmym, wracamy znowu do pierwszego, zawsze odmierzając całą długość czasu (ὅλον τὸ τοῦ χρόνου διάστημα) cyklem tygodni[49], dopóki po przeminięciu rzeczywistości, które są w ruchu, i po zatrzymaniu się kiedyś ciągłego ruchu wszechświata[50], jak mówi Apostoł (por. 1Kor 7, 31), nie nadejdzie to, co dłużej nie podlega ruchowi, czego nie imają się już żadna zmiana ani żadne przekształcenie, ponieważ to stworzenie zawsze trwa takie samo przez wszystkie następne wieki (ὡσαύτως ἀει πρὸς τοὺς ἐφεξῆς αἰῶνας διαμενούσης ἐκείνης τῆς κτίσεως); w tym stworzeniu dokonuje się prawdziwe obrzezanie ludzkiej natury dzięki usunięciu cielesnego życia i dzięki prawdziwemu oczyszczeniu z prawdziwego brudu”[51].

Szczególnie znaczące jest ostatnie zdanie zacytowanego wyżej fragmentu. Grzegorz użył tu czasu teraźniejszego – dokonuje się (γίνεται) – i jestem przekonana, że nie stało się to przypadkowo. Mówi tu bowiem o rzeczywistości pozaczasowej. Ten wieczny stan stworzenia jest podobny do boskiej niezależności od czasu, chociaż różnica między Stwórcą i stworzeniem pozostaje niezmienna i niezatarta, co świetnie pokazał w swojej analizie Hans Boersma[52]. Nie jest prawdą, że według Grzegorza stworzenie jest nieodłącznie związane z czasem (διάστημα). Ten fałszywy pogląd, powtarzany przez wielu naukowców, wziął się ze złej interpretacji fragmentu *Homilii do Eklezjastesa*, jaką zaproponował Brooks Otis[53]. Uważał on, że zdanie „τὸ δὲ

ἀποκατάστασιν”; tenże, *De opificio hominis* 17, PG 44, 188: „ἡ δὲ τῆς ἀναστάσεως χάρις οὐδὲν ἕτερον ἡμῖν ἐπαγγέλλεται, ἢ τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τῶν πεπτωκότων ἀποκατάστασιν”.

[49] J. Daniélou (*La typologie*, s. 387) wskazuje, że idea tygodnia, który rządzi czasem, jest pitagorejska i została wcześniej przejęta przez Filona, natomiast koncepcja tygodnia jako zamkniętego, powtarzającego się cyklu, symbolizującego wieczność, jest typowo helleńska.

[50] Grzegorz uważa ruch (κίνησις) za cechę charakterystyczną stworzenia, por. T. Dolidze, *Der* κίνησις *– Begriff der griechischen Philosophie bei Gregor von Nyssa*, w: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*, ed. H.R. Drobner – A. Viciano, Supplements to Vigiliae Christianae, 52, Leiden 2000, 421-445; S. Douglass, *Theology of the Gap: Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*, Theology and Religion 235, New York – Oxford 2005, 45-56.

[51] Gregorius Nyssenus, *In sextum Psalmum*, GNO 5, 188, 26 - 189, 12.

[52] Por. H. Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach*, Oxford 2013, 44.

[53] Por. B. Otis, *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Concept of Time*, StPatr 14 (1976) 344, nota 2; ten błąd był powtórzony między innymi przez Aldena Mosshammera (*Historical time and*

διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν”[54] oznacza utożsamienie stworzenia z czasem, ale jego sens jest kompletnie inny. Podmiot w grece zawsze ma rodzajnik, więc to τὸ διάστημα jest tu podmiotem, nie κτίσις[55]. Zdanie to oznacza zatem tylko tyle, że czas jest czymś stworzonym, a nie mówi nic o utożsamieniu stworzenia z czasem.

Żeby pojąć, że brak zmiany nie stoi w sprzeczności z ideą prawdziwego oczyszczenia, które stanowi zmianę, musimy uświadomić sobie, że Grzegorz wyróżnia dwa rodzaje zmiany:

> „Różnica między obrazem a pierwowzorem polega na tym, że pierwowzór jest z natury niezmienny, obraz zaś właśnie zmianie zawdzięcza swe istnienie. Zmiana zaś jest ustawicznym ruchem z jednego stanu rzeczy w drugi. Ten ruch biegnie w dwóch kierunkach: albo ku dobru, przez co mamy ustawiczny postęp, gdyż i kres przebywanej drogi przerasta ludzkie pojęcie, albo ku złemu, polegającemu na tym, że nie istnieje ono jako byt”[56].

Drugi rodzaj zmiany jest czasowy i kończy się wraz z końcem czasu. Po zmartwychwstaniu pragnienie dobra będzie trwało i rosło: w potępionych wywoła jedynie ból, podczas gdy zbawieni będą się nieustannie rozwijać w dobru, przyjmując go coraz więcej i więcej[57]. To progresywne uczestnictwo w Bogu stanowi właśnie prawdziwe oczyszczenie ludzkiej natury, oczyszczenie, które dokonuje się w wieczności niezależnej od czasu. Co prawda, Hans Urs von Balthasar[58] i wielu badaczy po nim rozróżniali dwa rodzaje czasu: jeden związany z życiem materialnym, a drugi związany z przyszłym życiem. Jednak to właśnie dziełko *Na psalm szósty* jest jednym z najpoważniejszych dowodów na to, że w odniesieniu do przyszłego życia ludzi Grzegorz wyraźnie mówi o ponadczasowej wieczności.

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne Parisiis 1863: PG 44, 608-616.
J. McDonough Leiden 1962: *Gregorii Nysseni Opera* (GNO) 5, 187-193.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

Angielskie:

McCambley C., *On the Sixth Psalm Concerning the Octave by Saint Gregory of Nyssa*, GOTR 32 (1987) 47-50.

---

the Apokatastasis, StPatr 27 (1993) 83), a słusznie zwrócił na niego uwagę H. Boersma (*Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa*, s. 20, nota 6).

[54] Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten*, GNO 5, 412, 14.

[55] Litera ἢ przed κτίσις to nie rodzajnik, bo ma przydech słaby, a nie mocny.

[56] Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna* 21, GNO 3/4, 55, 21 - 56, 2, tłum. Kania, s. 157.

[57] Por. tenże, *In canticum canticorum* 1, GNO 6, 31, 6-8; tenże, *Dialogus de anima et resurrectione*, GNO 3/3, 78, 11 - 79, 3.

[58] Por. H.U. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988, 3-4.

F r a n c u s k i e :

Reynard J., *De Grégoire, évêque de Nysse, Sur le sixième psaume, concernant l'octave*, http://www.gregoiredenysse.com/?page_id=71 [dostęp 16 VII 2015].

BIBLIOGRAFIA

J. Daniélou, *La typologie de la semaine au IV^e siècle*, RSR 35 (1948) 382-411; tenże, *Bible et liturgie: la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris 1951, 355-387 (rozdział 16 pt. *Le huitiéme jour* stanowi przedruk artykułu, *La typologie de la semaine au IV^e siècle*); tenże, *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, RevSR 29 (1955) 346-372; H.C. Knuth, *Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6*, Tübingen 1971, 36-41; B. Otis, *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Concept of Time*, StPatr 14 (1976) 327-357; C. McCambley, *On the Sixth Psalm Concerning the Octave by Saint Gregory of Nyssa*, GOTR 32 (1987) 39-46; H.U. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1988; A. Mosshammer, *Historical time and the Apokatastasis*, StPatr 27 (1993) 70-93; B.E. Daley, *Training for the Good Ascent: Gregory of Nyssa's homily on the sixth psalm*, w: *In Dominico eloquio: In Lordly Eloquence, Essays on Patristic Exegesis in Honor of Robert L. Wilken*, Grand Rapids 2002, 185-217; H. Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach*, Oxford 2013, 39-44.

PRZEKŁAD*

Gdy ci, którzy zgodnie z błogosławieństwem proroka przechodzą z mocy do mocy (por. Ps 84(83), 8) i ustanawiają w swoich sercach dobrą drogę wstępowania, chwytają jakąś dobrą myśl, prowadzi ich ona do wyższej myśli, dzięki której dokonuje się wstępowanie duszy coraz wyżej. I w ten sposób ktoś, kto nieustannie dąży dalej (por. Flp 3, 13), nigdy nie przerwie dobrego wstępowania prowadzony wzniosłymi myślami do poznania rzeczywistości, która jest w górze. Powiedziałem wam to, bracia, ponieważ rozmyślam nad psalmem szóstym i dostrzegam konieczny porządek logiczny, zgodnie z którym po [psalmie o] spadkobierczyni ofiarowano nam tekst dotyczący ósmego dnia[59]. Z pewnością znacie dobrze tajemnicę dnia ósmego. To niegodne, że myślenie niektórych kieruje się ku żydowskim opiniom. Oni, sprowadzając wielkość tajemnicy dnia ósmego do wstydliwych części naszego ciała, twierdzą, że przez liczbę osiem wskazane są prawo obrzezania, oczyszczenie po porodzie i tym

* Przekładu dokonano z greckiego wydania krytycznego, sporządzonego przez Jacoba McDonougha, wydanego w *Gregorii Nysseni Opera* 5, Leiden 1962, 187-193.

[59] *O spadkobierczyni* (ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης) to tytuł psalmu piątego, *O dniu ósmym* (ὑπὲρ τῆς ὀγδόης) – psalmu szóstego. Tytuły czy nagłówki psalmów, które znajdują się w Septuagincie, powstały w pierwszych latach życia Kościoła. Są one wyrazem typologicznego czy alegorycznego odczytywania psalmów, ponieważ najczęściej podkreślają ich mesjański wydźwięk.

podobne rzeczy. [188] Chociaż we wspomnianych przepisach zawarta jest ta liczba przy nakazie obrzezania dla chłopca i ofiary oczyszczającej dla kobiety, jednak my, pouczeni przez wielkiego Pawła o tym, że „prawo jest duchowe" (Rz 7, 14), ani nie odrzucamy Prawa, ani nie rozumiemy go w sposób niski, bo wiemy, że tak naprawdę ósmego dnia dokonuje się prawdziwe obrzezanie, wykonywane kamiennym nożem. Wiesz na pewno, że kamień odcinający nieczystość oznacza tę skałę, którą jest Chrystus (por. 1Kor 10, 4), to znaczy Słowo prawdy, i że tego dnia zatrzyma się brudna rzeka ludzkich spraw, po tym jak ludzkie życie przeistoczy się w boskie. Aby dla wszystkich stało się jasne znaczenie tych słów, lepiej wyjaśnię ich sens.

Czas tego życia w pierwszym powstaniu stworzenia wypełnił się w jednym tygodniu. Kształtowanie bowiem zaczęło się od pierwszego dnia, a koniec tworzenia nastąpił wraz z końcem tygodnia. Nastał pierwszy dzień – mówi Pismo – w którym powstały pierwsze rzeczy, w drugim drugie i wszystkie kolejno, aż do szóstego dnia (por. Rdz 1, 1-31). Siódmy dzień, który stał się kresem tworzenia, zamknął w sobie czas rozciągający się razem z kształtowaniem świata. Żadne inne niebo odtąd nie powstało ani żadna inna część świata nie została dodana do tych, które powstały na początku, ale zaistniało stworzenie całkowite (ἔστη ἐφ᾽ ἑαυτῆς ἡ κτίσις), niepodlegające powiększaniu ani zmniejszaniu w swoich granicach; także żaden inny czas nie powstał przed tym, który pojawił się wraz z powstaniem świata, ale natura czasu została ograniczona tygodniem. [189] Dlatego właśnie kiedy mierzymy czas dniami, zaczynając od pierwszego i kończąc liczenie na siódmym, wracamy znowu do pierwszego, zawsze odmierzając całą długość czasu (ὅλον τὸ τοῦ χρόνου διάστημα) cyklem tygodni[60], dopóki po przeminięciu rzeczywistości, które są w ruchu, i po zatrzymaniu się kiedyś ciągłego ruchu wszechświata[61], jak mówi Apostoł (por. 1Kor 7, 31), nie nadejdzie to, co dłużej nie podlega ruchowi, czego nie imają się już żadna zmiana ani żadne przekształcenie, ponieważ to stworzenie zawsze trwa takie samo przez wszystkie następne wieki (πρὸς τοὺς ἐφεξῆς αἰῶνας); w tym stworzeniu dokonuje się prawdziwe obrzezanie ludzkiej natury dzięki usunięciu cielesnego życia i dzięki prawdziwemu oczyszczeniu z prawdziwego brudu. Brudem człowieka jest grzech, który rodzi się razem z ludzką naturą (ponieważ „w grzechach poczęła mnie moja matka" [Ps 51(50), 7]), a więc Ten, który dokonał oczyszczenia naszych grzechów, kiedyś całkowicie oczyści ludzką naturę, usuwając z natury bytów wszystko, co krwawe, brudne i nieobrzezane. Tak właśnie rozumiemy prawo dotyczące dnia ósmego, które dokonuje oczyszczenia i obrzezania, że po zakończeniu tygodniowego czasu po siódmym nastąpi dzień ósmy, nazwany ósmym,

[60] J. Daniélou (*La typologie*, s. 387) wskazuje, że idea tygodnia, który rządzi czasem, jest pitagorejska i została wcześniej przejęta przez Filona, natomiast koncepcja tygodnia jako zamkniętego, powtarzającego się cyklu, symbolizującego wieczność, jest typowo helleńska.

[61] Grzegorz uważa ruch (κίνησις) za cechę charakterystyczną stworzenia, por. Dolidze, *Der* κίνησις, s. 421-445; Douglass, *Theology of the Gap*, s. 45-56.

ponieważ następuje po siódmym, a nie ma już po sobie kolejnego. Jako jedyny bowiem trwa wiecznie[62], nigdy nie przerywany nocną ciemnością. Sprawia go inne słońce, dające prawdziwe światło, które od kiedy raz nam się ukazało, jak mówi Apostoł (por. 2Kor 4, 4), nigdy już nie daje się zakryć ciemności, ale objąwszy wszystko swoją jaśniejącą mocą daje nieprzerwane i niezastąpione niczym światło tym, którzy są godni, i czyni samych uczestników tego światła innymi słońcami, [190] jak mówi Słowo w Ewangelii: „Wtedy sprawiedliwi zajaśnieją jak słońce" (Mt 13, 43).

Skoro we wcześniejszym psalmie mowa jest o tej, która ma otrzymać dziedzictwo, a dziedzictwo czeka na godnych w ósmym dniu i w nim odbywa się sprawiedliwy sąd Boga, wynagradzający każdego stosownie do zasług, słusznie więc prorok wraz ze wzmianką o ósmym dniu wprowadza wypowiedź na temat skruchy. Któż bowiem, przypomniawszy sobie o straszliwym sądzie Chrystusa, natychmiast nie ma wyrzutów sumienia i nie odczuwa lęku i trwogi? Choćby nawet był świadomy, że prowadził jak najlepsze życie, jednak spodziewając się skrupulatności sądu, na którym przedkłada się do badania nawet najdrobniejsze przeoczenia, jest przerażony spodziewając się najgorszego i nie wiedząc, jaki wyrok będzie na niego wydany. Dlatego jakby mając przed oczami straszliwe kary: Gehennę, mroczny ogień i wiecznego (ἀτελεύτητον)[63] robaka sumienia (por. Mk 9, 42-47), nieustannie dręczącego duszę wstydem i wzbudzającego nowy ból przypominaniem zdziałanego zła, już teraz błaga Boga, by w gniewie nie wydawał go na badanie ani z powodu gniewu nie poddawał go karceniu (παίδευσιν) za przewinienia. Albowiem sąd wydaje się dziełem gniewu dla skazanych na ostre karcenie polegające na tej strasznej karze. I dlatego, jakby już był jednym z bolejących, naśladuje jęki dotkniętych cierpieniem, dla których to, co spotyka bezbożnych jako odpłata, wydaje się gniewem. Mówi zatem: Nie [191] spodziewam się, że z powodu tego gniewu ktoś będzie próbował przy pomocy strasznego biczowania uzyskać ode mnie przyznanie się do ukrytych grzechów, ale przewiduję wybuch takiego gniewu, kiedy już je wyjawię. Ten sam skutek bowiem, który w odniesieniu do chłostanych wywołuje ból, ujawniając wbrew ich woli ich ukryte złe uczynki, sprawia także sam z siebie wolny wybór, biczując i karząc siebie skruchą, i rozgłaszając ukryty głęboko grzech. A zatem mówiąc: „Nie badaj mnie swoim gniewem, ani nie karć mnie swoją zapalczywością" (Ps 6, 2), [prorok] konsekwentnie ucieka się do miłosierdzia, wywodząc przyczynę zła

[62] Zastosowane tu przez Grzegorza wyrażenie εἰς τὸ διηνεκὲς oznacza „na wieki/na zawsze", „wiecznie", chociaż słowniki nie podają takiego znaczenia. Sam przymiotnik διηνεκής oznacza „nieprzerwany, ciągły"; por. tenże, *In sextum psalmum*, GNO 5, 192, 18.

[63] W Mk 9, 47 mamy obraz robaka, który nie umiera (ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ); Grzegorz używa tu przymiotnika ἀτελεύτητον, jak mi się zdaje, nieprzypadkowo. Chociaż źródłosłów obu słów (τελευτάω i ἀτελεύτητος) jest ten sam, jednak ἀτελεύτητος nie oznacza „nieumierający", ale „niedoprowadzony do końca; nieskończony, wieczny; nieustępliwy". Użycie takiego terminu wynika zapewne z przekonania Grzegorza o wiecznej karze piekła.

nie tyle z wolnego wyboru, co ze słabości natury; ulecz miłosierdziem mnie, urodzonego w grzechach, bo ze słabości wpadłem w namiętność. Czym jest ta słabość? Moje kości zostały rozłączone i straciły wzajemne połączenie. Kośćmi nazywa rozsądne myśli podpierające duszę: „Ulecz mnie, Panie, bo moje kości się wzburzyły" (Ps 6, 3). I wyjaśnia zagadkę tych słów, dodając: „Moja dusza bardzo się wzburzyła" (Ps 6, 4). Dlaczego – mówi – odwlekasz uleczenie, o Panie? Jak długo nie będziesz okazywał miłosierdzia? Czy nie widzisz, że ludzkie życie przemija? Uprzedź nawróceniem mojej duszy nieunikniony kres naszego życia, ponieważ po niespodziewanym nadejściu śmierci wszelki zamiar uleczenia jest bezowocny (μή ποτε τοῦ θανάτου ἐπιλαβόντος ἀργῇ πᾶσα πρὸς θεραπείαν ἐπίνοια)[64]. Nie będzie bowiem już dłużej w śmierci ten, kto pamiętając o Bogu może uleczyć chorobę, która powstała w nim ze zła, bo wyznanie [grzechów] może coś zdziałać na ziemi, natomiast w Hadesie[65] – nie działa (ἐν δὲ τῷ ἅδῃ τοῦτο οὐκ ἔστιν).

Następnie jakby ktoś pytał: W jaki sposób wzywasz miłosierdzia, by uleczono przewinienia? W jaki sposób przejednałeś bóstwo? Tak odpowiada: „Zmęczyłem się swoim jękiem" (Ps 6, 7), obmywam łoże grzechu potokami łez. Dlaczego? Dlatego że „w gniewie" – mówi – [192] „moje oko się wzburzyło" (Ps 6, 8) i z tego powodu stałem się kimś starym i gnijącym, ponieważ gniew, zaszczepiony mi przez wrogów, spowodował rozkład w mojej duszy. Jeśli człowiek tak bardzo lęka się z powodu gniewu, który pchnął go do popełniania zła, to jest tym bardziej prawdopodobne, że odrzucą nadzieję zbawienia ci, którzy widzą w swoim życiu nie tylko poruszenie wynikające z gniewu, lecz także wiedzą, jak wielkie namiętności wzbudza pożądanie, chciwość, próżność, żądza zaszczytów, zazdrość i pozostały rój ludzkich wad. Dlatego zwróciwszy się do swoich przeciwników, mówi: „Odsuńcie się ode mnie wszyscy, którzy czynicie nieprawość" (Ps 6, 9). W następnych słowach ukazuje dobrą nadzieję, którą posiadamy na skutek skruchy. Gdy tylko wypowiedział do Boga słowa skruchy i uzyskał świadomość życzliwości Boga względem siebie, rozgłasza łaskę i obwieszcza dar, mówiąc: „Pan wysłuchał mojej prośby, Pan przyjął moją modlitwę" (Ps 6, 10), prosi swoich wrogów, aby się odsunęli biczowani wstydem, by na zawsze pozostało dla niego dobro, którego dostąpił dzięki skrusze, i by jego życie nie potrzebowało kolejnej skruchy. Ten bowiem, kto się zawstydził z powodu uczynienia zła, używa wstydu jako nauczyciela, by więcej nie popaść w występki; dzięki temu w przyszłości będzie się trzymał z dala od podobnych pokus.

Taka jest zatem kolejność dobrej wędrówki w górę: czwarty psalm odróżnił niematerialne dobro od cielesnego i materialnego; piąty [193] stanowi modlitwę o dziedzictwo tego dobra; szósty objawił czas objęcia dziedzictwa

[64] Możliwe jest również tłumaczenie: „Aby po niespodziewanym nadejściu śmierci wszelki zamiar uleczenia nie był bezowocny".

[65] Najprawdopodobniej przez Hades Grzegorz rozumie piekło, por. Gregorius Nyssenus, *In inscriptiones Psalmorum*, GNO 5, 121, 11; 173, 2; *Dialogus de anima et resurrectione*, GNO 3/3, 58, 14.

dzięki wzmiance o ósmym dniu: ósmy dzień uczynił jawnym lęk przed sądem, sąd napomniał nas grzeszników, byśmy poprzez skruchę uniknęli straszliwego losu, następnie słuszna skrucha, okazana przed Bogiem, ogłosiła nam zysk, jaki z niej dla nas wynika, gdy powiedziała: Usłyszał Pan głos tego, który zwraca się do Niego ze łzami. Dalej, prorok wzywa wrogie myśli do zniknięcia pod wpływem wstydu, aby dobro pozostało dla nas niezmienne w przyszłości. Nie da się inaczej unicestwić wrogiej i bezprawnej myśli, jak tylko poprzez zmuszenie jej do zniknięcia przez wstyd. Wstyd z powodu popełnionego zła staje się ziejącą, głęboką otchłanią, która odgradza człowieka od grzechu jak mur. Wołajmy zatem: „Niech się zawstydzą i niech okażą skruchę wszyscy moi wrogowie" (Ps 6, 11). Wrogami są niewątpliwie domownicy, którzy wychodzą z serca i czynią człowieka nieczystym (por. Mt 10, 36; Mk 7, 15). A kiedy oni szybko uciekną ze wstydu, nastąpi dla nas nadzieja chwały, która nie kończy się wstydem, dzięki łasce Pana, któremu chwała na wieki. Amen.

Z języka greckiego przełożyła,
wstępem i przypisami opatrzyła
Marta Przyszychowska[**]

[**] Dr Marta Przyszychowska – pracownik w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego; e-mail: mpsi@interia.pl.

Św. Izydor z Sewilli

O NATURZE RZECZY (rozdz. IX-XXVIII)

(*De natura rerum*, CPL 1188)

WSTĘP

Tekst *De natura rerum* św. Izydora z Sewilli przypuszczalnie już od samego powstania cieszył się dużą popularnością i był wielokrotnie kopiowany. Omawiając trzy możliwe tradycje rękopisów traktatu wskazywano, że Izydor napisał pierwszą wersję (46 rozdziałów) prawdopodobnie jeszcze w roku 612. W kolejnym roku dodano rozdział *De partibus terrae*, następnie powstała trzecia, najpełniejsza redakcja tekstu, zawierająca dodatkowo rozdział *De nominibus maris et fluminum*[1]. Impulsem do powstania tekstu miało być bezpośrednie zamówienie władcy Wizygotów – Sisebuta; podjęta praca stanowiła jednak również odpowiedź na narastające niepokoje. Zamieszanie spowodowane zaćmieniami Księżyca i Słońca w 611 i 612 r. mogły wywołać u biskupa chęć pouczenia wiernych i opanowania paniki wśród ludu[2]. Okoliczności rozpoczęcia pracy nad traktatem wyjaśnia sam Izydor, zwracając się w prologu do Sisebuta. Nie wątpiąc w uczoność adresata, postanowił wyłożyć dostępną wiedzę na tematy związane z naturą wszechświata. Zaznacza przy tym, że opiera się na dawnych autorach, wśród których więcej uwagi poświęca pisarzom kościelnym[3]. Izydor wyraźnie przedkłada wykładnię pisarzy katolickich nad wnioski, które formułują *sapientes huius mundi*[4]. Choć na dobrą sprawę dokonuje pierwszego pojednania wykładu wiedzy o wszechświecie z symboliką zaczerpniętą z Pisma Świętego[5], zawsze palmę

[1] Por. J. Fontaine, *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Traité de la nature, suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques 28, éd. par J. Fontaine, Bordeaux 1960, 82. Zob. W.M. Stevens, *The Figure of the Earth in Isidore's „De natura rerum"*, „Isis" 71 (1980) fasc. 2, 272-273.

[2] Por A.J.C. Finan, *A Rome Away From Rome: Isidorus Hispalensis and Roman Astronomical Traditions in Medieval Spain*, Ontario 2013, 70-72.

[3] Por. Isidorus, *De natura rerum* Praefatio, ed. J. Fontaine: Isidore de Séville, *Traité de la nature, suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques 28, Bordeaux 1960, 167: „Quae omnia, secundum quod a veteribus viris, ac maxime sicut in litteris catholicorum virorum scripta sunt, proferentes, brevi tabella notamus".

[4] Tego określenia sam używa kilkakrotnie, por. Isidorus, *De natura rerum* VI 2, ed. Fontaine, s. 219; XII 4, ed. Fontaine, s. 219; XIV 1, ed. Fontaine, s. 225.

[5] Por. J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986, 150.

pierwszeństwa skłonny jest przyznać Ambrożemu czy Augustynowi. Również ową przedmowę skierowaną do Sisebuta kończy cytatem z Księgi Mądrości (Mdr 7, 17), na przykładzie Salomona argumentując, że znajomość praw rządzących naturą daleka jest od zabobonu.

Tytuł dzieła jako *De natura rerum* potwierdza Braulio z Saragossy – bliski uczeń i sekretarz Izydora, późniejszy redaktor *Origines*, który sporządził również wykaz dzieł swojego mistrza[6]. Inne nazwy, które odnajdujemy to: *Liber rotarum* (ze względu na kołowe diagramy obecne w utworze), *De astronomia* i *Liber astronomicus*.

Analizując źródła, z których korzysta Izydor, wyraźnie widzimy, że największym autorytetem cieszył się Ambroży[7] (pomijając naturalnie kwestię wykorzystania Pisma Świętego). *Hexaemeron* biskupa z Mediolanu jest zdecydowanie najważniejszą pomocą, a Izydor zawsze ma tę księgę pod ręką. Korzysta więc z niej i cytuje na tyle często i swobodnie, że nawet przy próbach przekładu trudno zaznaczać, czy w jakikolwiek sposób wyodrębniać cytaty. Często cały akapit może okazać się kopią, czy parafrazą Ambrożego. Praktyką Izydora jest więc niejako układanie własnych dzieł z fragmentów tekstów pisarzy kościelnych[8]. Choć nie zawsze podaje imię autora, którego cytuje, Ambrożego wspomina w swoim tekście dwanaście razy. Drugi pod względem częstotliwości cytacji jest Klemens – wymieniony z imienia cztery razy, trzy razy Izydor nawiązuje do Augustyna i raz, jak się wydaje, powołuje się na Hieronima. Wśród autorów niechrześcijańskich warto wskazać na mnogość wyimków z poetów: głównie Wergiliusza[9] i Lukana, ale także – oczywiście – Lukrecjusza i Warrona. Biskup Sewilli często korzysta ze scholiów oraz z *De astronomia* Hyginusa, a także Solinusa i Swetoniusza. Wspomina z imienia Platona, choć zasadniczo ogół myśli greckiej traktuje razem, pisząc o „filozofach" i „uczonych tego świata"[10]. Dobór źródeł wyraźnie potwierdza, że Izydor korzysta wyłącznie z tekstów łacińskich, w tym często z komentarzy, podczas gdy same źródła greckie mogły być dla niego niedostępne[11]. Możliwe jest również, że w chwili redagowania *De natura rerum* i *Origines* Izydor korzystał ze sporządzonych przez siebie wcześniej wyimków z autorów, nie mając już przed oczami samych źródeł[12].

W czterdziestu ośmiu drobnych rozdziałach autor streszcza więc dostępną wiedzę na tematy związane z czasem, organizacją kalendarza, zjawiskami astronomicznymi oraz przyrodniczymi. Poruszane zagadnienia okazują się niejednokrotnie zbieżne lub nieznacznie różnią się od treści zawartych w późniejszej wielkiej encyklopedii

[6] Por. Braulio, *Renotatio librorum Domini Isidori*, ed. J.C. Martin, CCL, Turnhout 2006, 202.

[7] Por. A. Schenk, *De Isidori Hispalensis de natura rerum libelli fontibus*, Jena 1909, 23.

[8] Por. M. Starowieyski, *Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izydora z Sewilli* (cz. 2), „Meander" 30 (1975) 33.

[9] Na temat autorytetu Wergiliusza u Izydora, por. tamże.

[10] Por. G. Becker, *Prolegomena*, w: Isidori Hispalensis *De natura rerum liber*, rec. G. Becker, Berolini 1857, VI-VIII.

[11] Por. A. von Fragstein, *Isidor von Sevilla und die sogenannten Germanisscholien*, Breslau 1931. Zob. M. Starowieyski, *Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izydora z Sewilli* (cz. 1), „Meander" 29 (1074) 359.

[12] Por. Schenk, *De Isidori Hispalensis de natura rerum libelli fontibus*, s. 19.

Izydora, gdzie na ogół odnajdziemy poszczególne kwestię wnikliwiej omówioną. Arno Schenk nie miał wątpliwości, że *De natura rerum* pozostaje w ścisłym związku z treściami opracowywanymi na potrzeby *Origines*. Izydor przez wiele lat opracowywał już swoje wielkie dzieło i jest prawdopodobne, że pisząc do Sisebuta na temat natury korzystał z treści już opracowanych[13].

Możliwe jest wyróżnienie trzech części traktatu: pierwszej zasadniczo dotyczącej czasu (rozdz. I-VIII), drugiej astronomicznej (IX-XXVIII) i trzeciej, opisującej zjawiska meteorologiczne (XXIX-XLVIII)[14]. Oczywiście, części te nie są wyraźnie wskazane przez autora, można je jednak wyodrębnić z całości dzieła. Partia środkowa, która w tym miejscu szczególnie nas interesuje, wydaje się również najbardziej istotną częścią tekstu. Właśnie te rozdziały przynoszą nam najciekawsze symbole i porównania, próby połączenia naukowej wiedzy starożytnych z wiarą Kościoła. Niemal każde opisywane zagadnienie astronomiczne ma w przedstawieniu Izydora swój chrześcijański odpowiednik. Ogół nieba symbolizuje Kościół, który rozświetla Słońce – Chrystus; gwiazdy przyrównuje autor do blasku chwały męczenników, zaćmienie Słońca to symbol śmierci Jezusa. Kościołem jest również Księżyc, który wchodzi w różne fazy – podobnie dzieje się ze wspólnotą wiernych. Czerwony, częściowo zaćmiony Księżyc to z kolei Kościół w czasach prześladowań. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że tematyka astronomiczna jest szczególnie istotna dla Izydora[15]. Zrozumienie przez społeczeństwo obserwowanych na niebie zjawisk jest pożądane, należy unikać ludowych zabobonów i podjąć próbę zrozumienia Bożego planu dla ludzkości. *De natura rerum* dostarcza niezbędnej porcji wyimków ze starożytnych, w ten sposób dochodzi do pouczenia zabobonnego odbiorcy. Następnie tekst oferuje zrozumienie Bożego zamysłu w organizacji całości wszechświata.

Traktat Izydora z powodzeniem wykorzystywany był w VII w. jako swoisty podręcznik, ponieważ zawiera proste wytłumaczenie budowy wszechświata oraz obserwowanych na co dzień zjawisk przyrodniczych. Każdorazowo autor podaje krótką definicję zagadnienia, często wraz z etymologią jego nazwy. Gdy w kwestii pochodzenia światła księżycowego panują dwa odmienne przekonania, krótko streszcza obie wersje (rozdz. XVIII). Zdarza mu się poinformować czytelnika o własnym wnioskowaniu, czyni tak choćby pisząc o zdolności Słońca do oświecania i ogrzewania (rozdz. XV). Wszechświat w rozumieniu Izydora jest uporządkowany, funkcjonuje zgodnie z Bożym zamysłem. Choć to funkcjonowanie momentami nie jest dla nas jasne, to czego nie możemy zrozumieć z pewnością było z pełną świadomością zaplanowane przez Stwórcę.

Dzieło musiało, bezpośrednio po powstaniu, okazać się na tyle ważne, że doczekało się również odpowiedzi w postaci poematu astronomicznego króla Sisebuta. W kolejnym stuleciu Beda Czcigodny napisze traktat o tym samym tytule, również

---

[13] Por. tamże, s. 7-9.

[14] Por. A. Ledzińska*, Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. Origo et fundamentum liberalium litterarum*, Kraków 2014, 66.

[15] Wskazywał na to również J. Fontaine w swoich licznych pracach na temat twórczości Izydora. Por. np. J. Fontaine*, Isidore de Seville et la classique dans l'Espagne wisigothique*, vol. 2, Paris 1959, 453.

w doborze treści wzorowany na Izydorze[16]. Biskup Sewilli czerpie więc z tradycji autorów klasycznych, Pisma Świętego oraz Ojców Kościoła, przygotowując u progu średniowiecza godną uwagi chrześcijańską syntezę dostępnej wiedzy. Praca ta spotkała się z uznaniem i przyjęciem, będąc ważnym źródłem dla kolejnych pokoleń.

Omawiając badania nad *De natura rerum*, należy w pierwszej kolejności określić ilość wydań krytycznych. Poza tekstem wydania Faustinusa Arevalo i jego przedrukiem w *Patrologia Latina* posiadamy jeszcze kilka wartościowych wydań i tłumaczeń tekstu. W XIX w. opracowania tekstu dokonał Gustavus Becker[17], który opatrzył swoją edycję interesującym łacińskim wstępem[18]. Znajdziemy w nim m.in. wyczerpującą analizę źródeł, z jakich korzystał Izydor, w tym szczególnie wnikliwie potraktowaną kwestię możliwego wykorzystania dzieła *Pratum* Swetoniusza. Wydawca ten poświęca również dużo uwagi szczegółowej krytyce tekstu, praca doczekała się ponownego wydania jako reprint w roku 1967. Przed dwudziestoma laty pojawiło się również hiszpańskie wydanie tekstu wraz z tłumaczeniem, które przygotował Antonio Laborda[19].

Za najbardziej wyczerpujące należy uznać wydanie Jacquesa Fontaine'a z roku 1960[20]. *Traité de la nature* jest edycją dwujęzyczną, łacińsko-francuską, poprzedzoną kilkudziesięciostronicowym wstępem[21]. Ta książka zawiera ponadto reprodukcje ilustracji z rękopisów tekstu, dodatkowym elementem jest również zamieszczenie poematu astronomicznego króla Sisebuta, wraz z ilustracją omawiającą budowę nieba w tymże dziele. Mimo że już ponad pół wieku minęło od publikacji pracy Fontaine'a, stanowi ona do dziś zdecydowanie najbardziej atrakcyjne wydanie dla osoby zainteresowanej *De natura rerum*.

Prócz wspomnianego tłumaczenia na język francuski i hiszpański, posiadamy także pełny przekład dzieła na język włoski[22]. Natomiast opublikowana przed kilkoma laty praca Alicii J.C. Finan zawiera tłumaczenie angielskie części traktatu omawiającej zagadnienia astronomiczne (tj. w tym przypadku rozdziałów XII-XXVII[23]). Jak dotąd nie podjęto próby tłumaczenia całości *De natura rerum* na język polski[24].

---

[16] Por. A.R. Gembara, *Codicological Research on the Venerable Bede's „De Natura Rerum"*, „Fordham Undergraduate Research Journal" 4 (2014) 45. Wartą prześledzenia wydaje się kwestia porównania obu utworów *De natura rerum* i rozwiązań przyjętych przez autorów. *De natura rerum* Bedy jest tekstem bardziej lakonicznym, z drugiej strony inny jego traktat – *De temporum ratione* – zdecydowanie szerzej omawia zagadnienia komputystyczne. W ubiegłym roku opublikowano pierwsze tłumaczenia tych traktatów Bedy Czcigodnego, zob. Beda Czcigodny, *Natura wszechświata. Czas i jego rodzaje. Rachuba czasu*, Źródła i monografie 412, tłum. zbiorowe, red. T. Gacia, Lublin 2015.

[17] Por. Isidorus Hispalensis, *De natura rerum liber*, rec. G. Becker, Berolini 1857 [reprint: Amsterdam 1967].

[18] Por. G. Becker, *Prolegomena*, w: tamże, s. V-XXIX.

[19] Por. Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*, trad. A. Laborda, Madrid 1996.

[20] Por. Isidore de Séville, *Traité de la nature, suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques 28, éd. par J. Fontaine, Bordeaux 1960, 163-327.

[21] Por. Fontaine, *Introduction*, w: tamże, s. 1-161.

[22] Por. Isidoro, *La nature delle cose*, a cura di F. Trisoglio, Roma 2001.

[23] Por. Finan, *A Rome Away From Rome*, s. 121-140.

[24] Pewien wyjątek stanowią fragmenty zawarte w opublikowanej niedawno pracy poświęco-

WYDANIA TEKSTU

F. Arévalo: Romae 1797, *S. Isidori Hispalensis Opera omnia*, VII, 1-62.
J.P. Migne: Paris 1850, PL 83, 963-1016.
G. Becker: Berolini 1857, Isidori Hispalensis *De natura rerum liber*.
J. Fontaine: Bordeaux 1960, Isidore de Séville, *Traité de la nature, suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques 28, 163-327.
G. Becker: Amsterdam 1967, Isidori Hispalensis *De natura rerum liber*.
A. Laborda: Madrid 1996, Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*.

PRZEKŁADY NOWOŻYTNE

F r a n c u s k i e :

Isidore de Séville, *Traité de la nature, suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques 28, trad. par J. Fontaine, Bordeaux 1960, 163-327.

H i s z p a ń s k i e :

Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*, trad. A. Laborda, Madrid 1996.

W ł o s k i e :

Isidoro, *La nature delle cose*, a cura di F. Trisoglio, Roma 2001.

A n g i e l s k i e (fragment):

Appendix: Translation of Chapters XII to XXVII of the „De natura rerum" by Isidorus Hispalensis, trans. A.J.C. Finan, w: tenże, *A Rome Away From Rome: Isidorus Hispalensis and Roman Astronomical Traditions in Medieval Spain*, Ontario 2013, 121-140.

BIBLIOGRAFIA

G. Becker, *Prolegomena*, w: *Isidori Hispalensis De natura rerum liber*, rec. G. Becker, Berolini 1857, V-XXIX; A. Schenk, *De Isidori Hispalensis de natura rerum libelli fontibus*, Jena 1909; A. von Fragstein, *Isidor von Sevilla und die sogenannten Germanisscholien*, Breslau 1931; J. Ujda, *Kolos erudycji. W 1300 rocznicę śmierci św. Izydora z Sewilli*, „Filomata" 82 (1936) 9-13; W. Strzelecki, *Studia Isidorea*, „Eos" 4 (1939) 28-40; J. Fontaine*, Isidore de Seville et la classique dans l'Espagne wisigothique*, vol. 1-2, Paris 1959, vol. 3, Paris 1983; tenże, *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Traité de la nature, suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques 28, éd. par J. Fontaine, Bordeaux 1960, 1-161; E. Brehaut, *An encyclopedist of the Dark Ages, Isidore of Seville*, New York 1964;

---

nej zagadnieniom gramatycznym u Izydora, por. Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych*, s. 64-69.

M. Starowieyski, *Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izydora z Sewilii* (cz. 1-2), „Meander" 29 (1974) 357-367; 30 (1975) 19-35; W.M. Stevens, *The Figure of the Earth in Isidore's „De natura rerum"*, „Isis" 71 (1980) fasc. 2, 268-271; M. Hermann, *Metamorfozy astronomiczne w „Etymologiach" i „De natura rerum" Izydora z Sewilli*, AnaCra 38/39 (2006-2007) 441-453; J. Henderson, *The Medieval World of Isidore of Seville. Truth from Words*, Cambridge 2007; T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007; A.J.C. Finan*, A Rome Away From Rome: Isidorus Hispalensis and Roman Astronomical Traditions in Medieval Spain*, Ontario 2013; A.R. Gembara, *Codicological Research on the Venerable Bede's „De Natura Rerum"*, „Fordham Undergraduate Research Journal" 4 (2014) 44-49; A. Ledzińska*, Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. Origo et fundamentum liberalium litterarum*, Kraków 2014.

PRZEKŁAD*

IX. O wszechświecie[25]

1. Wszechświat to ogół wszystkiego, który składa się z nieba i ziemi. O wszechświecie napisał apostoł Paweł: „Przemija bowiem postać tego świata"[26] (1Kor 7, 31). Na sposób mistyczny „wszechświat" słusznie oznacza także człowieka – jak bowiem jeden składa się z czterech elementów, tak i drugi z czterech ustrojów[27], zmieszanych i tworzących odpowiednią miarę.

2. Dlatego też dawni ludzie uznawali człowieka za zjednoczonego z budową wszechświata. Podczas gdy Grecy zwali ogół „kosmosem", człowieka zwano „mikrokosmosem" – to jest mniejszym wszechświatem. Pismo Święte nieraz uznaje za „świat" również ogół grzeszników, o których napisano: „a świat Go nie poznał" (J 1, 10).

3. Ukształtowanie wszechświata przedstawia się następująco: jak wznosi się wszechświat ku granicy północnej, tak i opada ku południowej[28]. Głowa jego i jakby oblicze jest więc na Wschodzie, kraniec na Północy. Są cztery

---

[25] *Mundus* – uporządkowana rzeczywistość, która składa są z nieba i ziemi. Ziemia, czyli świat w dzisiejszym jego rozumieniu, znajduje się w środku wszechświata i – jak napisze Beda (*De natura rerum* III, tłum. J. Adamiak – T. Gacia – N. Turkiewicz: Beda Czcigodny, *Natura wszechświata*, w: Beda Czcigodny*, Natura wszechświata. Czas i jego rodzaje. Rachuba czasu*, s. 51) – „wokół niej obraca się cała rzeczywistość".

[*] Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu krytycznego zawartego w wydaniu dwujęzycznym: Isidore de Seville, *Traité de la nature, suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques 28, éd. J. Fontaine, Bordeaux 1960, 207-278.

[26] Fragmenty Pisma Świętego, gdy to było możliwe, podane wg Biblii Tysiąclecia. W pozostałych przypadkach zaznaczono zmiany.

[27] Istnienie czterech ludzkich temperamentów: cholerycznego, sangwinicznego, flegmatycznego oraz melancholicznego, pojawia się już w najstarszej literaturze greckiej. Więcej uwagi poświęca im Izydor w rozdz. XI.

[28] Por. Vergilius, *Georgica* I 240-241.

części świata – pierwsza wschodnia, druga południowa, trzecia zachodnia, ostatnia i najdalsza północna, o których Wergiliusz tak napisał: „W tym oto miejscu z lewa i z prawa najdalsze krainy / Sine i w lodzie zastygłe”[29], natomiast Lukan: „Tak część świata najdalej spoczywa nękana śniegami / Zimy nieustannej”[30].

X. O pięciu kręgach wszechświata

1. Określając wszechświat filozofowie stwierdzają, że zawiera on pięć okręgów, które Grecy zwą *parallelous*, to jest „strefami”, na które cały świat jest podzielony. Ukazał to Wergiliusz w *Georgikach*: „Pięć więc stref obejmuje wszystkie krańce świata”[31]. Wyobraźmy to sobie w postaci naszej prawej dłoni: kciuk byłby okręgiem arktycznym[32], niemożliwym do zamieszkania ze względu na chłód; drugi palec to okręg letni – umiarkowanie ciepły i zdatny do zamieszkania; palec środkowy to okręg równonocny – niemożliwy do zamieszkania ze względu na upał; czwarty to okręg zimowy – możliwy do zamieszkania; najmniejszy palec stanowi okręg antarktyczny – mroźny i niedający się zaludnić.

2. Z tych stref pierwsza nazywa się północną, druga zwrotnikową, trzecia równonocną, czwarta zimową, piąta południową. O nich to napisał Warron: „Okrąg świata w pięciu strefach jest zawarty / Mrozy pustoszą zewnętrzne, środkową zbytnie upały / Lud więc zamieszkał pomiędzy środkiem i daleką zimą / Tu, gdzie nie grozi ogień słońca nazbyt silnego”[33]. Podział owych stref ukazuje taka ilustracja[34]:

Pierwszy okręg arktyczny – zimny i niemożliwy do zamieszkania.
Drugi okręg letni – umiarkowanie ciepły i zdatny do zamieszkania.
Środkowy okręg równonocny – upalny i niemożliwy do zamieszkania.
Czwarty okręg zimowy – umiarkowanie ciepły i możliwy do zamieszkania
Piąty okręg antarktyczny – zimny i niemożliwy do zamieszkania[35].

3. Okręg równonocny dlatego jest niezdatny do zamieszkania, ponieważ Słońce, biegnąc przez środek nieba, czyni w tych miejscach zbyt wielki upał

[29] Tamże I 235-236. Ze względu na częste trudności w dopasowaniu istniejących tłumaczeń poetyckich do wyimków zawartych w traktacie Izydora, wszelkie tłumaczenia cytatów zaproponowane zostały przez autora.

[30] Lucanus, *Pharsalia* IV 106.

[31] Vergilius, *Georgica* I 233.

[32] W tym miejscu odnajdujemy nazwy stref jako transkrypcje nazw greckich, kolejno: arcticos, therinos, isemerinos, xeimerinos, antarcticos. Więcej na ten temat pisze Fontaine (*Introduction*, s. 107).

[33] Tekst Warrona, który zachował się za pośrednictwem Izydora. Por. A.S. Hollis, *Fragments of Roman Poetry*, Oxford 2007, 167.

[34] Słowa zapowiadają jedną z obecnych w manuskryptach ilustracji, które stanowiły od samego początku integralną część traktatu. Charakterystyczne diagramy kołowe zawarte w *De natura rerum* sprawiły, że tekst nazywany był również *Liber rotarum*. Informacje zawarte na ilustracjach podawane są za wydaniem Fontaine’a.

[35] Tekst wpisany w ilustrację, podany za ed. Fontaine, s. 210.

– tak, że ani owoc na wyczerpanej ziemi nie może wzrosnąć, ani też ludzie z powodu gorąca nie mogą tu mieszkać. Zwrócone zaś naprzeciw siebie okręgi północny i południowy dlatego nie dają się zaludnić, ponieważ są wielce oddalone od Słońca. Marnieją one na skutek chłodu nieba i mroźnych powiewów wiatru.

4. Okręgi umiarkowane, które znajdują się albo na wschodzie między północną i letnią strefą, lub też na zachodzie między letnią i południową, są umiarkowanie ciepłe. Z jednego sąsiedniego kręgu mają bowiem chłód, z drugiego zaś ciepło. O tym napisał Wergiliusz: „Owe strefy wewnętrzne ludziom przydzieliło / Boskie postanowienie”[36]. Najbliżej letniego okręgu żyją Etiopowie, opaleni nadmiernym słońcem.

XI. O żywiołach wszechświata

1. Są cztery żywioły wszechświata: ogień, powietrze, woda i ziemia. Ich natura jest następująca: ogień jest rzadki, przenikliwy i ruchomy; powietrze ruchome, przenikliwe i gęste; woda gęsta, delikatna i ruchoma; ziemia zaś gęsta, delikatna i nieruchoma. Mieszają się również ze sobą w następujący sposób: gęsta, delikatna i nieruchoma ziemia łączy się z gęstością i delikatnością wody. Również woda zespala się z gęstością i ruchliwością powietrza. Natomiast powietrze łączy się ściśle z przenikliwością i ruchliwością ognia. Natomiast ziemia i ogień są od siebie oddzielone, ale pozostają w związku za sprawą dwóch środkowych żywiołów – wody i powietrza. Te sprawy, by nie uległy pomieszaniu, wyraża ilustracja:

Ten schemat sporządzony został zgodnie z obrachunkiem geometrycznym.
Ogień rzadki, przenikliwy, ruchomy.
Powietrze ruchome, przenikliwe, gęste.
Ziemia gęsta, delikatna, nieruchoma.
Woda gęsta, delikatna, ruchoma[37].

2. Poza tym święty Ambroży, biorąc pod uwagę cechy, które pozwalają elementom mieszać się w pewien naturalny sposób, wyraził to następująco: „Ziemia jest wysuszona i zimna; woda zimna i wilgotna; powietrze ciepłe i wilgotne; ogień ciepły i suchy. Poprzez te wspólne właściwości żywioły mogą pojedynczo mieszać się ze sobą. Ziemia bowiem, skoro jest wysuszona i zimna, łączy się z wodą poprzez wspólną właściwość zimna. Podobnie woda z powietrzem przez wilgoć, bowiem powietrze jest wilgotne. W ten sposób woda niejako za pomocą dwóch ramion – to jest zimna i wilgoci, łączy się zarówno z ziemią, jak i powietrzem – za pośrednictwem zimna z ziemią, z powietrzem poprzez wilgoć.

3. Powietrze zaś, będąc pomiędzy dwoma naturalnie sprzecznymi żywiołami, to jest między wodą i ogniem, pozyskuje sobie oba te elementy, gdyż łączy się z wodą poprzez wilgoć, a z ogniem poprzez ciepło. Ogień także, ponieważ jest ciepły i suchy, ciepłem jednoczy się z powietrzem, suchością zaś

[36] Vergilius, *Georgica* I 237-238.

[37] Tekst wpisany w ilustrację, podany za ed. Fontaine, s. 212.

z ziemią. Tak oto w obiegu, jakby w jakimś chórze tanecznym, żywioły jednoczą się w zgodnym towarzystwie. Stąd też zwane są po grecku «zasadami»[38], a po łacinie «elementami», bowiem jednoczą się i pozostają w zgodzie"[39]. Tę wyraźną jedność ukazuje poniższa ilustracja:

Wszechświat – rok – człowiek.
Suchy, ciepły ogień – lato – żółć
Zimne, wilgotne powietrze – wiosna – krew
Wilgotna, zimna woda – zima – flegma
Zimna, sucha ziemia – jesień – melancholia[40].

XII. O niebie

1. Niebo wedle ducha – to Kościół, który w mrocznych czasach swojego istnienia jaśnieje zasługami świętych niczym blaskiem gwiazd. Pod nazwą „niebios" niejednokrotnie wyobrażani są wszyscy święci i aniołowie. Za „niebiosa" uznawać winniśmy także proroków i apostołów, o których napisano: „niebiosa głoszą chwałę Boga" (Ps 19, 2), ponieważ to oni zapowiedzieli światu przyjście i śmierć, a także zmartwychwstanie i chwałę Chrystusa.

2. O nazwie „nieba" tak mówi święty Ambroży w księgach, które napisał o stworzeniu świata: „Niebo określane jest greckim słowem *uranus*, po łacinie zaś nazywane jest *caelum*. Naznaczone bowiem światłem gwiazd, jest jakby cyzelowane (*caelatum*). Podobnie mówi się o srebrze, które rozbłyska odznaczonymi w nim zdobieniami"[41]. Pismo Ambrożego ukazuje także subtelną naturę niebios mówiąc, że „niebo utwierdził jak dym"[42].

3. Częściami zaś nieba są: sklepienie, oś, strefy nieba, punkty skrajne, krzywizny, bieguny i hemisfery. Sklepieniem jest przestrzeń, w której zamknięte jest niebo. Stąd Enniusz: „Ledwie by trwogą wypełnić samo sklepienie nieba"[43]. Oś jest to prosta linia, która przebiega przez środek sfery niebieskiej. Strefy są stronami lub częściami nieba, jak strefa wschodnia albo południowa. Punkty skrajne to najdalsze części osi, krzywizny stanowią granicę nieba, zaś bieguny niebieskie to wierzchołki niebieskich okręgów, na których opiera się sfera: z nich to jeden, widziany na północy nazywa się *Boreus*, drugi zaś po przeciwnej stronie Ziemi – *Austronotus*. Hemisfery niebieskie są dwie, z czego jedna jest nad ziemią, druga u dołu.

[38] W rękopisach pojawia się w tym miejscu wiele wariantów słów greckich, zapisanych alfabetem łacińskim. Fontaine podaje „cena" (*koina*). Becker (*Isidori Hispalensis De natura rerum liber*, s. 25) decyduje się na *stoicheia* (por. Ambrosius, *Hexaemeron* III 4, 18). Więcej na ten temat: por. J. Fontaine, *Notes Critiques*, w: Isidore de Séville, *Traité de la nature*, s. 346.

[39] Ambrosius, *Hexaemeron* III 4, 18.

[40] Tekst wpisany w popularny schemat „mundus – annus – homo", podany za ed. Fontaine, s. 216-217: każdemu z czterech żywiołów odpowiada w nim pora roku i jeden z temperamentów człowieka.

[41] Ambrosius, *Hexaemeron* II 4, 15.

[42] Tamże I 6, 21. Por. Iz 51, 6.

[43] Ennius, *Annales* 558.

4. Uczeni uważają, że niebo w ciągu dnia i nocy raz jeden dokonuje obrotu ze Wschodu na Zachód. Twierdzą, że jest ono koliste, wiruje i płonie. Sfera nieba umieszczona jest nad wodami, aby wirując jej pożar mógł być łagodzony. Potwierdza się także, że sfera nie posiada początku ani końca, wobec jej kolistości nie da się bowiem łatwo ująć, gdzie się zaczyna i gdzie kończy. Tak samo bowiem z każdej strony jest złożona, do wszystkiego podobnie zwrócona i od środka Ziemi oddalona z taką samą odległością. W tej jednakowości sfera niebieska na tyle jest stała, że w żadnym miejscu nie może ulec odchyleniu i utrzymuje się bez jakiejkolwiek podpory.

5. Platon, często rozważając kwestię sferyczności czy kolistości nieba, uznaje ją rozsądnie za dzieło Twórcy świata[44]. Przede wszystkim dlatego, że tworzy ją jedna linia[45]; po drugie dlatego, że nie ma początku ani końca; po trzecie dlatego, że powstaje z jednego punktu; następnie, ponieważ samo z siebie wykonuje ruch; nie można w nim wskazać kątów; zawiera w sobie wszelkie inne figury gwiazd. Ma także ruch bezbłędny, jako że pozostałe sześć ruchów jest błądzących: do przodu i do tyłu, na lewo i na prawo, do góry i w dół[46]. W końcu dlatego, że owa linia z konieczności nie może wykroczyć poza okrąg.

6. Jak powiedzieliśmy, są dwa bieguny, w ramach których niebo się obraca – *Boreus*, którego my nazywamy *Akwilonem* – tu są *Niedźwiedzice*, czyli *Wielki* i *Mały Wóz*, które zawsze widzimy – oraz *Notus*, nazywany *Australis*, który jest do tamtego przeciwstawny. Ten to „kryje się pod ziemią", jak powiada Cyceron[47], przez Greków nazywany jest *aphanes* – ukrytym. Twierdzi się, że biegun porusza się z tak wielkim pośpiechem, że gdyby ciała niebieskie nie biegły w ruchu przeciwnym do niego, spowodowałby rozpad świata. Tak oto zgubne obroty łagodzone są przez bieg gwiazd. Dlatego też Lukan napisał: „Gwiazdy to, które jedynie panują nad biegiem Olimpu / przeciwnym kursem i mocą dzielnie stawiają mu czoła"[48].

XIII. O siedmiu planetach nieba i ich obrotach

1. Święty Ambroży w dziele *Hexaemeron* w ten sposób napisał: „Czytamy u Dawida: «chwalcie Go, nieba najwyższe» (Ps 148, 4). Sporną jest kwestią, czy jest jedno czy liczne nieba – podczas gdy niektórzy utrzymują, że jest wiele niebios, inni temu przeczą. Filozofowie wyróżnili siedem niebios

[44] Por. Plato, *Timaeus* 33b-34b, gdzie autor omawia fakt uformowania świata w kształt kuli i koła, uznając ten kształt za „najdoskonalszy ze wszystkich, najzupełniej wszędzie do siebie podobny" (tamże, tłum. W. Witwicki: Platon, *Timaios*, w: Platon, *Timaios. Kritias*, Kęty 1999, 30).

[45] W tym miejscu zaobserwować można znaczne rozbieżności między rękopisami. Zdecydowano się na tłumaczenie lekcji z wydania Beckera (Isidori Hispalensis *De natura rerum liber*, s. 27).

[46] Platon (*Timaeus* 34a) wyróżnia siedem ruchów. Wśród nich ruch kołowy, jednostajny w tym samym miejscu, jako jedyny pozbawiony jest możliwych błędów. Temat ten rozwinął Arystoteles w traktacie *O niebie*.

[47] Prawdopodobnie nawiązanie do poematu *Aratea* Cycerona.

[48] Lucanus, *Pharsalia* X 199-200.

wszechświata – to jest planet – których kule poruszają się harmonijnie. Utrzymują, że wszystko do tych okręgów jest przyłączone, że same ze sobą są połączone i przymuszone do ruchu odwrotnego od reszty ciał”[49]. Skoro w księgach kościelnych czytamy o „niebach najwyższych”, sam Paweł także utrzymywał, że został porwany aż do trzeciego nieba (por. 2Kor 12, 2). Jednak w rozważaniu kwestii tej liczby ułomna ludzka myśl nic nie jest w stanie osiągnąć.

2. Stworzył zaś Bóg nieba nie bezkształtne czy rozproszone, lecz umyślnie jakoby w swoim szyku ustawione. Niebo wyższego kręgu utworzył bowiem oddzielone granicą i rozmieszczone w równych odstępach; w nim zawarł przymioty istot duchowych. Naturę tego nieba Bóg Stwórca Świata złagodził wodami, by płomienność wyższych ogni nie rozpaliła niższych elementów. Dlatego stworzył krąg niższego nieba nie z jednorodnym ruchem, lecz zróżnicowanym i ze względu na fakt podtrzymywania znajdujących się wyżej wód nazwał to firmamentem.

XIV. O wodach, które są ponad niebami

1. Oto słowa Ambrożego: „Uczeni tego świata mówią, że nie może być wód ponad niebami. Twierdzą, że niebo jest ogniste i natura wody nie jest z nim zgodna. Dodają także, że okrąg nieba jest kolisty, obraca się i płonie, a w tym obracaniu nie mogą utrzymać się wody. Gdy okrąg kieruje się z góry na dół wody z konieczności muszą odpływać i spływać w dół. Nie mogą one trwać – mówią oni także – ponieważ oś nieba, kręcąc się swym szybkim ruchem, nieustannie będzie je wylewać[50].

2. W końcu jednak nawet oni przestają błądzić i przyznają, że Ten, który wszystko potrafił stworzyć z niczego, potrafił również utwierdzić w niebie ową wodę na sposób lodu. Ponieważ kula nieba, jak sami mówią, obraca się wśród jaśniejących gwiazd, czyż Opatrzność nie musiała tego przewidzieć i sprawić, by w tym kręgu nieba była woda łagodząca pożar płonącej osi?”[51].

XV. O naturze Słońca

1. Tak pisze Ambroży w dziele *Hexaemeron*: „Filozofowie przeczą, jakoby Słońce było z natury ogniste. Jest bowiem białe, nie zaś czerwone czy złociste niczym ogień, stąd też z natury nie jest ogniste. Jeśli zaś jest w jakiś sposób ciepłe, to dzieje się to za sprawą jego bardzo szybkich obrotów. Sądzą, że należy tak mówić dlatego, żeby się nie wydawało, że pochłania jakąś wilgoć. Nie ma ono naturalnego ciepła, które zmniejsza wilgoć, a często ją usuwa. Nic jednak

[49] Por. Ambrosius, *Hexaemeron* II 2. Izydor cytuje Ambrożego swobodnie, niejednokrotnie parafrazując i zmieniając strukturę wypowiedzi. Ambroży streszcza tu poglądy pitagorejczyków.

[50] Por. Ambrosius, *Hexaemeron* II 3, 9.

[51] Por. tamże II 3, 12.

nie osiągają proponując takie twierdzenia. Nie ma to bowiem znaczenia, czy coś ma ciepłotę z natury, czy z gwałtowności, czy też przyczyna jest inna”[52].

2. My zaś wierzymy, że tak jak ma Słońce zdolność oświecania, tak i ogrzewania. Istotnie jest ogniste – ogień zaś i oświeca, i rozgrzewa. Niektórzy sądzą, że żar Słońca karmiony jest przez wodę i z przeciwnego elementu pobiera zdolność oświecania i ogrzewania. Dlatego często widzimy Słońce wilgotne i dające rosę, co stanowi dowód na to, że przyjmuje ono element wody dla swojego łagodnego ciepła.

3. Te sprawy odnoszą się do natury Słońca. Zaś w duchowym rozumieniu Słońce to Chrystus, tak jak napisano u Malachiasza: „Dla Was, którzy uwierzyliście, wzejdzie Słońce sprawiedliwości i uzdrowienie w jego skrzydłach” (Ml 3, 20[53]). Słusznie więc Chrystus uznawany jest za Słońce – pojawiwszy się na ziemi, zgodnie z naturą ciała wpierw umarł, jednak następnie wedle ducha na powrót powstał[54]. Słońce oświetla i ogrzewa, w mrocznym czasie dodaje sił, jednak tracących w gorączce rozum podobnym płomieniem rozpala. Tak też Chrystus duchem wiary oświeci wierzących, niewierzących zaś spali płomieniem swego wiecznego ognia.

XVI. O wielkości Słońca i Księżyca

1. W tym samym dziele uczony pisze także: „Promienie Słońca od nikogo nie są mniej czy bardziej oddalone. Podobnie kula Księżyca dla wszystkich jest równa. Takie samo jest Słońce zarówno dla Hindusów i Brytów, gdy pojawia się w momencie wschodu. Widziane w chwili zachodu wcale nie wyda się mniejsze ludziom ze Wschodu, podobnie gdy wschodzi wcale nie wydaje się mniejsze mieszkańcom Zachodu. „Jak jest odległy wchód od zachodu” (Ps 103, 12) – napisano, określając jak sobie nawzajem są dalekie. Lecz Słońce jest od nich oddalone tak samo i dla nikogo nie jest bliżej czy dalej.

2. Nikogo nie dziwi, że glob Słońca wschodząc zdaje się mieć średnicę jednego łokcia. Należy jednak rozważyć, jak wielki jest dystans między Słońcem i Ziemią. Niedomaganie i jakby choroba naszego postrzegania ledwie może temu sprostać”[55]. Uczeni stwierdzają natomiast, że słońce jest większe od jakiejkolwiek części Ziemi.

3. Mówi się, że Księżyc jest mniejszy od Słońca, wszystko bowiem, co jest bliżej nas, wydaje się większe – na skutek oddalenia widzenie słabnie. Księżyc widzimy więc jako bliższy nam, a mimo to nie wydaje się większy w naszym postrzeganiu od Słońca. Skoro więc wiemy, że Słońce jest dużo

---

[52] Por. tamże II 3, 14.

[53] Por. Iz 9, 1. W Biblii Tysiąclecia: „A dla Was, czczących moje imię, wzejdzie słońce sprawiedliwości i uzdrowienie w jego skrzydłach”.

[54] Izydor świadomie używa w tym miejscu czasowników określających wschodzenie i zachodzenie słońca.

[55] Ambrosius, *Hexaemeron* IV 6, 25.

dalej od Księżyca, a mimo to wydaje się większe, gdyby miało zbliżyć się do nas, okazałoby się znacznie większym.

XVII. O biegu Słońca

1. Starożytni pisarze Aratus i Higinus twierdzą, że Słońce samo się porusza, nie obraca się zaś wraz z całym wszechświatem pozostając w jednym miejscu. Gdyby bowiem utkwione pozostawało w miejscu, koniecznie musiałoby wschodzić i zachodzić w tym samym rejonie, gdzie dnia poprzedniego, podobnie jak to czynią pozostałe konstelacje gwiazd. Gdyby tak było, wszystkie dni i noce także byłyby równe i jak długi jest dzień dzisiejszy, taki byłby każdy następny.

2. Podobnie noc miałaby zawsze tę samą długość. Lecz skoro obserwujemy dni nierówne i Słońce zachodzące jutro w innym miejscu niż wczoraj, tak więc – skoro wschodzi ono i zachodzi w różnych miejscach – filozofowie uważają, że porusza się ono samodzielnie, nie obraca się zaś wraz z całością wszechświata. Po tym jak zanurza swoją płonącą tarczę w oceanie, nocą zatacza krąg, nieznanymi nam drogami powraca do miejsca, z którego wzeszło i ponownie prędko z niego wychodzi. Istotnie, po krętej i załamanej linii biegnąc ku Wschodowi przechodzi z Południa na Północ. W porze zimowej biegnie bowiem przez regiony południowe, w lecie zaś jest blisko krajów północnych. Gdy biegnie na południu jest bliższe ziemi, gdy bliżej północy – unosi się wyżej[56].

3. Bóg dlatego wyznaczył różne miejsca i pory dla biegu Słońca, by stale biegnąc w tych samych okolicach, nie niszczyło ich swoim gorącem. „Przyjmując te różne drogi" – mówi Klemens – „ciepło powietrza jest odpowiednio wydzielane i zachowany zostaje porządek zmian pór roku. Słońce, wędrując wyżej, przynosi wpierw wiosnę; docierając następnie na szczyt nieba, rozpala letnie upały. Gdy schodzi, sprowadza na powrót jesień; dochodząc do najniższych miejsc, sprowadza chłód zimy z lodowych sfer nieba.

4. Ze Słońca biorą się godziny; z niego – gdy wschodzi – bierze się dzień; a także noc się pojawia, gdy ono zachodzi. Dzięki niemu liczymy miesiące i lata, a także zmiany pór roku. Słońce jest dobrym sługą, odpowiednio zarządzającym porami roku, gdy wedle Bożej woli należy napominać ludzkość, Słońce staje się nieznośne, gwałtownym żarem pali świat, powietrze wzburza się, plaga i kara spadają na ludzi i ziemię, mór na zwierzęta, cały rok zaraza uderza na śmiertelnych"[57].

5. Skoro wschodzące Słońce zmierza przez Południe, a następnie niewidzialną drogą wraca na swoje miejsce, widać, że ten świat uformowano na

---

[56] Izydor wyjaśnia w tym miejscu fenomen pór roku. Z perspektywy heliocentrycznej oczywistym jest natomiast, że różnice w obserwowanej wędrówce Słońca po niebie związane są z nachyleniem osi Ziemi i obrotem wokół Słońca.

[57] W tych dwóch akapitach Izydor swobodnie korzysta z przypisywanych Klemensowi *Recognitiones*, które znał w łacińskim tłumaczeniu Rufina z Akwilei. Por. Rufinus, *Clementina* 8, 45-46.

kształt Kościoła. Jego część, na której swoją drogę przebył Pan Jezus Chrystus – wieczne Słońce, zwie się również „Południem”[58]. Dla Północy, to jest przeciwnego krańca, nie ukazał się. A gdy przyjdzie, żeby sądzić ludzkość, powiedzą: „nie oświeciło nas światło sprawiedliwości i słońce dla nas nie wzeszło” (Mdr 5, 6). „Dla bogobojnych wschodzi słońce sprawiedliwości i uzdrowienie w jego skrzydłach” (Ml 3, 20), jak zostało napisane. Dla nikczemnych w południe panuje noc, jak czytamy: „oczekiwali światła, a oto ciemność, jasnych promieni, a kroczą w mrokach” (Iz 59, 9).

XVIII. O świetle Księżyca

1. Święty Augustyn w objaśnieniu psalmu dziesiątego powiada: „Należy rozważyć, skąd Księżyc ma swoje światło. Panują bowiem dwa przekonania, lecz które z nich jest prawdziwe, wątpliwe jest, czy ktokolwiek zdoła to poznać”[59]. Jedni mówią bowiem, że Księżyc ma własne światło, że jego kula ma jedną część świetlistą, drugą zaś ciemną. Gdy się porusza po swoim okręgu, część świecącą po trochu odwraca do Ziemi, tak że możemy go widzieć. W ten sposób wpierw jest w nowiu i świeci jakby rogatym blaskiem.

2. Tak samo gdy piłkę, w połowie jasną i w połowie ciemną, oglądać będziesz mając wpierw przed oczami jej ciemną część – żadnej jasności nie ujrzysz. Gdy następnie jej jasną część zaczniesz obracać ku oczom, wpierw jakby sierp ujrzysz, potem powoli rosnąć będzie, aż cała jasna część ukaże się oczom i już nic ciemnego z tamtej połowy nie pozostanie. Jeśli dalej powoli będziesz obracał piłkę, ciemność zacznie się pojawiać, a blask zanikać. W końcu znowu powróci do kształtu rogu i wreszcie cała jasna część zniknie sprzed oczu, a widoczna będzie jedynie ciemna strona. Mówi się więc, że tak właśnie się dzieje – do piętnastego dnia światło Księżyca zdaje się rosnąć, a następnie do trzydziestego powraca do kształtu sierpa, aż w końcu wcale jego światła nie widzimy.

3. Przeciwnie inni mówią, że Księżyc nie ma własnego światła, ale przyjmuje je od Słońca. Słońce jest bowiem wyżej od niego. Z tego wynika, że Księżyc, będąc niżej, w części wyższej jarzy się, część niższa, zwrócona do Ziemi, jest zaciemniona. Skoro zaś zaczyna oddalać się od Słońca, zaczyna być również oświetlany w części, która zwrócona jest do Ziemi, poczynając od kształtu rogów. Stopniowo, podczas gdy Słońce jest coraz dalej, oświetla się cała dolna część Księżyca, aż do piętnastego dnia miesiąca księżycowego. Od połowy miesiąca, gdy zaczyna drugą połową zbliżać się do Słońca, im bardziej jego wyższa część jest oświetlana, tym mniej promieni słonecznych może przyjmować druga część, zwrócona ku Ziemi – stąd też wydaje się zmniejszać.

---

[58] Cały akapit zaczerpnięty jest z dzieła Tykoniusza *De septem regulis*. Twórczość tego donatysty była wykorzystywana w średniowieczu ze względu na docenienie jej przez św. Augustyna. Tykoniusz uznaje, że świat dzieli się na dwie części należące do Boga i szatana. Podobnie podzielony jest Kościół, ślady tych twierdzeń znajdujemy w *Państwie Bożym* Augustyna. Por. Tyconius, *De septem regulis* VII.

[59] Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 10, 3.

4. Oczywiste jest i łatwe do zrozumienia dla każdej uważnej osoby, że Księżyc nie rośnie na naszych oczach inaczej, niż oddalając się od Słońca. Nie zmniejsza się także z innego powodu, niż przybliżając się do niego drugą stroną. Od Słońca więc przyjmuje światło i kiedy jest pod nim – zdaje się mały, kiedy zaś się od niego oddala – staje się coraz pełniejszy. Gdyby używał własnego blasku, koniecznie zawsze musiałby być tej samej wielkości, nie stawał się mały dnia trzydziestego. Gdyby błyszczał własnym światłem, nie dochodziłoby również do jego zaćmienia.

5. Kolejna kwestia odnosi się do rozumienia mistycznego – Księżyc ma w pewien sposób postać tego świata. Podobnie jak Księżyc po comiesięcznej pełni gaśnie, tak i świat, biegnąc ku wypełnieniu czasu, upada w codziennych błędach. Naturalnie Księżyc, w zmienności swojej natury, w przeciwnych ruchach znika by wzrosnąć, wzrasta by następnie zniknąć. Oto w tych kolejnych przemianach przedstawia zmienność błyszczących ciał niebieskich. Pokazuje ludziom, że od narodzenia dążą do śmierci i od śmierci do zwycięstwa[60]. Gdy się starzeje – postępuje ku śmierci ciała, gdy wzrasta – wskazuje na nieśmiertelność duszy.

6. Niejednokrotnie Księżyc uznajemy też za obraz Kościoła, bo tak jak jest oświetlany przez Słońce, tak i Kościół oświetla Chrystus. Jak Księżyc powstaje i zanika, tak i Kościół ma okresy upadku i wzrostu. Kościół wiele razy powstał już z upadku i tym zasłużył na swój wzrost, podczas gdy w prześladowaniach zmniejszał się i wieńczony był chwałą męczeństwa swoich wyznawców. Tak jak Księżyc obfituje w rosę i w wodne zasoby, tak samo Kościół mocny jest w chrzcie i przepowiadaniu.

Tak samo, skoro podczas ukazywania się Księżyca wszelki owoc wzrasta, a w jego zanikaniu maleje – nie inaczej rozumiemy Kościół, w którego wzroście my także z nim wzrastamy. Gdy zaś Kościół cierpi prześladowanie i zmniejsza się – my także wraz z nim cierpimy i malejemy.

7. Podobnie jak Księżyc ma siedem faz, tak i Kościół posiada tyle samo łask za zasługi.

Pierwszą swą postać Księżyc ma taką:
Drugą, sierpowatą, taką:
Trzecią, połowiczną, taką:
Czwartą postać ma pełną:
Piątą ponownie połowiczną, taką:
Szóstą, znowu sierpowatą, taką:
Siódmą, dwurożną, następującą[61]:

Dar charyzmatów także zawiera taką samą ich liczbę, a spływają one na Kościół za sprawą Ducha Świętego. Siódmego i dwudziestego drugiego dnia

[60] Zręcznie wykorzystanie podobieństwa form słów *vivere* i *vincere*: „homines ex ortu morituros et ex morte victuros".

[61] W tych miejscach w manuskryptach znajdujemy ilustracje kolejnych faz księżyca (J. Fontaine w swym wydaniu pomija ilustracje, jednak w miejscach, w którym powinny się znajdować, pozostawia puste przestrzenie).

Księżyc ma postać połówki, znajduje się w połowie swojego okręgu. W pozostałe dni proporcjonalnie rośnie i maleje.

XIX. O biegu Księżyca

1. Hyginus twierdzi, że „Księżyc, wschodząc i zachodząc w różnych miejscach, z pewnością się przemieszcza, nie pozostaje w miejscu. Można to zrozumieć łatwej, niż w przypadku Słońca. Skoro bowiem od Słońca przyjmuje światło i wydaje się nam świecić, nie ma wątpliwości, że raczej się porusza niż trwa w miejscu”[62]. Sąsiadujący z Ziemią Księżyc krąży po mniejszym okręgu i przebywa w trzydzieści dni drogę, którą Słońce pokonuje w trzysta sześćdziesiąt pięć dni. Stąd właśnie starożytni ustalali miesiące wedle Księżyca, lata wedle Słońca.

2. Tak oto, kiedy Księżyc dokona swojego trzydziestodniowego obiegu dwanaście razy, kończy się rok dla Hebrajczyków – po dodaniu kilku dni – i Rzymian – po dodaniu jednego dnia w roku przestępnym co cztery lata. Za sprawą powiększania się i zmniejszania Księżyca – dziwnej sztuki Opatrzności – wszelkie stworzenie żywi się i wzrasta. Gdy Księżyc znika, współodczuwają to wszelkie elementy, podczas jego powrotu to, co było puste napełnia się – jak w przypadku zwierzątek morskich. Mówi się też, że jeże morskie i ostrygi można znaleźć pełniejsze, gdy Księżyc powraca.

XX. O zaćmieniu Słońca

1. Uczeni twierdzą, że Słońce biegnie w dalszej odległości, Księżyc zaś bliższy jest Ziemi. Gdy więc schodzi się ze Słońcem w jednym szyku lub linii, staje naprzeciw niego i zaciemnia cały okrąg. Wtedy bowiem Księżyc jest w tej samej części nieba, po której biegnie Słońce i dlatego zbliża się do niego i zdaje się zasłaniać jego światło przed naszymi oczami. Podobnie gdy ktoś przysłoni oczy wyciągniętą dłonią, im mocniej przyciska – tym mniej zobaczy, gdy zaś dalej ją odsunie, więcej będzie mógł ujrzeć.

2. Z tego powodu, gdy Księżyc dobiegnie do miejsca albo linii Słońca, wydaje się nam bliższy, zasłania promienie przed naszymi oczami i światło nie może padać. Gdy Księżyc oddali się z tego miejsca, wtedy Słońce wypuszcza światło i wysyła je do naszych oczu. Tak jak Słońce przysłaniane jest przez Księżyc, podobnie Księżyc przez Ziemię. I gdy światło Słońca lub Księżyca nie dociera do Ziemi – wtedy mówimy o zaćmieniu. Inni jeszcze twierdzą, że Słońce staje się ułomne wówczas, gdy otwór w powietrzu, przez który Słońce wlewa promienie, jest ściągnięty lub przykryty za sprawą innego podmuchu[63]. Tyle na ten temat mówią fizycy i mędrcy tego świata.

3. Nasi uczeni Kościoła twierdzili, że w sposób mistyczny tajemnica zaćmienia Słońca wypełniła się w Chrystusie. Było to wówczas, gdy zachwiał

[62] Hyginus, *De astronomia* 4, 14.

[63] Por. Pseudo-Plutarchus, *Placita Philosophorum* II 20; II 24.

się odwieczny porządek i upadł szyk elementów. Wtedy z powodu bezbożnego sprzysiężenia i ciemności błędu, które ogarnęły lud żydowski, owo prawdziwe Słońce na krótko poddało się śmierci i złożone z krzyża oblekło się mrokiem w grobie. Wreszcie dnia trzeciego, wspaniale jak nigdy dotąd, Chrystus ukazał całemu światu potęgę swojej światłości! Niczym Słońce rozbłyskające w chwale rozświetlił mroki ciemnych czasów.

XXI. O zaćmieniu Księżyca

1. Księżyc nie jest zaćmiewany, ale okrywa się cieniem; nie odczuwa zaniku swej postaci lecz doświadcza zmniejszenia światła z powodu Ziemi, która go przysłania. Dlatego też filozofowie podtrzymują stanowisko, że Księżyc nie ma własnego światła, a jest jedynie oświetlany przez Słońce. W taki sposób oddalony jest od Słońca, że gdyby prostą linię przeprowadzić przez środek Ziemi, sięgnęłaby Słońca pod nią i nad nią Księżyca. Cienie rozpościerają się na okrąg Księżyca, dlatego zdarza się czasami, że promienie Słońca, gdy ogrom Ziemi, czy też jej cień, staje naprzeciw, do Księżyca nie docierają.

2. Dzieje się to mniej więcej od dnia piętnastego i trwa dopóki środek Księżyca nie oddali się od cienia Ziemi i nie ujrzy Słońca czy też przez Słońce nie zostanie ujrzany. Wiadomo więc, że Księżyc przyjmuje światło z promieni słonecznych, gdy zaś przez zasłaniającą Ziemię nie jest zwrócony do Słońca – traci światło. Z kolei stoicy twierdzą, że cała Ziemia otoczona jest górami, które przez swój cień nieraz wzbraniają, by Księżyc był widoczny. Dlatego Lukan pisze: „Księżyc już krąg osiąga bratniego słońca i wówczas / blednie niejako ziemskim mrokiem uderzony”[64].

3. W zaćmieniu Księżyca obrazowo ukazane zostały prześladowania Kościoła. Wówczas Księżyc zdaje się pokazywać jakby krwawiące oblicze. Podobnie jest z Kościołem wśród śmierci męczenników i rozlewu krwi – dzieje się to, by odpędzić od chrześcijaństwa ludzi słabych. Lecz jak po zaćmieniu powraca Księżyc w wyraźnym rozbłysku – tak, że wydaje się, iż żadnej szkody nie doznał, podobnie i Kościół, po tym jak przelał krew męczenników dla Chrystusa, rozbłyska jeszcze większym blaskiem wiary. Ozdobiony znakomitszym światłem, szerzej rozlewa się po całym świecie.

XXII. O biegu gwiazd

1. Gwiazdy obracają się wraz ze wszechświatem, nie błądzą zaś po wszechświecie trwającym nieruchomo. Wyjątek stanowią te, które zwie się „planetami” – to znaczy „błądzącymi”. Poruszają się one w różnych kierunkach. Pozostałe, zwane *aplanes*, utkwione w jednym miejscu obracają się wraz ze wszechświatem. Planety, to jest „gwiazdy błądzące”, tak są nazywane, ponieważ biegną po wszechświecie ruchem różnorodnym.

[64] Lucanus, *Pharsalia* I 538-539.

2. Poruszają się również gwiazdy w różnych częściach wszechświata, jedne bowiem biegną wyżej, inne niżej. Dlatego te, które są bliżej Ziemi, wydają się większe niż te, które biegną pod niebem – odległość osłabia widzenie. Z powodu tej dużej różnicy odległości między nimi dzieje się tak, że jedne szybciej, drugie z większym trudem powracają do początku swego biegu.

3. Jedne gwiazdy zdają się szybciej ukazywać i później zachodzić; inne, wschodząc wolniej od pozostałych, szybciej biegną ku Zachodowi. Są też takie, które razem wschodzą, lecz nie zachodzą równocześnie. Wszystkie powracają jednak do swego właściwego biegu we właściwym czasie. Gwiazdy związane promieniami słonecznymi, zdają się cofać lub pozostawać w miejscu, dlatego też poeta pisze: „Słońce słusznie wyznacza pory dla czasu wszelkiego / Noc promieniami swoimi zamieni z dniem, jeśli zechce / Także powstrzyma gwiazdy od błądzeń i w miejscu utrzyma”[65].

XXIII. O położeniu siedmiu gwiazd błądzących

1. W biegu siedmiu niebieskich kręgów jako pierwszy został umieszczony Księżyc w kręgu wewnętrznym. Jest najbliżej Ziemi, by nocą z łatwością dostarczać nam światło. W drugim kręgu ulokowana jest gwiazda Merkurego, pędem swoim równa Słońcu lecz, jak twierdzą filozofowie, przeciwna w sile. W trzecim kręgu znajduje się Jutrzenka (*Lucifer*), jak ludzie zwą Wenus dlatego, że spośród pięciu gwiazd ma więcej światła. Podobnie jak Słońce i Księżyc – co powiedzieliśmy wcześniej – tak i ta gwiazda rzuca cień.

2. Na czwartym okręgu umieszczony jest bieg Słońca. Jako że Słońce jest najjaśniejsze – by przewodziło światłością zarówno temu co wyżej, jak i temu, co niżej – znajduje się w środku. Tak więc Boskim zrządzeniem Słońce zostało w ten sposób umieszczone – to, co najwspanialsze winno być zawsze pośrodku. Dalej na piątym okręgu umieszczona jest Gwiazda Wieczorna, którą inni zwą Marsem[66]. Na szóstym jest Faeton, zwany także Jowiszem. W najwyższym niebie, to jest na samym szczycie wszechświata, umieszczona jest gwiazda Saturna. Jako że osiąga ona sam wierzchołek nieba, jest wyżej niż każda inna gwiazda. Z natury Saturn jest zimny, co potwierdza Wergiliusz: „Tam gdzie gości na niebie mroźna gwiazda Saturna”[67].

3. Tak więc te zwane są „gwiazdami błądzącymi”, po grecku zaś „planetami”, nie dlatego, że same błądzą, lecz ponieważ nas do błędu przywodzą. Wszystkim wiadome jest, jak wschodzą i zachodzą Słońce i Księżyc, poruszają się one po wytyczonym kursie. W przypadku planet – jak powiedziano – zdarza się, że się cofają lub poruszają nietypowo. To znaczy, że niekiedy coś dodają lub rezygnują z czegoś w swoim typowym ruchu. Wówczas mówimy

---

[65] Lucanus, *Pharsalia* X 201-204.

[66] Później zarówno określenia „Jutrzenka”, „Gwiazda Polarna” oraz „Gwiazda Wieczorna” odnoszono do Wenus.

[67] Vergilius, *Georgica* I 336.

o „retrogradacji", a gdy gwiazdy pozostają bez ruchu mówi się, że „pozostają na stanowisku".

4. Lata każdej z gwiazd są przypisane do poszczególnych sfer[68]. Po wypełnieniu czasu przychodzą one z powrotem do tych samych znaków i miejsc. Utrzymuje się, że Księżyc obiega swoje koło w osiem lat, Merkury w dwadzieścia, Jutrzenka w dziewięć lat, Słońce w dziewiętnaście, Gwiazda Wieczorna w piętnaście, Faeton w dwanaście lat, Saturn – trzydzieści. Owe okręgi i ułożenie gwiazd odpowiednio ukazuje ilustracja:

Saturn podobno przebiega krąg swój w latach trzydziestu.
Faeton biegnie po kręgu swoim lat dwanaście.
Mars przebiega krąg swój w lat piętnaście.
Słońce ponoć dopełnia kręgu swego w lat dziewiętnaście.
Jutrzenka dopełnia kręgu w lat dziewięć.
Merkury biegnie po swoim okręgu przez lat dwadzieścia.
Księżyc dopełnia okręgu w lat osiem.
Ziemia[69].

XXIV. O świetle gwiazd

1. Mówi się, że gwiazdy nie mają własnego światła, lecz są oświetlane przez Słońce; a także, że nie znikają nigdy z nieba, lecz ukrywają się gdy Słońce się pojawia. Nie giną, lecz przyćmiewane są przez wschodzące Słońce. Gdy Słońce wysyła wpierw znaki swego nadejścia, wszelki ogień gwiazd znika w blasku jego światłości, aby błysk gwiazd wcale nie był widoczny w ogniu Słońca. Dlatego też Słońce zwie się „sol", ponieważ samo jedynie (*solus*) widoczne jest na niebie, przyćmiewając wszelkie gwiazdy. Nie jest to niczym dziwnym, gdy bowiem Księżyc świeci w pełni przez całą noc, także nie widać na niebie wielu gwiazd. Zaćmienie Słońca także dowodzi, że gwiazdy są na niebie przez cały dzień. Gdy bowiem Słońce jest przysłonięte przez Księżyc, wyraźniej na niebie można ujrzeć gwiazdy.

2. Na sposób mistyczny za gwiazdy uznajemy świętych mężów, o których napisano: „On liczbę gwiazd oznacza" (Ps 147, 4). Tak jak gwiazdy oświetlane są przez blask Słońca, święci rozbłyskują za sprawą Chrystusa w chwale królestwa niebieskiego. Podobnie jak przez blask i moc Słońca gwiazdy są przyćmiewane, splendor świętych w porównaniu z chwałą Chrystusa też jest w pewnym stopniu w zaniku. I jak gwiazdy między sobą różnią się w jasności, tak i podział ze względu na zasługi istnieje wśród Sprawiedliwych.

---

[68] Już to zdanie zdaje się odnosić bezpośrednio do ilustracji w rękopisie, ukazującej kolejne sfery nieba i ruchy planet. W ten sposób cały paragraf stanowi swoisty komentarz do ilustracji, poprzedzając tekst wpisany w sam obraz; zob. kolejny przypis.

[69] Tekst wpisany w ilustrację, podany za ed. Fontaine, s. 260. Na orbitach poszczególnych planet znajdują się informacje na temat czasu okrążania ziemi, w samym środku ilustracji zaznaczona została „Terra".

XXV. O spadaniu gwiazd

1. Panuje powszechny i mylny pogląd, że gwiazdy w nocy spadają z nieba. My zaś wiemy, że to iskry spadające z eteru suną przez niebo niesione błądzącymi wiatrami i jedynie przypominają światło gwiazd. Gwiazdy pozostają zaś nieruchome i utkwione w niebie.

2. Tak pisze o tym poeta: „Niejednokrotnie przy wietrze mocno świszczącym zobaczysz / Gwiazdy, jak z nieba spadają, w nocy się błyszczą wśród mroków / Długie płomienie za sobą jasno błyszczące ciągają”[70]. I ponownie: „wprost z najwyższego / Nieba lecą i ciągną za sobą długie ogony / Gwiazdy, choćby się zdały sterczeć w tkwiących najwyżej / Biegunach nieba”[71]. Owi poeci dobrowolnie zwracają się ku powszechnej opinii ludu. Z kolei filozofowie, których troską jest poszukiwanie zasad rządzących światem, uznają to, co wyżej napisaliśmy.

XXVI. O nazwach ważniejszych gwiazd[72]

1. Czytamy w księdze Hioba, że Pan powiedział: „Czy połączysz gwiazdy Plejad? Rozluźnisz więzy Oriona? Czy wypuścisz o czasie Gwiazdę Poranną? I wywiedziesz Niedźwiedzicę z dziećmi?” (Hi 38, 31-32[73]). I w innym miejscu: „On stworzył Niedźwiedzicę, Oriona, Plejady” (Hi 9, 9[74]). Gdy czytamy te nazwy w Piśmie Świętym, nie wyrażamy zgody na te próżne brednie poetów, którzy pod wpływem fałszywych przesłanek przyporządkowali gwiazdozbiorom imiona ludzi lub innych stworzeń. Tak to mądrzy ludzie spośród pogan nadali gwiazdom imiona, podobnie jak zrobili z nazwami dni.

2. Rzeczywiście, Pismo Święte używa tych właśnie nazw, jednak nie uznaje stojących za nimi próżnych opowieści. Czyniąc z rzeczy widzialnych symbole spraw niewidzialnych, podaje te nazwy dla ludzkiego poznania. Te nazwy, będąc szeroko znanymi, gdy określają coś nieznanego, łatwiej czynią to wiadomym przez to, co jest znane ludzkim umysłom.

---

[70] Vergilius, *Georgica* I 365-368.

[71] Lucanus, *Pharsalia* V 561-564.

[72] W *Etymologiach* Izydor zaznaczył różnicę między terminami *stella*, *sidera*, oraz *astra* w ten sposób: „Stellae et sidera et astra inter se differunt. Nam stella est quaelibet singularis. Sidera vero sunt stellis plurimis facta, ut Hyades, Pleiades. Astra autem stellae grandes, ut Orion, Bootes. Sed haec nomina scriptores confundunt, et astra pro stellis et stellas pro sideribus ponunt” (Isidorus, *Etymologiae* III 60, ed. W.M. Lindsay, Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiarum sive Originum libri XX*, vol. 1, Oxonii 1911, bez numeracji stron). W *De natura rerum* Izydor sam ulega tendencji mieszania terminów, określając chociażby Wolarza jako *stella*. Nie ulega jednak wątpliwości, że tematem są tu ważniejsze gwiazdozbiory widoczne na nocnym niebie.

[73] Wg Biblii Tysiąclecia; w Wulgacie inaczej: „Numquid coniungere valebis micantes stellas Pleiadas, aut gyrum Arcturi poteris dissipare? Numquid producis luciferum in tempore suo, et vesperum super filios terræ consurgere facis?”

[74] W Wulgacie zamiast Plejad – Hiady.

3. *Arcturus* – jest to gwiazdozbiór, który po łacinie nazywa się *Septemtrio*, rozbłyskując promieniami siedmiu gwiazd krąży po niebie i powraca do swego miejsca. Stąd też jest nazywany Wielkim Wozem, ponieważ toczy się na sposób wozu i już to trzy gwiazdy do góry unosi, już to cztery opuszcza. Położony na samej osi wciąż się obraca i nigdy nie zanika, kręci się dopóki i noc się nie skończy.

4. Ten *Arcturus* (to jest *Septemtrio*) symbolizuje dla nas Kościół błyszczący w siedmiorakiej cnocie. Jak bowiem na osi nieba *Arcturus* coraz opuszcza się i wznosi, tak i Kościół poniża się w przeciwnościach, lecz wtem znów podnosi w nadziei i cnotach. I jak go dopełniają trzy gwiazdy i kolejne cztery, tak i Kościół składa się z wiary w Trójcę i działania czterech kardynalnych cnót[75]. Bowiem na podstawie wiary i uczynków człowiek dostępuje usprawiedliwienia (por. Jk 2, 24).

5. Wolarz to konstelacja, która postępuje za Wielkim Wozem (*Septemtrio*), przez starożytnych nazywana też *Arctophylax* lub Małą Niedźwiedzicą, dlatego niektórzy także ją nazywają *Septemtrio*. Obserwują ją zwłaszcza ci, którzy znają się na żegludze[76]. O tym pisze Lukan: „gdzie szybki w nocy Wolarz”[77], bowiem gdy tylko wschodzi, szybko też i znika.

6. Plejady to liczne gwiazdy sprzężone razem, zwane też od tej mnogości gwiazd „gromadą”. Mówi się, że ich również jest siedem, lecz nikt nie potrafi dostrzec więcej jak sześć. Wstają one na Wschodzie i, gdy przybliżają się do jasności dnia, ich porządek załamuje się. Plejady swoją nazwę biorą od mnogości, po grecku *apo ton pleiston*. Po łacinie te gwiazdy zwą się „Wiosennymi” (*Vergiliae*), ponieważ pojawiają się po upływie wiosny (*ver*). Dlatego też Plejady częściej od innych gwiazd są zapowiadane, ponieważ ich pojawienie się oznacza początek lata, a zniknięcie zwiastuje zimę, czego inne znaki nie przekazują.

7. W owych gwiazdach, jako że jest ich siedem i pięknie się mienią, ukazani są wszyscy święci, błyszczący siedmiokrotną cnotą Ducha Świętego. W tym zaś, że są sobie tak bliskie, a jednak się nie dotykają, ukazują proroków Boga – tak bliskich sobie w miłosierdziu, a na przestrzeni czasu tak sobie dalekich.

8. Jest też Orion, który imię bierze od miecza[78], dlatego też po łacinie zwie się go Nożownikiem (*iugula*). Jest to gwiazdozbiór jakby uzbrojony i składający się z gwiazd o ogromnym blasku, tak że wielce trudno jest go nie zauważyć. Nawet niewprawione oczy wnet przykuwa jasnością swego blasku. Owe gwiazdy Oriona pojawiają się w pełni zimy, powodując opady deszczu i burze, wzburzając ziemie i morza.

---

[75] Na podstawie *Moralia in Iob* Grzegorza Wielkiego.

[76] Żeglarz wypatrujący Wolarza i Wielkiego Wozu to już Odyseusz u Homera (*Odyssea* V 274-279).

[77] Lucanus, *Pharsalia* III 252.

[78] W *Etymologiach* Izydor pisze dodatkowo: „dictus Orion ab urina, id est ab inundatione aquarum” (Isidorus, *Etymologiae* III 71, ed. Lindsay, bez numeru strony).

9. Gwiazdy Oriona symbolizują męczenników. Tak jak one rodzą się na niebie w zimie, również i męczennicy powstają wśród prześladowań. Gdy gwiazdy pojawiają się – wzburza się ziemia i morze, gdy wschodzą męczennicy – w burzy miotają się serca przywiązane do świata i niewierne[79].

10. Jutrzenka (*Lucifer*), błyszcząca gwiazda, jest dużo jaśniejsza od pozostałych i podobnie jak Słońce i Księżyc wywołuje cień. Poprzedza i zapowiada o poranku wschodzące Słońce, rozpraszając swym blaskiem mroki nocy. Odpowiednikiem tego jest Chrystus, który niczym Jutrzenka, wystąpił wpierw w misterium wcielenia, a dzięki niemu niczym nadchodzący dzień podążyło światło wiary.

11. Jutrzenka-Lucyfer jest jednak dwuznaczna. Jest jej odniesienie święte, gdy o sobie i Kościele mówi Pan w Księdze Apokalipsy: „Jam jest odrośl i potomstwo Dawida, gwiazda świecąca, poranna" (Ap 22, 16). A także: „A zwycięzcy dam gwiazdę poranną" (Ap 2, 26-28). Drugie odniesienie przypisuje się diabłu, o którym napisano: „Jakże to spadłeś z niebios, Jaśniejący, Synu Jutrzenki?" (Iz 14, 12). On też mówił, że siedzisko swe uczyni ponad gwiazdami Boga, a został rozbity spadając z nieba (por. Iz 14, 13).

12. Gwiazda wieczorna to zachodnia gwiazda, która wprowadza noc. Podąża ona za zachodzącym Słońcem i spieszy przed nadchodzącymi ciemnościami. Jest więc typem Antychrysta, który – jak pisze Hiob (por. Hi 38, 32[80]) – niczym wieczór powstaje nad synami ziemi, by zalać serca ludzi tego świata nadejściem ślepej nocy. Dzieje się to za sprawą Boga, ci bowiem, którzy przez niewierność odmówili wiary w Chrystusa, zasłużyli na przyjęcie Antychrysta.

13. Kometa to gwiazda, która wylewa z siebie jakby warkocze (*comae*) światła. Gdy się pojawia, zwiastuje zmianę władzy w królestwie lub też wywołanie wojny i zarazy. O niej to napisał Prudencjusz: „Żałosna ginie kometa"[81], Lukan zaś: „Kometa, co zwiastuje zmianę władców krain"[82], a Wergiliusz: „Nigdy dotąd komety tak nie płonęły"[83]. Astrologowie mówią też, że wszystkie gwiazdy błądzące po pewnym czasie stają się kometami i w zależności od tego, jak przebiega ich ruch, zapowiadają zdarzenia pomyślne lub przeciwności.

14. Syriusz to gwiazda, którą powszechnie nazywa się Psem. Nazywana jest Syriuszem od białego blasku jej płomienia. On to sprawia, że można dojrzeć jej światło przed innymi gwiazdami[84]. Gdy wstaje, ogarnia ziemię nadmiernym ciepłem, swym gorącem podpala plony. Niekiedy również ciała

---

[79] Izydor w godny uwagi sposób zamienia w tym miejscu czasowniki oznaczające „wschodzenie, rodzenie się" i „pojawianie się, występowanie" – odnosząc je wpierw kolejno do gwiazd i męczenników, a następnie odwrotnie.

[80] Zrozumiałe tylko w odniesieniu do tekstu Wulgaty.

[81] Prudentius, *Cathemerion* XII 21.

[82] Lucanus, *Pharsalia* I 529.

[83] Vergilius, *Georgica* I 488.

[84] Por. Hyginus, *De astronomia* III 34; II 35.

ogarnia chorobą, psując powietrze ognistym żarem. Od tej gwiazdy imię biorą też tak zwane „psie dni", podczas których jest jeszcze cieplej, niż w pozostałej części lata.

XXVII. O tym, czy gwiazdy mają duszę

1. „Zwykło się dochodzić – pisze święty Augustyn – czy Słońce, Księżyc i gwiazdy są jedynie ciałami, czy też mają jakiegoś ducha jako sternika. A jeśli mają, czy to tchnienie ducha je żywotnie pobudza – jak ciała zwierząt za sprawą duszy zwierzęcej ożywają, czy też dzieje się to na skutek samej obecności, bez jakiegokolwiek zmieszania"[85]. O ile żaden ruch ciała zaistnieć nie może bez obecności duszy, gwiazdy poruszają się zgodnie w takim porządku, że nic nie jest w stanie tego ruchu zakłócić. Nie łatwo jest więc ustalić, czy są ożywione i rozumne.

2. Gdy Salomon pisał o Słońcu: „kolistą drogą zmierza duch i znowu wraca na drogę swojego krążenia"[86] (Koh 1, 6), ukazał, że samo Słońce jest duchem, że jest ożywione – dmie, tętni życiem i przez lata swój bieg dopełnia. O tym pisze też poeta: „Słońce tymczasem zatacza okrąg i roku dopełnia"[87]. I w innym miejscu: „Karmi księżyc i gwiazdy jaki duch wewnętrzny"[88]. Dlatego, jeśli ciała gwiazd rzeczywiście mają duszę, należy dowiedzieć się, czym staną się w przyszłości, po zmartwychwstaniu.

XXVIII. O nocy

1. Czytamy u Ambrożego w dziele *Hexaemeron*: „Należy dociec jak wielką przestrzeń powietrza okupuje cień ziemi, który przy odejściu słońca przynosi nam noc. Słońce odchodzi i odprowadza dzień, by oświetlić przeciwne części ziemi. Każde ciało rzuca cień i naturalnie przynależy on do każdego ciała. Nawet malarze starają się ukazać cienie na obrazach i uważają za zgodne ze sztuką należyte wyobrażenie tych praw natury.

2. Jak więc w dzień każde ciało ludzkie czy drzewo będące na słońcu rzuca cień, tak i słońce odchodzi do miejsca zachodu, góry oddzielają je od nas, a sama ziemia zacienia niebo tak, że noc przychodzi"[89].

Z języka łacińskiego przełożył
oraz wstępem i komentarzem opatrzył
Piotr Skowroński[**]

---

[85] Augustinus, *De Genesi ad litteram* II 18, 38.

[86] W Wulgacie w tym miejscu „spiritus".

[87] Vergilius, *Aeneis* III 284.

[88] Tamże VI 725-726.

[89] Ambrosius, *Hexaemeron* IV 3, 11.

[**] Mgr Piotr Skowroński – doktorant przy Zakładzie Filologii Nowołacińskiej w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: piotr.andrzej.skowronski@gmail.com.

Raban Maur

HOMILIE O NAJWAŻNIEJSZYCH ŚWIĘTACH ORAZ O CNOTACH (WYBÓR)

(*Homiliae de festis praecipuis, item de virtutibus***)**

WSTĘP

Podczas audiencji generalnej w dniu 3 czerwca 2009 r. Papież Benedykt XVI powiedział: „Wspominany często jako *praeceptor Germaniae*, Raban Maur był niezwykle płodnym autorem. Dzięki swojej absolutnie wyjątkowej pracowitości przyczynił się być może bardziej niż wszyscy inni do podtrzymania żywotności owej kultury teologicznej, egzegetycznej i duchowej, z której miały czerpać następne wieki”[1].

Urodzony ok. 780 r. w Moguncji, doskonale wykształcony, Raban stał się bardzo wpływową postacią swojej epoki – czasów Karola Wielkiego († 814)[2] i Ludwika Pobożnego († 840)[3], a więc okresu odnowy karolińskiej. Jako dziecko został oddany do klasztoru w Fuldzie, gdzie przygotowywał się do życia monastycznego. Pod kierunkiem Alkuina († 804)[4] pogłębiał wiedzę teologiczną i *artes liberales*. Alkuin dal mu przydomek „Maurus”, który nosił ulubiony uczeń św. Benedykta († 547)[5]. W 814 r. Raban Maur otrzymał święcenia kapłańskie. W 822 r. został opatem klasztoru w Fuldzie, a 847 r. został mianowany arcybiskupem Moguncji. Zmarł w roku 856[6]. Był egzegetą, filozofem i poetą. W bogactwie dorobku teologicznego Rabana Maura znaczące miejsce zajmują wyjaśnienia egzegetyczne prawie wszystkich ksiąg Starego i Nowego Testamentu. W dorobku tym znajduje się także ponad 230 homilii. W wydaniu Migne’a[7] podzielone one zostały na dwie części. Część pierwsza jest zatytułowana *Homiliae de festis praecipuis, item de virtutibus* i liczy 70 homilii. Jest ona

---

[1] Benedetto XVI, *Padri e scrittori del primo millennio. Rabano Mauro* [udienza generale 3 VI 2009], w: *Insegnamenti di Benedetto XVI* 5/1 (2009) 965, przekład: Benedykt XVI, *Raban Maur* [audiencja generalna 3 czerwca 2009 r.], OsRomPol 30 (2009) nr 9 (316) 42.

[2] Por. R. Sawa, *Karol Wielki*, EK VIII 878-880.

[3] Por. R. Kras, *Ludwik I Pobożny*, EK XI 161.

[4] Por. U. Borkowska, F. Gryglewicz, *Alkuin,* EK I 375-376.

[5] Por. P. Szczaniecki, *Benedykt z Nursji*, EK II 228-230. Na temat Maura, ucznia św. Benedykta, por. S. Gregorius Magnus, *Dialogorum libri* IV II 3, 20; IV 3; VI 3; VII 2 i 4; VIII 9.

[6] Por. M. Kieling, *Formacja duchownych w świetle „De institutione clericorum” Rabana Maura*, VoxP (2006) t. 49, 277-288, spec. s. 277-278.

[7] Por. PL 110, 9-468.

poprzedzona wstępem (*praefatio*) adresowanym do arcybiskupa Hajstulfusa († 825)[8]. Część druga, o wiele obszerniejsza, licząca 163 homilie, jest zatytułowana *Homiliae in Evangelia et Epistolas* i także jest poprzedzona wstępem (*praefatio*) – dedykacją skierowaną w tym przypadku do króla Lotara I († 855). Raban przypomina, że posłał już królowi zbiór homilii obejmujący czas od Narodzenia Pańskiego do Wigilii Wielkanocnej, a obecnie przesyła homilie na okres od Wielkanocy do XV Niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego; w przyszłości zaś ma jeszcze posłać królowi homilie na pozostały czas roku kościelnego.

We wstępie do pierwszej części Raban omawia jej zawartość pisząc do Hajstulfusa:

> „Posłuszny twoim rozkazom, świątobliwy ojcze, przygotowałem kazania do ludu o wszystkim, co – jak uznałem – jest dla nich konieczne. Po pierwsze, jak powinni obchodzić główne święta w ciągu roku, aby powstrzymując się od zajęć światowych, nie byli pozbawieni słowa Bożego, lecz poznając wolę Bożą, starali się wypełniać ją czynami. Po drugie, przygotowaliśmy dla nich zbiór kazań na temat różnych rodzajów cnót, to jest wiary, nadziei i miłości, czystości, wstrzemięźliwości i o pozostałych rodzajach cnót – o tym, aby dążąc do nich i strzegąc ich, podobali się Bogu i mogli otrzymać życie wieczne w niebie ze świętymi aniołami. Następnie zaś dołączyliśmy inne kazania o rozmaitych skłonnościach do grzechów i wad, którymi starodawny wróg oszukuje i zwodzi rodzaj, to jest o złu pychy i próżności, gniewu, zawiści, oszustwa, skąpstwa, łakomstwa i nieczystości, i o tym podobnych; aby owce Chrystusowe wiedziały, jak uniknąć ukąszeń bardzo okrutnego wilka i bardzo srogiego smoka oraz mogły się przed ich napaścią ustrzec”[9].

W dalszym ciągu Raban usprawiedliwia się, że z powodu rozmaitych przytrafiających mu się zajęć nie mógł wydać homilii za jednym razem, ale czynił to w zależności od tego, jak pozwalały mu na to okoliczności, posyłając Hajstulfusowi oddzielnie poszczególne teksty. Prosi więc go, aby zechciał wszystko zebrać w jeden zwój i poprzedzić jako wstępem pisanym właśnie do niego listem[10].

[8] Por. *Annales Xantenses qui dicuntur*, ed. B. de Simson, MGH Scriptores Rerum Germanicarum XII, Hannoverae – Lipsiae 1909, 6: „Anno DCCCXXV. Haistulfus archiepiscopus Magontiae civitatis obiit, et successit in locum eius Otgerus capellanus dominicus”.

[9] Rabanus Maurus, *Epistula ad Haistulfum archiepiscopum*, PL 110, 9: „Iussionibus tuis obtemperans, beatissime Pater, sermonem confeci ad praedicandum populo, de omnibus quae necessaria eis credidi; hoc est, primum qualem observantiam deberent habere in festivitatibus praecipuis quae sunt in anni circulo, ut vacantes ab opere mundano, non vacui fierent a verbo divino, sed cognoscentes Dei voluntatem, factis eam implere studerent: deinde texuimus praedicationem illis de diversis speciebus virtutum, id est, de fide, spe et charitate, de castitate, continentia, et caeteris speciebus virtutum, qualiter eas appetentes et custodientes Deo placerent, et vitam aeternam in coelis cum sanctis angelis percipere possent. Postea vero alium adiunximus sermonem de variis errorum et vitiorum seductionibus cum quibus antiquus hostis humanum genus deludit ac decipit: hoc est, de malo superbiae et iactantiae, irae, invidiae, fraudis, avaritiae, gulae et fornicationis, et his similibus, ut scirent Christi oves quomodo lupi ferocissimi et draconis saevissimi morsus evadere, et praevisos cavere possent”, tłum. własne.

[10] Por. tamże.

Niżej zamieszcza się pierwszy polski przekład dziewiętnastu homilii wybranych z pierwszej części zbioru: *Homiliae de festis praecipuis, item de virtutibus*. Są wśród nich homilie na czas przed Narodzeniem Pańskim (czyli na adwent), homilie na Narodzenie Pańskie i inne dni z tym świętem związane, homilie wielkotygodniowe – od Niedzieli Palmowej do Niedzieli Wielkanocnej, następnie homilie na niedziele i święta okresu wielkanocnego, wreszcie na kilka świąt przypadających po Zesłaniu Ducha Świętego, mianowicie na Narodzenie św. Jana Chrzciciela oraz na Narodzenie i na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny.

Cytaty z Pisma Świętego obecne w homiliach zostały przełożone przez tłumaczy. Odsyłacze do nich podano w tekście przekładu; numeracja psalmów i sigla biblijne stosują się do zasad zastosowanych w Biblii Tysiąclecia.

WYDANIA TEKSTU

J.P. Migne: Parisiis 1852 lub 1864, PL 110, 9-468.

BIBLIOGRAFIA

R. Kottje, *Hrabanus Maurus, „Praeceptor Germaniae”?*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters” 31 (1975) 534-545; M. Rissel, *Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus*, Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 7, Bern – Frankfurt 1976; *Rabanus Maurus in seiner Zeit 780-1980*, hrsg. W. Weber, Mainz 1980; M. Sandmann, *Hraban als Mönch, Abt und Erzbischof*, „Fuldaer Geschichtsblätter” 56 (1980) 113-180; F.W. Bautz, *Hrabanus Maurus*, BBKL II 1090-1093; *Hrabanus Maurus – Profil eines europäischen Gelehrten. Beiträge zum Hrabanus-Jahr 2006*, hrsg. N. Kössinger, St. Ottilien 2008; *Raban Maur et son temps*, ed. P. Depreux – S. Lebecq – M.J.L. Perrin – O. Szerwiniack, Haut Moyen Âge 9, Turnhout 2010.

PRZEKŁAD

Homilia I: *Przed świętem Narodzenia Pana naszego Jezusa Chrystusa*[11]

Bracia umiłowani! Ponieważ zbliżają się najświętsze obchody czasu, w którym nasz Zbawca przez swe miłosierdzie raczył narodzić się wśród ludzi, zatem dogłębnie rozważcie, w jaki sposób powinniśmy się przygotować na przybycie tak wielkiej mocy, byśmy stali się godni przyjąć naszego Króla i Pana z weselem, wśród radości i chwały, i byśmy przed Jego obliczem zasłużyli raczej na radosne wkroczenie do grona świętych niż na wieczne, hańbiące oddalenie od Niego, spowodowane naszymi grzechami. Dlatego też proszę i napominam, abyśmy przy pomocy Bożej pracowali, ile tylko zdołamy, abyśmy owego dnia mogli przystąpić do ołtarza Bożego ze szczerym i czystym

[11] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 10-12; tłum. Natalia Turkiewicz.

sumieniem, sercem wolnym od win i niesplamionym ciałem i byśmy mogli przyjąć Jego Ciało i Krew – nie z obawy przed sądem Bożym, lecz jako lekarstwo dla naszej duszy. W Ciele Chrystusa trwa bowiem nasze życie; sam Pan rzekł: „Jeśli nie będziecie spożywać Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pić Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie" (J 6, 53). Musi odmienić swoje życie ten, kto chce je zachować. Jeśli bowiem nie odmieni grzesznego życia i nie zacznie postępować sprawiedliwie, będzie przyjmował Ciało Chrystusa, które jest prawdziwym życiem, ze względu na sąd Boży. To zaś bardziej zdeprawuje go niż uświęci, w większym stopniu pozbawi życia niż je zachowa. Tak bowiem rzecze Apostoł: „Kto w sposób niegodny spożywa Ciało Pańskie i pije Krew Jego, ten je i pije osąd na siebie" (1Kor 11, 29). I trzeba, aby w każdym czasie Pan znajdował nas ozdobionych dobrymi uczynkami i jaśniejących, zwłaszcza jednak w dniu Narodzenia Pańskiego, jak sam powiedział w Ewangelii, iż nasze dobre czyny powinny jaśnieć blaskiem wobec ludzi, aby we wszystkich Bóg został uwielbiony.

Zważcie dokładnie, bracia. Jeśli jakikolwiek władca ziemski albo inny możny człowiek zaprosiłby was na urodzinową ucztę, to staralibyście się przyodziać w jak najnowsze, najwspanialsze, najbardziej ozdobne szaty, aby nie raziło oczu gospodarza ich zużycie, zniszczenie ani ubóstwo. Zatem z takim samym staraniem, jak tylko zdołacie, z pomocą Chrystusa dążcie do tego, aby dusze wasze, ozdobione blaskiem wszelakich cnót – klejnotami prostoty i kwieciem wstrzemięźliwości, z czystym sumieniem przystąpiły do świętowania wieczności, czyli Narodzenia Zbawiciela Pana. Zadbajcie, by lśniły blaskiem czystości, jaśniały miłością, rozsiewały światło miłosierdzia, sprawiedliwości i pokory, nade wszystko zaś promieniały umiłowaniem Boga. Chrystus Pan bowiem, skoro pozna, że tak przyozdobieni święcicie Jego Narodzenie, sam raczy zstąpić i nie tylko nawiedzić dusze wasze, lecz spocząć w nich i zamieszkać na zawsze, tak jak to zostało napisane: „Oto bowiem ja zstąpię i zamieszkam w nich, i będę w nich przebywał, i oni będą mi ludem, a ja będę im Bogiem" (por. Ez 37, 27) – mówi Pan Bóg.

O, jakże szczęśliwa jest dusza, która dzięki dobrym uczynkom zasłuży na to, by przyjąć Chrystusa do siebie jako gościa i mieszkańca! Pozostaje na zawsze radosna, pełna wesela i promienna, wolna od niebezpieczeństwa grzechu. I przeciwnie – jak bardzo nieszczęsne jest sumienie, które tak bardzo poraniło się niegodziwymi czynami, że nie Chrystus w niej spoczywa, lecz panuje w nim diabeł. Dusza taka, jeśli szybko nie zażyje leku, jakim jest pokuta, oddali się od światłości, a ogarnie ją ciemność; wyzbędzie się łagodności, a napełni się goryczą; oderwie się od życia, a osnuje ją śmierć. Kogo jednak ogarnie taki stan, niech nie złorzeczy miłosierdziu Bożemu i niech nie pozwoli się złamać śmiertelnej rozpaczy, lecz tym prędzej zwróci się ku skrusze. Jeśli wciąż palą go świeże rany grzechów, niech podda się leczniczej mocy łez, ponieważ nasz Lekarz jest wszechmocny i tak potrafi opatrywać nasze rany, że

nie zostają nawet ślady blizn. Wierzmy tylko w Niego i trwajmy co sił w dobrym postępowaniu, i nigdy nie wątpmy w Jego miłosierdzie.

Bracia umiłowani, ci, co dogłębnie rozważają te sprawy i trwają w dobru, niech przy pomocy łaski Bożej obstają przy sprawiedliwym postępowaniu, ponieważ zbawiony będzie nie ten, kto uczyni pierwszy krok, lecz ten, kto wytrwa do końca. Ci zaś którzy wiedzą, że są opieszali w uczynkach miłosierdzia, gotowi do gniewu i lubują się w uprawianiu rozwiązłości, niech przy Bożej pomocy śpiesznie wyrwą się z władzy zła i próbują spełnić wszelkie możliwe dobro, aby, kiedy nadejdzie dzień sądu, nie zostali pokarani wraz z upadłymi i grzesznikami, lecz razem z innymi sprawiedliwymi i miłosiernymi zasłużyli na wieczną nagrodę za przewodnictwem Jezusa Chrystusa, Pana naszego, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

Homilia II: *Przed świętem Narodzenia Pańskiego*[12]

Bracia umiłowani! Kiedy chcecie świętować uroczystość któregokolwiek ze świętych w ciągu roku, poweźmijcie mocne postanowienie, że z największym staraniem przyozdobicie się we wszelkie cnoty, abyście stali się godni przystąpić do niebiańskiej uczty i wejść do radości wspólnoty świętych, do której dążycie. Albowiem na niebiańskim stole nie ma ludzkiego pożywienia, a znajduje się tam chleb anielski, jak to zostało napisane: „Dał im chleb z nieba, chlebem anielskim pożywił się człowiek" (por. Ps 77, 24). Niech zatem, według słów Apostoła, wejrzy człowiek na siebie samego i niech spożywa ten chleb, i niech pije z tego kielicha.

Chrystus bowiem, Pan nasz, chociaż po męce zmartwychwstał i wstąpił do nieba, to jednak, jak wierzymy, z uwagą przygląda się i rozważa, do jakiego stopnia każdy z Jego sług przygotowuje się i przysposabia do obchodów wspomnień świętych Pańskich, a w szczególności do świąt Jego Narodzenia – bez chciwości, gniewu, pychy i swawoli. I w zależności tego, jak wielkie bogactwo dobrych uczynków ujrzy, na miarę tego udzieli człowiekowi łaski i miłosierdzia. Jeśli bowiem ujrzy kogoś przyodzianego w światło miłości, w ozdobie pereł sprawiedliwości i wielkoduszności, a ponadto czystego, pokornego, łagodnego, litościwego, pełnego cierpliwości i umiarkowania, wówczas pozwoli mu przystąpić do stołu, spożywać swoje Ciało i Krew za pośrednictwem posługi kapłanów – i nie po to, by poddawać sądowi, lecz jako lekarstwo. Jeśli zaś ujrzy kogoś pełnego obłudy, skłonnego do pijaństwa, chciwego, pysznego, zawistnego, podstępnego, zachłannego, jeśli ujrzy oszczercę lub krzywdziciela, to obawiam się, że powie mu tak, jak to rzekł w Ewangelii: „Przyjacielu, jakże tu wszedłeś, nie mając weselnej szaty?" (Mt 22, 12). I ponieważ Bóg się odwróci, stanie się to, co następuje: „Związcie mu ręce i nogi i wyrzućcie go na zewnątrz, w ciemności; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów" (Mt 22, 13).

[12] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 12-13; tłum. Natalia Turkiewicz.

Oto, jaki wyrok otrzyma w dniu sądu ten, kto przystąpi do święta Pańskiego bez uzdrowicielskiej mocy pokuty, skażony zmazą win.

I dlatego, bracia, kiedy zbliża się czy to święto Narodzenia Pańskiego, czy to inne uroczystości, na długo przedtem zachowajcie wstrzemięźliwość zarówno w odniesieniach pozamałżeńskich, jak i powstrzymajcie się od obcowania z własnymi żonami; nie pozostawiajcie w sercu nienawiści do nikogo, tak bowiem jak poprzez łakomstwo znika nicość, sprawiedliwość według miłosierdzia odpłaca ubogim. Są bowiem tacy, co uważają, że pijaństwo jest bardzo małym grzechem, albo nie jest nim wcale, i nie pamiętają, że Pan powiedział do swych apostołów: „Strzeżcie się, aby serca wasze nie stały się ociężałe wskutek obżarstwa i pijaństwa, i trosk życia doczesnego, i aby dzień ów nie nadszedł dla was niespodzianie; zguba bowiem dosięgnie wszystkich, co mieszkają na całej ziemi" (Łk 21, 34-35). Apostoł zaś powiedział: „Nie upijajcie się winem, które niesie rozpustę" (Ef 5, 18). I jeszcze: „Czy nie wiecie, że niegodni nie posiądą Królestwa niebieskiego? Strzeżcie się błędu, bowiem ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani bezwstydnicy, ani gorszyciele, ani ci, co obcują z mężczyznami, ani okrutnicy, ani skąpcy, ani opoje, ani bluźniercy, ani łupieżcy nie posiądą Królestwa Bożego" (1Kor 6, 9-10). I prorok mówi: „Biada tym, co wstają rano dla pijaństwa, po to, by pić aż do wieczora i rozgrzewać się winem" (Iz 5, 11). I jeszcze: „Biada wam, którzy jesteście mocni w piciu wina i śmiele mieszacie trunki" (Iz 5, 22). Tak więc, ktokolwiek miałby skłonności do pijaństwa i chciałby innych do niego nakłonić i pociągnąć, w owym dniu sądu zostanie obwiniony za siebie i za tamtych, i zda rachunek Panu.

Lecz skoro teraz jaśnieje nam dzień Narodzenia Pańskiego, oczyśćcie się, bracia, z wszelkiej zmazy grzechu, i jeszcze gorliwiej przysposóbcie się dobrym postępowaniem; powstrzymajcie się od obcowania z żonami waszymi, nie pożądajcie cudzej rzeczy ani żony, nie odbierajcie drugiemu jego własności ani siłą, ani podstępem, często zwołujcie ubogich, by z wami siadali do stołu. Przybywajcie też wcześniej na święte czuwania – pozostając w kościele, módlcie się lub śpiewajcie psalmy. Powstrzymajcie swoje usta przed wypowiadaniem słów próżnych i bezmyślnych, i innych również w tej sprawie upominajcie. Żyjcie w pokoju ze wszystkimi, a jeśli spostrzeżecie kłótnika, nawołujcie do zgody. Jeśli zechcecie przy pomocy Chrystusa wypełniać te zalecenia i w tym czasie będziecie mogli przystąpić do ołtarza Bożego z czystym sumieniem, to i w przyszłym świecie wstąpicie do wiecznej szczęśliwości.

Homilia III: *O poście grudniowym*[13]

Umiłowani! Zaiste wspaniała łaska Boża każdego dnia działa w sercach chrześcijan, aby wszystkie nasze pragnienia odwrócić od spraw ziemskich, a skierować je ku rzeczom niebiańskim. Lecz również życie doczesne trwa

[13] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 13-14; tłum. Natalia Turkiewicz.

dzięki mocy Stworzyciela i podtrzymywane jest przez Jego Opatrzność. Ten bowiem, który jest szafarzem dóbr przemijalnych, jest także poręczycielem wieczności. Wszystko, co rodzi się dla pożytku ludzkiego – zboża, winnice, drzewa oliwne – wypływa z dobroci Boga, tak różnorodnej w swych przymiotach. Dobroć ta łagodnie wspiera nikłe wysiłki rolników, aby wiatry i deszcze, chłód i upał, dni i noce służyły naszemu pożytkowi. Niewiele bowiem zdziała wiedza człowieka w jego pracach, jeśli do zwyczajowych zasiewów i nawodnienia nie przyłoży ręki sam Bóg. Dlatego dobre jest i sprawiedliwe, byśmy wspierali także innych z tych dóbr, którymi obdarzył nas Ojciec niebieski. Jest bowiem wielu takich, co nie mają swojego udziału ani w polach uprawnych, ani w winnicach, ani w zbiorach oliwek. Ich niedostatek powinno się wyrównać stosownie do tego, jak Pan nasz rozdzielił dostatek, aby i oni wysławiali Boga za urodzajność ziemi i cieszyli się, że została powierzona takim właścicielom, a także stała się rzeczą wspólną dla biednych i pielgrzymów. Dlatego też Bóg w swej sprawiedliwości darował im pracę, aby biednych uwieńczyć za ich cierpliwość, a miłosiernych za łaskawość[14].

Każdy czas, umiłowani, jest odpowiedni dla wypełniania tego dzieła, a teraz nastała po temu pora wyjątkowo odpowiednia i właściwa. Na ten czas bowiem nasi święci ojcowie, pouczeni przez Prawo i natchnieni przez Boga, wyznaczyli post dziesiątego miesiąca, aby rozumna wstrzemięźliwość, oddzieliwszy się od wszelkich pokus, została ofiarowana Bogu, i aby każdy pamiętał, żeby tak wykorzystać nadmiar, który posiada, aby wobec siebie tym większą stosować powściągliwość, a wobec biednych – tym większą hojność. Jałmużna i post bowiem to wielce skuteczne przebłaganie za grzechy, i szybciej do Boskich uszu dociera modlitwa, wzniesiona przez takie pośrednictwo. I nic dla nikogo nie jest tak bardzo jego własnością jak to, co oddaje najbliższym. Część bowiem z cielesnych możliwości, które są udzielone potrzebującym, przeistacza się w skarb wieczny.

Zatem, bracia, skoro mamy przyjąć Narodzenie Pańskie, oczyśćmy się z wszelkiej zmazy występku, a napełnijmy skarbiec wszelakimi darami, aby w owym świętym dniu stamtąd czerpali pielgrzymi, pokrzepiły się wdowy, ubodzy się przyodziali, aby za sprawą wielu została za nas spłacona Bogu danina łask i dopełniła się nasza ofiara uświęcona w Duchu Świętym. Zachowujmy zatem post w środę i piątek w tym tygodniu; w sobotę zaś wspólnie, już uwolnieni od postu, należycie spełnijmy najświętszą ofiarę przy relikwiach

[14] W tekście oryginalnym homilia jest zatytułowana: *De ieiunio decimi mensis*. Chodzi o tzw. Suche Dni w grudniu (*December* był w starożytnym Rzymie dziesiątym miesiącem roku, gdy rok zaczynał się w marcu), czyli *quattuor tempora adventus*, po III niedzieli adwentu, obchodzone w liturgii rzymskiej do czasu reformy II Soboru Watykańskiego i obecne dzisiaj w liturgii sprawowanej *in forma extraordinaria*. Na początku każdej nowej pory roku Kościół dedykował trzy dni tygodnia – środę, piątek i sobotę – na post i modlitwę, dla uproszenia błogosławieństwa Bożego dla ludzkiej pracy oraz dla duchownych i dlatego w sobotę suchych dni zimowych przez wieki udzielano święceń. Suche Dni w grudniu miały także charakter przygotowania do świąt Narodzenia Pańskiego. W tym miejscu homilii mamy wyraźne nawiązanie do wątku dziękczynienia za plony w Suche Dni.

świętych, których czcimy w tym miejscu. Uczyńmy to zaś szczególnie na pamiątkę świętego Piotra Apostoła, gdyż tego dnia przy jego uświęconym ciele wypełnia ofiarę Kościół rzymski[15]. Ten bowiem święty apostoł wraz z innymi świętymi Boga (jak przeczuwamy i wierzymy) nieustannie otacza opieką pasterską owce powierzone mu przez Pana, zanosząc modły i błagania za Kościół Boży, który, ustanowiony dla Jego uwielbienia, powinien być uwolniony od wszelkiego błędu i trwać umocniony w słusznej wierze i dobrym postępowaniu.

Homilia IV: *O Narodzeniu Pana naszego Jezusa Chrystusa*[16]

Proszę was, bracia najmilsi, abyście ochoczo przyjęli słowa, które Pan wyrzeknie w dniu tak słodkim, w którym skrucha przychodzi na niewiernych i grzeszników, w którym niewdzięcznik dotknięty zostaje miłosierdziem, żałujący ma nadzieję na łaskę, więzień nie wątpi o wyzwoleniu, zraniony pragnie lekarstwa, w którym rodzi się „Baranek, co gładzi grzechy świata" (J 1, 29). Oto Chrystus, nade wszystko nasz Zbawiciel, a w Jego Narodzenie ten, kto ma sumienie spokojne, doznaje miłej pociechy, kto niegodziwe, tym bardziej się lęka; kto jest sprawiedliwy, modli się gorliwie, kto grzeszny, najgoręcej prosi o łaskę: Jakże słodki dzień, zaprawdę słodki, niosący przebaczenie wszystkim, którzy żałują za grzechy. Zapewniam was, drodzy synowie, i przekonany jestem, że jeśliby ktoś w tym dniu żałował serdecznie, a nie wracał do wymiocin swych grzechów, to o cokolwiek by poprosił, będzie mu dane, jeśli tylko nie zwątpi w wierze i ku żądzom znów się nie zwróci. Dziś zostaje zgładzony grzech całego świata, a grzesznik ma wątpić? Zważcie jednak, jaką winna być pokuta, bo wielu ciągle mówi o swej grzeszności, a przecież grzech ich cieszy: jest to przyznanie się, ale nie poprawa; dusza się uskarża, ale się nie leczy. Prawdziwą poprawę zapewnia jedynie wstręt do grzechu i miłość Boga, kiedy ktoś tak się nawraca, że już nie popada w poprzedni stan; gdy tak się poprawia, że nie powraca do grzechu. Skoro dziś Pan się rodzi, najmilsi bracia, to Jemu samemu, naszemu Odkupicielowi, ślubujmy i śluby wypełnijmy, jak zostało napisane: „Ślubujcie i wypełnijcie ślub wobec Pana, Boga waszego" (Ps 76, 12); ślubujmy chętnie i z ufnością, On da nam możność, byśmy mogli śluby wypełnić; my zaś miejmy nadzieję na spełnienie, cokolwiek byśmy Mu przyrzekli.

Niech jednak nikt nie sądzi, że mówiąc o przyrzeczeniu mam na myśli rzeczy znikome i przyziemne; każdy z nas składa w ofierze to, co w nim nasz Zbawiciel odkupił, to jest własną duszę. Jeśli zaś mnie spytasz, jakim sposobem ofiaruję moją duszę, którą On sam ma w swej władzy, odpowiem ci, iż przez

[15] Nawiązanie do tego, że liturgiczna stacja soboty Suchych Dni, w okresie adwentu, znajdowała się u Św. Piotra w Rzymie, gdzie po całodniowym poście wierni gromadzili się na czuwanie i modlitwę.

[16] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 14-16; tłum. ks. Jarosław Adamiak.

święty sposób życia, czyste zamiary, pożyteczne uczynki, odwrócenie się od zła, zwrócenie się ku dobru, odrzucenie wad, ukochanie Boga, miłość bliźniego, świadczenie miłosierdzia biedakom, bo przecież sami byliśmy biedni nim zostaliśmy odkupieni; dalej przez przebaczenie tym, którzy przeciw nam grzeszą, bośmy wszyscy byli pod władzą grzechu; przez niweczenie pychy, bo przez pychę zwiedziony został pierwszy człowiek; przez odrzucenie zazdrości, bo poprzez zazdrość diabeł usidlił rodzaj ludzki. Jeśli ktoś był aż dotąd rozpustny, niechże ślubuje odtąd żyć w czystości; jeśli kto żywił zazdrość wobec brata, niech ją odrzuci i zamieni na życzliwość; jeśli ktoś dopuścił się zabójstwa, niech przyrzeknie dziś i odtąd zaraz wydaje godne owoce pokuty, ażeby sam siebie podwójnie nie skazał na nieszczęście, ponieważ niegodnie przyjmuje Ciało Pańskie; jeśli kto przywykł dla ubliżania i złorzeczeń posługiwać się językiem, niechże go skłoni raczej do modlitwy, by rozbrzmiewał chwałą Boga; jeśli ktoś pogrążony jest w pijaństwie, niech odtąd ślubuje trzeźwość; jeśli kto stał się gwałtowny, niech uczy się łagodności; jeśli kto siłą bądź też podstępem przywłaszczył sobie cudze dobra, niechże własnymi obdzieli biedaków; jeśli kto nazbyt często posługiwał się kłamstwem, niech odtąd mówi prawdę; jeśli ktoś czuje, że jest okrutnikiem, niech skłania się ku miłosierdziu; jeśli kto był hardy i nieustępliwy, niech przyrzeknie, iż pragnie nabyć pokory i posłuszeństwa wobec Boga i ludzi. A gdy wszystko to uczynicie, najmilsi bracia, złożycie Bogu miłą ofiarę, aniołowie zaś, którzy są stróżami waszego życia, przed obliczem boskiego majestatu takąż złożą ofiarę. A po jej złożeniu spłynie na was błogosławieństwo i zbawienie nieprzemijające i jak rzekł Salomon: „Przypominanie wasze nie ulegnie zapomnieniu" (Mdr 16, 11). A mówi się o was: Oto mój lud, który na własność nabyłem krwią swoją, nasycił mnie modłami i otoczył dymem z kadzideł: oto ja im będę jako Pan, oni sami zaś będą mi ludem. I nie będzie wśród nich więcej niewoli ni opuszczenia, mówi Pan Bóg.

Mając zatem taką obietnicę, najmilsi, oczyśćmy się od wszelkiej zmazy cielesnej i duchowej, dopełniając uświęcenia w bojaźni Bożej i starajmy się tak obchodzić tę obecną uroczystość, abyśmy zasłużyli na to, by rozkoszować się na wieki niebiańską radością świętych, jeśli tego udzieli sprawca niniejszej uroczystości, Pan nasz, Jezus Chrystus, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Homilia V: *Również na Narodzenie Pańskie*[17]

Radujmy się z całego serca w Panu, najmilsi, i cieszmy się duchową radością: bo oto zajaśniał dzień naszego odkupienia, ponownych narodzin, wiecznego szczęścia. Dzisiaj godzi się, byśmy z sercami wzniesionymi ku niebu wielbili Boską tajemnicę, ażeby to, co dokonało się z niezmiernej łaskawości

[17] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 16-17; tłum. ks. Jarosław Adamiak.

Boga, obchodzono wśród wielkich radości Kościoła. Wkracza bowiem Syn Boży w niskość tego świata zstępując z niebiańskiej stolicy, nie opuszcza jednak ojcowskiej chwały. Rodzi się według nowego porządku, a dlatego w nowym porządku, że – choć niewidzialny w swej [naturze] – dla nas staje się widzialny. Nieogarniony zechciał, by Go pojęto; choć pozostał przedwieczny, zaczął istnieć w czasie; choć Pan wszechrzeczy, przyjął postać sługi, przysłoniwszy wspaniałość swego majestatu. Choć jako Bóg nie doznaje cierpień, nie wzgardził człowieczeństwem podległym cierpieniu. Wreszcie, choć nieśmiertelny, poddał się jednak prawom śmierci.

Kimkolwiek więc jesteś, a chlubisz się z pobożnością i wiarą imieniem chrześcijanina, dar owej hojności z całą słusznością rozważ: tobie oto, którego odrzucono, boś się sprzeniewierzył, tobie, którego wygnano z rajskich przybytków, tobie, który umierasz na dalekim wygnaniu, tobie, który się w proch i pył rozpadłeś i który w życiu swoim nie miałeś już żadnej nadziei, przez Wcielenie Słowa została dana moc, abyś z oddali powrócił do swego Stwórcy, rozpoznając w Nim Ojca, abyś stał się wolny, zamiast być niewolnikiem, abyś z obcego stał się synem, abyś ty, który urodziłeś się w ciele podległym zepsuciu narodził się na nowo z Ducha Świętego i abyś odziedziczył dzięki łasce to, czego nie mogłeś mieć ze swej natury. Mając zatem ufność wobec tak wielkiej nadziei, najmilsi, wytrwajcie niewzruszenie w wierze, na której się oparliście. Przez odpowiednie postępowanie dojdźcie do tego, co się o was mówi: nosicie bowiem przedziwne imię waszego Pana i od Chrystusa nazwano was chrześcijanami. Będziecie nimi jednak rzeczywiście dopiero wtedy, gdy zachowywać będziecie Jego polecenia i wypełniać będziecie wolę Ojca niebieskiego.

Nie lekceważcie, bracia, waszych najuboższych braci, z którymi dzielicie przynależność do Chrystusa, ale częściej ich zapraszajcie do swego stołu, według polecenia Pana. Nie godzi się, by w tak wielką uroczystość, którą lud chrześcijański odnosi do jednego Pana, jedni się upijali, innych zaś dręczyło niebezpieczeństwo głodu. Bo i my, jak i cały lud chrześcijański, jesteśmy sługami jednego Boga, za jednaką cenę odkupieni, w takim samym położeniu weszliśmy na ten świat i w takim samym go opuścimy, jeśli zaś dobrze postępujemy, w równym stopniu dojdziemy do tej samej szczęśliwości. Czemu zatem ubogi nie miałby spożywać z tobą posiłku, skoro z tobą obejmie królestwo; czemuż nie ma przyjąć okrycia, choćby i znoszonego, skoro razem z tobą przywdziać ma szatę nieśmiertelności; czemu ubogi nie miałby dostąpić spożywania twego chleba, skoro razem z tobą dostąpił sakramentu chrztu; czemu nie jest godny przyjmować choćby resztek twego pożywienia, skoro wraz z tobą przybędzie na ucztę aniołów? Nad tym, bracia, usilnie rozmyślajcie i bez zwłoki starajcie się to wypełnić, ażebyśmy, gdy nadejdzie dzień sądu, wraz z tymi, którzy gardzą ubogimi, nie usłyszeli: „Odejdźcie precz ode mnie, przeklęci, w wiekuisty ogień” (Mt 25, 41), lecz byśmy wraz ze sprawiedliwymi i miłosiernymi zasłużyli, by usłyszeć: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, obejmijcie w posiadanie królestwo: bo cierpiałem głód, a daliście mi jeść, pragnąłem, a daliście mi

pić" (Mt 25, 34-35). Jakże upragniony głos pozwala nam usłyszeć dzisiaj narodzony Odkupiciel nasz, który żyje i króluje wraz z Ojcem w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Homilia VI: *Na Oktawę Narodzenia Pańskiego*[18]

Usłyszeliście w dopiero co odczytanej Ewangelii, najmilsi bracia, z jakiej przyczyny obchodzimy tak wzniosłą uroczystość. Oto, jak zapisał święty Łukasz ewangelista: „Po upływie ośmiu dni, gdy obrzezano chłopca, nadano Mu imię Jezus, którym został nazwany przez anioła zanim począł się w łonie [Matki]" (Łk 2, 21). Owo Dziecię zatem, które było na początku, było Słowem u Ojca, a Słowo to było Bogiem. Ono było od początku u Boga. Wszystko stało się przez Nie, a bez Niego nie stało się nic (por. J 1, 1-3).

Lecz cóż to znaczy, że ósmego dnia chłopiec został obrzezany, jeśli nie to, iż jakkolwiek jako prawdziwy Bóg zawsze przebywał u Ojca, to przecież ze względu na nas stał się prawdziwym człowiekiem i naprawdę przyjął ciało dla naszego zbawienia. Tak oto Chrystus Pan był jedną osobą w dwóch naturach, to jest w naturze boskiej i w naturze ludzkiej, tyle, że bez grzechu; jest tak rzeczywiście, o czym świadczy dalszy ciąg Ewangelii: „A Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami" (J 1, 14). Zaiste więc Odkupiciel nasz po to zechciał się narodzić, aby, zgodnie ze [znaczeniem] swego imienia zbawić człowieka; złączył się też odpowiednio z każdym stanem. Zechciał być obrzezany zgodnie z Prawem, aby wykupić tych, którzy pod władzą Prawa się znajdowali. Nie wzdragał się też Pan przed tym, by za niego złożono w świątyni ofiarę, aby objawić się jako Odkupiciel tych, którzy od początku świata aż do czasów, gdy nakazano obrzezanie, podobali się Bogu spośród innych narodów i czy to przez składanie ofiar czy to przynajmniej przez samą cnotę wiary starali się uwolnić od pierwotnych więzów winy zarówno życie swoje, jak i swoich bliskich, polecając je Stwórcy. Na koniec wreszcie, to jest w trzydziestym roku swego życia, został ochrzczony przez Jana, aby ukazać, iż jest sprawcą naszego oczyszczenia oraz to, że On to jest Barankiem, który gładzi grzechy całego świata (por. J 1, 29). Ale i to, że w samym dniu swego obrzezania pozwolił, by wzywano go pod imieniem Jezus, uczynił naśladując dawne obyczaje: oto Abraham, który jako pierwszy poddał się obrzezaniu, w samym dniu owego obrzezania dla zasług swej wielkiej wiary, dostąpił tego, iż nazwano go Abrahamem, to jest ojcem wielu narodów (por. Rdz 17, 4), wcześniej zaś nazwano go dostojnym ojcem. W ten sam sposób wedle Prawa ci, którzy mu podlegali, nadawali imiona dopiero co obrzezanym. Podobnie teraz chrześcijanie, idąc za tym samym przykładem, zwykli w czasie chrztu ochrzczonym nadawać imiona, aby to, co poleca obrzęd religijny, zgadzało się z prawzorem.

[18] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 17-18; tłum. ks. Jarosław Adamiak.

Co jednak owo wynikające z Prawa obrzezanie oznacza, pokazuje prorok, gdy mówi: Obrzezajcie jednak wasze serca, a nie ciała (por. Pwt 10, 16). Takie obrzezanie serca poleca nam Apostoł: „Porzućcie starego człowieka wraz z jego uczynkami, bo on staje się nieprawy na skutek złudnych pragnień, przyobleczcie zaś nowego człowieka, który z dnia na dzień się odnawia według obrazu Tego, który go stworzył" (Ef 4, 22-24). Czynami bowiem starego, to jest grzesznego człowieka, są: pycha, chciwość, nierząd, czyny nieczyste, swawola, bałwochwalstwo, czary, przejawy wrogości, spory, porywy gniewu, wściekłości, kłótnie, niezgoda, odstępstwo, zawiść, zabójstwo, kradzież, pijaństwo, obżarstwo i tym podobne: a wymieniam je wobec was, ponieważ kto tak postępuje, królestwa Bożego nie posiądzie (por. Ga 5, 19-21). Natomiast uczynki człowieka nowego, to jest sprawiedliwego, to: bezinteresowna miłość, radość, pokój, wielkoduszność, dobroć, uprzejmość, wierność, skromność, cierpliwość, opanowanie, pokora, trzeźwość i tym podobne. Kto zatem nimi się kieruje, ten podoba się Bogu i znajduje uznanie u ludzi. O to więc proszę, bracia, abyście w święto Obrzezania obrzezali siebie samych, przez to zaś zasłużycie na to, by się stać członkami tego, który dziś wobec nas zechciał poddać się obrzezaniu i przyjąć przepowiedziane wcześniej przez usta anioła imię Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje, Bóg przez wszystkie i nieskończone wieki. Amen.

Homilia VII: *Na Epifanię Pańską*[19]

Tak niedawno, bracia najmilsi, uroczyście obchodziliśmy dzień, w którym Bóg przyjął na siebie człowieczeństwo wraz z jego słabością, a nieco później [wspominaliśmy], iż zechciał zgodnie z Prawem poddać się obrzezaniu. Dziś natomiast świętujemy i służbą Bożą czcimy to, że On sam oznajmił swą potęgą, iż jest w swym człowieczeństwie Bogiem. Uroczystość tę określa się także greckim słowem *Epifania*, co możemy tłumaczyć jako „Objawienie", a to z tego powodu, że w tym dniu wzejście na niebie gwiazdy obwieściło Boską nowinę, Magowie zaś po usilnych poszukiwaniach dotarli do żłóbka. Dalej w wodach Jordanu Zbawiciel przez swój chrzest uświęcił samą wodę dla odnowienia rodzaju ludzkiego, a przez zstąpienie Ducha Świętego i słyszany przez wszystkich głos Ojca dał się poznać jako prawdziwy Bóg. W Kanie Galilejskiej w czasie uczty weselnej zamienił wodę w wino i, jak zaświadcza Ewangelia, przez początek znaków objawił swoją chwałę, a uczniowie Jego w Niego uwierzyli. Wreszcie pięcioma chlebami nasycił pięć tysięcy ludzi, a wyznanie wiary ludu ogłosiło: „Ten jest rzeczywiście Prorokiem, który ma przyjść na świat" (J 6, 14). Gdy zaś usłyszano wszystkie te tajemnice, jak nam przekazali święci ojcowie, dzisiejszy dzień wyróżnił się czcigodnością,

[19] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 18-19; tłum. ks. Jarosław Adamiak.

skoro tak wielkimi świadectwami objawił się dziś Chrystus, Bóg w człowieku. Wszystkie te sprawy dotyczą godnych czci tajemnic, lecz mają także i ten wpływ na nas, że umacniają nas w wierze katolickiej, w tej mianowicie, która służy z miłością, a nas uczy, jak żyć, ażeby podobać się we wszystkim naszemu Stwórcy.

Chciałbym jednak, bracia powiedzieć wam jeszcze coś o owych słynnych trzech darach, które w dniu dzisiejszym Magowie ofiarowali naszemu Odkupicielowi. A ofiarowali Mu, jak przed chwilą słyszeliście, gdy odczytywano Ewangelię, złoto, kadzidło i mirrę. Jednakże w owej troistości darów zawiera się potrójne znaczenie: w kadzidle wyrazili chwałę Boga, w złocie godność królewską, mirra [to zapowiedź] pogrzebania ciała. Ofiarujmy więc i my, najmilsi bracia, szczere i święte dary naszemu Bogu, to jest wiarę, nadzieję i miłość. Ofiarujmy złoto mądrości, kadzidło oddanej modlitwy, mirrę w umartwianiu ciała. Ofiarujmy powściągliwość cielesną, szlachetność w mowie, rzetelność w uczynkach. Ofiarujmy czystość duszy, niewinność ciała i czujność w pokorze. Ofiarujmy współczucie, wielkoduszność i opanowanie. Ofiarujmy życzliwość, roztropność i miłosierdzie. Oto są bowiem dary miłe Bogu, ofiary przyjemne, które jemu składamy, a przecież przynoszą one pożytek składającym: żadnej rzeczy bowiem, żadnego dobrodziejstwa Mu nie brakuje, ale najlepszym dlań darem jest to, by miał okazję do obdarowania kogoś. Niczego więcej od nas nie żąda, niczego więcej nie oczekuje, jak tylko naszego zbawienia: uznaje On bowiem, że dajemy Mu wszystko, jeśli do tego stopnia niczego nie mamy, iż On wszystko nam daje. O spełnienie tego winniśmy Go prosić, aby Jego miłosierdzie nie tyle nas wyprzedziło, lecz podążało za nami przez wszystkie dni naszego życia, abyśmy zamieszkali w domu Pana po najdłuższe dni, co też niech raczy sprawić On sam, który żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

Homilia VIII: *Na Hypapante, czyli na Ofiarowanie Pana w świątyni*[20]

Dopiero co nabożnie odczytany fragment Ewangelii, bracia najmilsi, przedstawia świętą i godną najwyższego uszanowania dzisiejszą uroczystość, w której oddajemy należną cześć, wspominając czterdziesty dzień od Narodzenia Pańskiego i największe uniżenie się tegoż Pana i Zbawiciela naszego oraz jego nieskalanej Rodzicielki. Oto widzimy tych, którzy w niczym nie są winni wobec Prawa, jak we wszystkim mu się poddają, wypełniając jego przepisy. Z tego powodu wspomina [Ewangelia], że właśnie wypełnili nakaz oczyszczenia w odpowiednim czasie według Prawa Mojżeszowego. Nakazuje ono bowiem (por. Kpł 12, 2), aby kobieta, która poczęła i urodziła syna, przez siedem dni była nieczysta, a w dniu ósmym obrzezała dziecię i nadała mu imię. Następnie jeszcze przez trzydzieści trzy dni miała się powstrzymywać

[20] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 19-20; tłum. ks. Jarosław Adamiak.

od wstępowania do świątyni i do łoża małżeńskiego, aż w czterdziestym dniu od porodu przyniesie syna wraz z ofiarami do świątyni Pana. [Prawo stanowiło, że] wszystko, co pierworodne płci męskiej, poświęcone jest Panu i dlatego wszystko, co czyste należy ofiarować Bogu, nieczyste zaś wymienić na czyste, lub zabić; natomiast pierworodnego syna należało wykupić pięcioma syklami srebra; pozostałe [przepisy] szczegółowo przedstawia Księga Kapłańska. Skoro zatem Prawo nakazuje, ażeby kobieta, która poczęła i urodziła, uznawana była za nieczystą i aby po dłuższym czasie wraz z potomstwem, które wydała, została poddana oczyszczeniu, to jasno stąd widać, iż Tej, która jako dziewica poczęła bez udziału męża, wraz z Synem, który się Jej urodził, [Prawo] ani nie określa jako nieczystej, ani nie nakazuje, by była oczyszczona przez złożenie ofiary. Lecz jak Pan i Zbawiciel nasz, który za zrządzeniem Opatrzności ustanowił Prawo, ukazując się jako człowiek zechciał się Prawu poddać, ażeby odkupić tych, którzy byli pod władzą Prawa, byśmy mogli dostąpić przybrania za synów, podobnie i Jego błogosławiona Rodzicielka dla ukazania przykładu pokory nie odstąpiła od poddania się przepisom Prawa. I jak napisane jest w Prawie Pana, złożyli na ofiarę parę synogarlic, albo dwie młode gołębice. Była to ofiara przynależna ubogim, nakazał bowiem Pan w Prawie, aby ci, którzy są w stanie, ofiarowali za syna lub córkę baranka, ale jednocześnie synogarlicę lub gołębicę. Kto tego uczynić nie mógł, ofiarował właśnie synogarlice lub dwie młode gołębice. Tak oto nasz Odkupiciel nade wszystko pamiętając o naszym zbawieniu, choć był Bogiem zechciał stać się człowiekiem, ale także, choć był wszechpotężny, stał się ubogim, aby nas uczynić bogaczami przez swe ubóstwo, a przez swoje człowieczeństwo przybranymi synami Boga.

Jednakże, gdy dziś uroczyście obchodzimy wkroczenie Zbawiciela i jego Rodzicielki do świątyni, naśladujmy też osoby, które wyszły mu tam naprzeciw, jak przed chwilą usłyszeliśmy w Ewangelii. Oto święty Symeon, przywiedziony do świątyni przez Ducha Świętego wziął w ramiona Dziecię i błogosławił Pana. Oto Anna, pobożna niewiasta i wdowa, zbliżywszy się, w tej samej chwili oddawała cześć Bogu i mówiła o Nim wszystkim, którzy wyczekiwali odkupienia Izraela. Także i my wyjdźmy na spotkanie Jezusowi i z wielką radością weźmy Go w ramiona przez nasze dobre czyny. Oddawajmy cześć Jego wielkiemu Imieniu, opowiadajmy o Jego miłosierdziu i o cudach, jakich w nas dokonał wszystkim, którzy oczekują odkupienia Jeruzalem i pociechy Izraela. Tę właśnie pociechę przewidział w Duchu psalmista, mówiąc: „Pocieszysz nas, Panie, radością przed Twoim obliczem, szczęściem bez miary po Twojej prawicy” (Ps 16, 11). Ofiarujmy Mu prostoduszność, którą oznacza gołębica; ofiarujmy czystość ciała wyrażoną przez synogarlicę, ofiarujmy Mu wraz ze skromnością obyczajów skruszone serce, co oznacza śpiew obojga staruszków. Pismo mówi bowiem: „Ofiarą dla Pana duch skruszony, skruszonym i ukorzonym sercem Bóg nie gardzi” (Ps 51, 19). Oto są podarunki, oto ofiary, które cieszą i radują Chrystusa. Rzeczy stare przeminęły, a oto wszystko stało się nowym. Tak zatem sami staniemy się miłą ofiarą dla

Boga, jeśli obmyjemy nasze poprzednie grzechy łzami i dziełami miłosierdzia i gdy przynagleni pragnieniem niebiańskiego szczęścia żyjąc sprawiedliwie w codziennej modlitwie do Boga mówić będziemy: „Spragniona jest ma dusza Boga żywego, kiedyż przyjdę i ukażę się przed obliczem Boga?" (Ps 41, 3). [Staniemy się miłą Bogu ofiarą] gdy nasze pragnienie wypełni Ten, który ze względu na nas przyjął ciało i siebie samego wydał, aby nas odkupić własną krwią, Chrystus, nasz Zbawiciel, który żyje i króluje z Bogiem Ojcem w jedności Ducha Świętego przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Homilia XIV: *Na Dzień Palm*[21]

Rzeczą bardzo stosowną wydaje się, bracia najdrożsi, wyłożenie wam krótko podczas tej Mszy świętej tego, na co wskazuje dzisiejsza uroczystość. Jedni z was znają powód dzisiejszego święta; inni zaś, dlatego że obrzęd odbywa się na zewnątrz, zupełnie nie rozumieją go wewnętrznie.

Ewangelia święta opowiada, że nasz Odkupiciel, gdy zbliżał się czas Jego męki, sześć dni wcześniej wyruszając do Jerozolimy, kazał swoim uczniom, aby przyprowadzili Mu osiołka. Gdy go przyprowadzono, apostołowie włożyli na niego swoje szaty i posadzili na nim Jezusa. Bardzo wielki zaś tłum słał swoje szaty na drodze, inni zaś, ścinając gałązki z drzew, tak samo ścielili drogę, aby ten osioł mógł iść bez szwanku. Ci zaś, którzy szli na przedzie i ci, którzy szli za nimi, wołali: „Hosanna Synowi Dawidowemu, błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie, Król Izraela, Hosanna na wysokości" (Mt 21, 9). Ponieważ Pan Jezus w takim triumfie wszedł do Jerozolimy, w dzisiejszym zgromadzeniu na pamiątkę naszego Odkupiciela obchodziliśmy to, co się historycznie wydarzyło, uważając, że właściwe będzie wyjaśnić wam, co to znaczy duchowo.

Ten osioł, na którym usiadł Pan, oznacza lud pogański, z którego i my jesteśmy – lud, który przez przepowiadanie Ewangelii apostołowie uwalniając z więzów nieprzyjaciela, to jest diabła, przyprowadzili do Chrystusa. Włożyli na osła swoje szaty, to znaczy, że okryli nagość jego grzechów przykazaniami Pańskimi i łaską duchową. Posadzili Pana, to znaczy sprawili, że mieszka i rozkazuje. Bardzo wielki zaś tłum, który słał swoje szaty na drodze, oznacza męczenników, którzy wydali swe ciała na śmierć za Chrystusa i dali przykład nam, którzy jesteśmy zwierzętami jucznymi Pana, abyśmy za wiarę Chrystusową znosili cierpliwie wszelkie przeciwności. Ci zaś, którzy brali gałązki z drzew owocowych, to jest święte świadectwa od proroków, nam dzisiaj ścielą drogę, to znaczy porządkują naszą drogę, abyśmy bez szkody wyrządzanej przez grzechy, pod kierunkiem zasiadającego Pana, mogli wejść do miasta świętego, to jest Jeruzalem niebieskiego. Ci zaś, którzy szli na przedzie i ci, którzy szli za nimi i wołali: „Hosanna synowi Dawidowemu" (Mt 21, 9)

[21] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 29-30; tłum. ks. Tadeusz Gacia.

oznaczają tych świętych, którzy poprzedzili cieleśnie przyjście Pana i tych, którzy poszli za Nim po Jego wniebowstąpieniu oraz zgodnie obwieszczali Jego chwałę i prawdziwie głosili Jego majestat. Co prorocy i patriarchowie przepowiedzieli o Nim, że się to stanie w przyszłości, apostołowie i ewangeliści opowiadali, że już się to wypełniło.

Zastanawiając się przeto nad tym, bracia najdrożsi, rozważmy dobrze miłosierdzie naszego Stwórcy, który najpierw stworzył nas jako dobrych i nieśmiertelnych, a gdy po sprzeniewierzeniu się i upadku staliśmy się ułomni i śmiertelni, przez Jednorodzonego Syna swojego wyzwolił nas spod władzy diabła i z więzów grzechu.

Chciejmy upokorzyć się pod takim Panem, który zasiada, bo Jego jarzmo jest słodkie, a Jego brzemię jest lekkie (por. Mt 11, 30). Starajmy się ile tylko możemy o to, abyśmy niosąc Go, wystrzegali się szkód grzechów. Mamy drogę przygotowaną, bo wszelkie Pismo przez Boga natchnione i dane, poucza nas i wskazuje, aby prostą drogą zdążać do naszej ojczyzny i ze szlachetnym zapałem przez wiarę, nadzieję i miłości przyjść do naszego Stworzyciela.

Już zbliża się święty dzień Paschy. Ten tydzień, bracia najdrożsi, bardziej niż inne tygodnie roku, jest pełen niebieskich tajemnic. W tym tygodniu nasz Zbawiciel codziennie, aż do czasu swej męki, uczył w świątyni. W tym tygodniu, to jest w czwartek tego tygodnia, podczas mistycznej wieczerzy przekazał sam najpierw swoim uczniom tajemnice Ciała i Krwi swojej, kiedy także umył im nogi; w piątek także dopełnił tajemnice swego krzyża i męki, w sobotę zaś spoczywał w grobie. My więc, którzy podczas tego wielkiego postu aż do teraz szlachetnie się trudziliśmy, starajmy się wytrwać w tym aż do jego końca. My zaś, którzy dotąd byliśmy gnuśni, przynajmniej w ciągu tych siedmiu dnia starajmy się przez posty i hojne jałmużny, przez czuwania i modlitwę, przez łzy i skruchę serca znaleźć miłosierdzie u naszego Odkupiciela, aby w Paschę, kiedy przystąpimy do świętego stołu Pańskiego, Jego oczy nie zatrzymały się z gniew na nikim z nas, by przypadkiem nie powiedział do kogoś: „Przyjacielu, po co przyszedłeś, jak tu wszedłeś nie mając szaty weselnej?" (Mt 22, 12). Niech pozwoli nam uniknąć swego gniewu, i owszem, znaleźć swoją łaskę, Ten, który nas odkupił, Chrystus, nasz Zbawiciel, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Homilia XV: *Podczas Wieczerzy Pańskiej*[22]

Nie wolno opuścić, bracia najdrożsi, nazwani synami Bożymi, wygłoszenia jakiegoś słowa zachęty w związku z tym świętym i drogim dniem, jakim jest uroczystość dzisiejsza, którą świętuje i czci wszystek Kościół Boży rozproszony po całym świecie. Tak jak ciało nie może żyć bez codziennego pokarmu, tak i dusza, która jest o wiele cenniejsza, jeśli chodzi o jej pochodzenie, [nie może

[22] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 30-33; tłum. ks. Tadeusz Gacia.

żyć] bez słowa Bożego. Albowiem jak ciało wraca do ziemi, z której wzięło początek, tak dusza do nieba, jeśli zawsze żywi się i pokrzepia Bożym słowem, które jest jej pokarmem. To ono swą słodyczą przewyższa miód, jak świadczy prorok Dawid: „Jak słodkie są memu podniebieniu słowa Twoje, Panie, ponad miód ustom moim" (Ps 118, 103). Każdy więc człowiek powinien niewątpliwie wiedzieć, że Syn Boży, tak jak narodził się na tym świecie, tak też opuścił świat, jak to zaświadcza ewangelista Jan w tym czytaniu ewangelicznym, które właśnie usłyszeliście: „Przed dniem świątecznym Paschy Jezus wiedział, że nadeszła Jego godzina, aby przeszedł z tego świata do Ojca" (J 13, 1). Syn Boży bowiem, od którego pochodzi wszelka cześć i potęga, dla nas został pozbawiony czci, ubiczowany, spoliczkowany, opluty, związany, nosił cierniową koronę, został sprzedany i tak w końcu przez mękę krzyżową przyjął śmierć, powstał z martwych, wstąpił do swojego Ojca w niebie, skąd zstąpił. Tak i my musimy do naszego Ojca, ponieważ tym właśnie jest Chrystus, przechodzić z tego świata, odpuszczać nieprawości i czynić sprawiedliwość, dawać hojnie dobra doczesne przez wzgląd na wieczne, porzucić diabła i jego złe czyny oraz czynić i kochać to, co się Bogu podoba. Miłować Boga z całego serca i z całej duszy, naszego bliźniego, którym jest każdy chrześcijanin, jak siebie samych; unikać kłamstw, pychy, zabójstw, cudzołóstwa, kradzieży i tym podobnych. Jeśli te dobra czynimy i unikamy zła, o którym powiedziałem, naśladujemy i my Syna Bożego, podobnie wstępując do naszego Ojca, który jest w niebie, który wszystkim rządzi i wszystko ma. Następują słowa: „Umiłowawszy swoich, którzy byli na świecie, do końca ich umiłował" (J 13, 1). Tak bardzo Pan umiłował swoich, którzy byli na tym świecie, że nawet samego siebie wydał za nich na śmierć, bo „większej nad tę miłość nikt nie mam, żeby kto życie swe oddał za przyjaciół swoich" (J 15, 13).

Gdy wieczerza została przygotowana i zgromadzili się uczniowie z Nauczycielem, natychmiast diabeł skłonił serce Judasza, aby swego Nauczyciela i Pana naszego wydał Żydom. Tak jak diabeł podsuwa złe myśli złym i niegodziwym, a takim był Judasz, tak Duch Święty zaszczepia dobrym i sprawiedliwym pobożne i prawe myśli. Tak czynił zawsze swym uczniom, posyłając ich przed królów i namiestników. Powiedział: „Gdy staniecie przed nimi, nie obmyślajcie, jak i co macie mówić, ponieważ dane wam będzie w owej godzinie, co macie mówić" (Mt 10, 19), Ten, który wydał Boga, zdrajca Judasz przyszedł na ucztę bez wiary, bo gdyby miał wiarę naprawdę, nigdy nie wydałby Go bezbożnym Żydom. Wiedząc zaś Jezus, że Bóg Ojciec wszystko dał mu we władzę, a nawet swego zdrajcę, i wiedząc, co powinien czynić dla swoich przyjaciół, i że od Boga Ojca na ten świat przyszedł, jednak nie opuszczając Go bóstwem, i że na nowo do Niego ma wrócić, nigdy nam nie zabierając swej łaski, wstaje od wieczerzy i składa szaty. I zaraz zaczyna umywać nogi uczniów, wypełniając powinność sługi, chociaż był Stwórcą wszystkiego, tego, co w niebie, na ziemi i pod ziemią. Najpierw podchodzi do Piotra, ponieważ był najwyższym i pierwszym z apostołów. Słusznie, bo

dał mu klucze królestwa niebieskiego, aby cokolwiek rozwiąże na ziemi, było rozwiązane w niebie. Wtedy bardzo się święty Piotr zawstydził tego, że Syn Boży, Stwórca Jego i wszechświata, musiał myć nogi swego sługi i powiedział: „Panie, Ty nigdy nie będziesz mi nóg umywał" (J 13, 8). Bo Ty jesteś Panem, a ja sługą; Ty Bogiem, a ja człowiekiem; Ty Odkupicielem, ja grzesznikiem. Odpowiedział mu Jezus: „Co Ja czynię, ty teraz tego nie wiesz, ale dowiesz się potem" (J 13, 7); to tak jakby powiedział: Tajemnicy tego wydarzenia jeszcze nie rozumiesz, ale potem będziesz mógł zrozumieć, bo „jeśli ci nóg nie umyję, nie będziesz miał cząstki ze Mną" (J 13, 8). Piotr zaś po raz drugi zakazał Mu, mówiąc: nie będziesz mi nigdy nóg umywał; lecz za trzecim razem, przeraził się słowem Pana, bo powiedział: „Panie, nie tylko nogi, ale i ręce i głowę" (J 13, 9); jeśli grozisz więc, że miałbym nie mieć żadnej wspólnoty z Tobą ze względu na umycie nóg, teraz po to, aby mieć jakąś część wspólnoty z Tobą, nie zabraniam Ci obmyć żadnej części mojego ciała. Odpowiedział Jezus: „Kto się wykąpał, potrzebuje tylko nogi sobie umyć, lecz cały jest czysty" (J 13, 10). Znaczyło to zaś: Każdy więc kto przyszedł do świętego chrztu i przyjął go w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, od razu cały jest czysty, tak na duszy jak i na ciele, bo w obmyciu chrzcielnym odpuszczane są i zmazywane grzechy ludzi, gdyż zanim zostaną ochrzczeni, nazywani są synami diabła, potem zaś synami Bożymi. To zaznaczył Pan, gdy mówi: „Kto się wykąpał, potrzebuje tylko nogi sobie umyć, lecz cały jest czysty" (J 13, 10). Bo jak stopy, które depcą ziemię, nie mogą nie być w ogóle pobrudzone, tak nikt w tym świecie i w tym ciele śmiertelnym nie może żyć bez grzechu, jak świadczy święty Jan: „Jeśli byśmy powiedzieli, że grzechu nie mamy, siebie samych zwodzimy i prawdy w nas nie ma" (1J 1, 8). Gdy zaś człowiek po chrzcie zabrudzi się przez jakiś zły czyn, musi powtórnie oczyścić się tą sama łaską Bożej dobroci, to jest dając pieniądze, jałmużnę, modlitwę, opłakiwać nieprawość, którą popełnił, szukać dobra, które grzesząc utracił. Duchowo zaś Pan codziennie myje nasze nogi, gdy prosi Boga Ojca za nami. Podobnie my sami codziennie powinniśmy obmywać nasze nogi, wyznając w sercu grzechy przy odmawianiu Modlitwy Pańskiej: „Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom" (Mt 6, 12).

Kiedy Syn Boży, upokarzając się, wypełnił wszystko, co wam wyliczyłem, powiedział do nich: „Wiecie, co wam uczyniłem. Jeśli Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem nogi wasze, i wy powinniście jeden drugiemu nogi umywać, abyście jak Ja wam uczyłem, tak i wy czynili" (J 13, 12-14). To tak jakby powiedział: Jeśli Ja, Bóg i Pan, odpuściłem wam wasze grzechy, o tyle bardziej i wy powinniście jeden drugiemu darować grzechy. To zaś, że ewangelista mówi, iż Pan wstał od wieczerzy, znaczy, że Syn Boży zstąpił z niebieskiego tronu Ojca na ziemię, przyjmując na siebie nasze ciało. Składa swoje szaty, to znaczy, że uniżył się i był posłuszny Bogu Ojcu aż do śmierci. Przepasał się prześcieradłem, ponieważ przyjął postać sługi. Nalał wody do miednicy, kiedy wylał krew swoją na ziemię, aby oczyścić stopy wierzących w Niego,

zabrudzone ziemskimi grzechami. Wytarł stopy prześcieradłem, kiedy umierając ze względu na nas, swym własnym ludzkim ciałem oczyścił zbrodnie naszych grzechów. Umycie nóg uczniów oznaczało, że przez wylanie swej krwi dopełnił oczyszczenia naszego odkupienia. To zaś, że ewangelista mówi, iż przywdział swoje szaty, oznacza, że trzeciego dnia powstał z grobu w tym samym ciele, w którym umarł, znów został przyodziany i stał się nieśmiertelny. To zaś, że czytanie ewangeliczne mówi, iż Jezus znowu zasiadł, oznacza, że ponownie wstąpił do Ojca swojego, skąd zstąpił, siedzi po prawicy Bożej, w majestacie Ojcowskiego Bóstwa, i stamtąd ponownie przyjdzie sądzić żywych i umarłych. Obyście zasłużyli na to, by w czasie przyszłego sądu spotkać Go jako Boga jako łagodnego i łaskawego wraz z innymi, którzy sprawiedliwie sądzą okrąg ziemi i abyście z Nim mogli królować w wiekuistej szczęśliwości na wieki wieków. Amen.

Homilia XVI: *Na Wielką Sobotę*[23]

Oto, najdrożsi bracia, nadeszła długo oczekiwana uroczystość, w czasie której nasz Zbawiciel, związawszy władcę ciemności i złamawszy bramy śmierci, zabrał łup świętych dusz i triumfując nad piekłem, zmartwychwstał w chwale. W tę noc, jak właśnie usłyszeliśmy z czytania ewangelicznego, gdy wstawał z martwych nasz Odkupiciel, stało się wielkie trzęsienie ziemi. Anioł Pański zstąpił z nieba i zbliżywszy się, odsunął kamień od wejście do grobowca i usiadł na nim. Żydzi, przez swą bardzo wielką przewrotność, zapieczętowali grobowiec i postawili przy nim straże. Wygląd anioła zaś był jak błyskawica, a jego szaty jak śnieg. Ze strachu przed nim zadrżeli strażnicy i stali się jak umarli. Do kobiet również, które zapalone miłością do Zbawiciela, przyszły do grobu, ten sam anioł powiedział: „Nie bójcie się wy, gdyż wiem, że szukacie Jezusa, który był ukrzyżowany. Nie ma Go tu, albowiem powstał jak powiedział. Chodźcie, a oglądajcie miejsce, gdzie był położony Pan. A prędko idąc, powiedzcie uczniom Jego, że powstał i oto poprzedza was do Galilei, tam Go zobaczycie. Oto wam zapowiedziałem" (Mt 28, 5-7).

Dla nas bowiem i ze względu na nas Chrystus się narodził, cierpiał, zmartwychwstał, abyśmy my w życiu przez Niego się odrodzili. Wszystko bowiem przez Niego w tę noc zostało odbudowane. W tę właśnie noc Chrystus zmartwychwstał jako pierwociny tych, którzy zasnęli. W tę noc nasza niewola się kończy; życie, stracone w Adamie, zostaje odbudowane. W tę noc starożytny prarodzic jako pielgrzym wraca do rajskiej ojczyzny, bo Chrystus odpędził cherubów. Od tej bowiem nocy zmartwychwstania Pańskiego raj stoi otworem, przed nikim nie jest zamknięty, chyba, że ktoś sam go sobie zamyka; przed nikim nie jest otwarty, otwiera go tylko Chrystus. Po to bowiem dziś Pan zmartwychwstał, aby pokazać nam obraz przyszłego zmartwychwstania.

[23] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 33-34; tłum. ks. Tadeusz Gacia.

I dlatego dziś lud Boży, powstając przez życiodajne obmycie, na podobieństwo zmartwychwstania, oświetla nasz Kościół śnieżnobiałym blaskiem.

Powinniśmy składać dzięki naszemu Bogu, najdrożsi, za to, że obchodząc świętą uroczystość paschalną, już widzimy w odrodzonych formę przyszłego zmartwychwstania. O tym przeto przypominam wam, najmilsi bracia, że ilekroć przychodzi uroczystość paschalna, wszyscy – mężczyźni i kobiety – którzy przyjęli duchowo dzieci ze świętego źródła, mają wiedzieć, że są dla ich poręczycielami wiary u Boga. Dlatego niech zawsze z prawdziwą miłością o nich się troszczą, niech ich upominają i karcą, niech napominają, aby przestrzegali przyzwoitości, aby zachowywali dziewictwo aż do ślubu, aby hamowali język od przekleństwa i krzywoprzysięstwa, aby z ich ust nie wychodziły sprośne i rozpustne piosenki, aby się nie pysznili, nie nienawidzili, aby nie chowali w sercu złości lub nienawiści, aby nie zasięgali wróżb, nie zawieszali na sobie lub na innych amuletów i zabobonnych oznak diabelskich, unikali czarowników jako sług diabła, trzymali się wiary katolickiej, częściej chodzili do kościoła, gardzili wielomówstwem, a słuchali uważniej czytań Bożych, przyjmowali wędrowców i – zgodnie z tym, co jest nakazane w Piśmie Świętym – myli nogi przybyszom, sami zachowywali pokój i starali się żyjących w niezgodzie doprowadzić na nowo do zgody, kapłanom i rodzicom okazywali cześć i prawdziwą miłość. O tym wszystkim więc i o tym podobnych wypada przypominać swoim synom i córkom, abyście wraz z nimi doszli pomyślnie do szczęśliwości wiecznej.

Niech nikt się nie odgradza od innych, bracia najdrożsi, niech żaden człowiek nie żyje tylko dla siebie, lecz – jak często mówiłem – jeśli ktoś przez przykład świętego życia zbuduje wielu innych, z nimi wszystkimi i za to, co uczynił, otrzyma jako nagrodę błogosławioną zapłatę. A ilu ludziom ktoś da przykład złego życia, to chociażby oni za nim nie poszli, niech wie, że z tego wszystkiego będzie zdawał rachunek, bo dał im sposobność do śmierci i zgotował powód zguby. I dlatego, jak już wyżej powiedziałem, przy pomocy Pana, o ile tylko możemy, powinniśmy dawać naszych neofitom przykład dobrego życia, abyśmy nie otrzymali za ich zepsucie kary, lecz z łaski Pana zasłużyli na to, by dzięki ich zbudowaniu dojść do przebaczenia naszych win i posiąść radości wieczne. Amen.

Homilia XVII: *Na Niedzielę Wielkanocną*[24]

Paschą naszą, najmilsi, jest Chrystusowe zmartwychwstanie. Słowo „Pascha" tłumaczy się jako „przejście", to znaczy przejście ze śmierci do życia, od męki do chwały, z piekła do raju. Dlatego że Chrystus umarł, nasza śmierć została zniszczona, a dlatego że zmartwychwstał, dał nam możliwość zmartwychwstania i sprawił, że przechodzimy z niewiary do wiary katolickiej, z bałwochwalstwa do czci jedynego Boga, z grzechu do sprawiedliwości,

[24] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 34-35; tłum. ks. Tadeusz Gacia.

z błędu do prawdy, z niezgody do pokoju, z bycia sługami nieużytecznymi i z oddania się na służbę diabłu do grona synów Bożych, z wygnania do ojczyzny, od kary do zwycięskiego wieńca. I dlatego, najmilsi, pascha Chrystusa jest królestwem niebieskim, zbawieniem świata, śmiercią piekła, chwałą niebian, życiem wierzących, zmartwychwstaniem umarłych, dowodem zmiłowania Bożego, ceną odkupienia ludzkiego, a władza śmierci została usunięta.

Ta uroczystość, uświęcona przez Boże misterium, głosem aniołów wskazuje na moc zmartwychwstania Pańskiego, obwieszcza ją narodom, w sercach wierzących pomnaża dobro. To jest przeto ten dzień, o którym śpiewał kiedyś psalmista: „Oto dzień, który uczynił Pan, radujmy się i weselmy w nim" (Ps 118, 24). Wznioślejszy dla wszystkich, jaśniejszy dla wszystkich, dzień, w którym Pan zmartwychwstał, w którym nabył sobie nowy lud, jak tam widzicie, przez odrodzenie duchowe; w którym serce każdego z osobna napełnił radością i weselem. Ten więc dzień zmartwychwstania Chrystusa jest dla umarłych życiem, dla grzeszników przebaczeniem, dla świętych chwałą. Jak więc Maryja Dziewica, Matka Pana, zajmuje pierwsze miejsce wśród wszystkich niewiast, tak i na ziemi dzień ten jest głową wszystkich dni. I jak w Piśmie Świętym czytamy o Świętym świętych i o Pieśni nad pieśniami, tak i ten dzień słusznie nazywamy uroczystością nad uroczystościami. Ów ognisty miecz i wrota do raju, których nikt nie mógł przełamać, teraz Chrystus wraz z łotrem otworzył. Brama raju, która przed męką Pańską dla nikogo nie została otwarta, od tego czasu, gdy Pan został umęczony aż do dzisiejszego dnia i zamknięta jest, i otwarta. Zamknięta dla grzeszników i dla niewiernych, otwarta dla sprawiedliwych i dla wierzących. Przez nią wszedł Piotr, przez nią wszedł także Paweł, przez nią weszli wszyscy męczennicy, przez nią codziennie wchodzą dusze sprawiedliwych z całego świata. Dwie są bowiem bramy – brama raju i brama Kościoła. Przez bramę raju wchodzimy najpierw – to znaczy przez wiarę i chrzest, ponieważ – jeśli wytrwamy wiernie, czyniąc dobrze – po zakończeniu życia wejdziemy w bramę raju.

Kościół święty jest również bez wątpienia domem Bożym i tak powinniśmy żyć, by nas nie wyrzucono z tego domu; gdy zostaniemy wyrzuceni na zewnątrz, pożrą nas dzikie zwierzęta, to znaczy złe duchy, o których mówi prorok: „Nie wydawaj, Panie, zwierzętom, dusz wyznających Ciebie" (Ps 74, 19). Wytrwale więc żyjmy w tym Kościele, który jest naszą Matką, abyśmy mogli dojść do królestwa Ojca wiecznego, dla którego ta Matka zrodziła nas jako przybrane dzieci. Świętujmy tę najświętszą uroczystość tak, jak nas pouczył apostoł Paweł: „Nie na starym kwasie ani w kwasie złości i przewrotności" (1Kor 5, 8), to jest nie w zgorzknieniu ludzkiej złości, lecz w czystości świętości Bożej, którą jest wstrzemięźliwość, pokora, dobroć, miłosierdzie, uprzejmość, sprawiedliwość, łagodność, cierpliwość, prawda, pokój, życzliwość. To jest ciasto świętości chrześcijańskiej, którą niszczy kwas złości ludzkiej, to jest żądza, pycha, zawiść, niegodziwość, chciwość, nieumiarkowanie, kłamstwo, niezgoda, nienawiść, próżna chwała, okrutność i niesprawiedliwość. Niechaj te

wszystkie rodzaje zepsucia oddali od nas i niechaj strzeże w nas czystości swej prawdy sam hojny Dawca wszelkich dóbr, który podarował nam tę najświętszą uroczystość – Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, który żyje i króluje z Bogiem Ojcem w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków.

Homilia XVIII: *Na Oktawę Wielkanocy lub pozostałe niedziele po Wielkanocy*[25]

Najdrożsi bracia! Oto nastały dni, które Kościół katolicki na całym świecie obchodzi ze względu na niezwykłe znaczenie Niedzieli Zmartwychwstania, ponieważ nasz Zbawiciel po swoim Zmartwychwstaniu, jak to poświadcza św. Łukasz, przez czterdzieści dni objawiał się swoim uczniom przez liczne znaki i ukazywał im prawdziwość swojego Zmartwychwstania. Dlatego też, kierując się tradycją przekazaną przez świętych ojców, powinniśmy te dni uważać za świąteczne i z radością w duszy świętować chwałę Zmartwychwstania Pańskiego. W tym czasie również nie obowiązuje post, chociaż w każdym czasie powinniśmy zachowywać umiar. Zatem czas Wielkiego Postu (Czterdziestnicy), który przeżywaliśmy przed Wielkanocą, zachowując post i umartwienie ciała, jest odbiciem doczesności, w której powinniśmy współuczestniczyć w mękach Chrystusa przez umartwianie ciała. Ten zaś czas, który upływa od Wielkanocy aż do Zesłania Ducha Świętego, przez wzgląd na Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi wyobrażenie przyszłego życia, i w tym czasie wyśpiewujemy Panu chwałę z wielką radością. „Alleluja" bowiem, które w tych dniach Kościół święty powtarza na chwałę Pana, to pieśń niebiańska, tak jak to zapisał Jan Apostoł w Apokalipsie i ukazuje nam chwałę wiecznego życia, kiedy to za przykładem naszego Odkupiciela powstali z martwych, w wiecznej szczęśliwości będziemy bezustannie śpiewać po wieczne czasy wraz ze świętymi aniołami chwałę naszego Stwórcy.

Lecz ponieważ właśnie obchodzimy czas paschalny, rozradujmy się nadzieją, bracia najdrożsi, i przejdźmy do kwestii zasadniczej: abyśmy, jak to już zostało powiedziane we wstępie, stali się godni odebrać nagrodę w dniu ostatecznym. Tak więc orzeźwijmy nasze ciało, aby czystość umysłu nie była zakryta. Powstrzymajmy się od wszelkich uciech, pijaństwa, rozwiązłości i niemoralności, a poświęćmy się raczej rozsądnej trzeźwości i świętej czystości, abyśmy, jeśli nie możemy czegoś osiągnąć cielesną wstrzemięźliwością, mogli dojść to tego prawością myśli i czystością obyczajów. Słuchajcie mnie, bracia, wszyscy, którzy trwacie w Panu, przemawiam do was słowami apostoła: „Oto noc odchodzi, dzień zaś się zbliża. Porzućcie sprawy ciemności, a przywdziejcie pancerz światłości, abyśmy godnie ukazali się w blasku dnia – nie na hulankach i pijaństwie, nie na rozpuście i bezwstydzie, nie na kłótniach i walkach, lecz przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa, a nie troszczcie

[25] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 36-37; tłum. Natalia Turkiewicz.

się o cielesne pożądania" (Rz 13, 12-14), abyście mogli przyoblec się w życie wieczne i szatę nieśmiertelności. Aby ją bowiem móc przywdziać, odrodziliście się w chrzcie świętym: „Skoro bowiem zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa" (Ga 3, 27) i staliście się Jego członkami. Skoro więc jesteście członkami Chrystusa, napominam was, abyście się strzegli, by nie zaprzepaścić tej godności. Wielką bowiem i nieocenioną wartością jest być synami Bożymi, a zatem braćmi Chrystusa. Powiadam wam, wystrzegajcie się ludzi i nie tylko pogan, Żydów czy heretyków, lecz także fałszywych katolików, którzy ustami sławią Boga, lecz ich czyny temu zaprzeczają. Wybierajcie rozważnie, kogo będziecie naśladować, jeśli bowiem zechcecie naśladować tłum, obawiam się, byście nie odstąpili od prawdy. Idąc zatem wąską ścieżką między nielicznymi ludźmi, wybierajcie tych, za którymi będziecie podążać. Niebezpieczna bowiem i wąska jest droga wiodąca do życia, i nieliczni przez nią przechodzą. Szeroka zaś i wygodna jest droga prowadząca do śmierci, i idzie nią wielu (por. Mt 7, 13). Wystrzegajcie się grabieży, oszustwa, krzywoprzysięstwa, odrzućcie wadę pijaństwa, przed nierządem chrońcie się jak przed śmiercią, i to nie przed śmiercią, która wyzwala duszę z ciała, lecz przed taką, w której dusza gorzeć będzie na zawsze wraz z ciałem.

Bracia, po cóż szatan nazywa lekkimi te grzechy, które Chrystus wskazuje jako ciężkie? Diabeł bowiem twierdzi, że grzechy ciała nie są ciężkie. Wolno jeść aż do przesytu, pić i cudzołożyć – i w ten sposób oszukuje. To samo uczynił wobec pierwszego człowieka, któremu Bóg powiedział: „W dniu, w którym zjecie z niego, pomrzecie" (Rdz 3, 3). Przyszedł nieprzyjaciel i rzekł: „Nie pomrzecie, lecz otworzą się wasze oczy i będziecie jak bogowie" (Rdz 3, 5). Ostrzeżenie Boga zostało odrzucone, a obietnica diabła – przyjęta. I na nic się zdały słowa niewiasty: „Wąż mnie zwiódł" (Rdz 3, 13), nie ochroniło usprawiedliwianie się, kara ich nie ominęła. Nie przyjmujcie obietnic diabła, który jest waszym prawdziwym wrogiem, lecz słuchajcie wskazań Chrystusa, który was odkupił i podarował wam wieczne królestwo. Spędzajcie te dni w radości, abyście dostąpili rzeczywistej radości w niebie. Świętujcie Paschę jako przejście, tak jak z Chrystusem i Jego świętymi aniołami będziecie cieszyć się wieczną radością pod panowaniem samego Zbawiciela naszego, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje jako Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Homilia XXI: *Na Wniebowstąpienie Pańskie*[26]

Umiłowani bracia! Święte teksty, przeznaczone do czytania podczas Mszy świętej w dniu doniosłej uroczystości, którą dziś obchodzimy, wyjaśniają to, co było na początku. Przed czterdziestoma dniami świętowaliśmy bowiem czas Paschy Zmartwychwstania Pańskiego, a dziś świętujemy na pamiątkę Wniebowstąpienia naszego Odkupiciela. Zbawiciel nasz po swoim zmartwychwstaniu

[26] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 42-43; tłum. Natalia Turkiewicz.

przez czterdzieści dni objawiał się swoim uczniom i poświadczał prawdziwie przez wiele znaków, że zmartwychwstał. W końcu objawił się Jedenastu przy posiłku, tuż przed swym Wniebowstąpieniem, wygłosił proroctwo dla ich umocnienia i wskazał na potęgę wiary, i zapowiedział znaki, które się pojawią, skoro uwierzą w proroctwo, i błogosławiąc ich, obiecał zesłanie Ducha Świętego. Potem zaś na ich oczach uniósł się w górę i obłok zakrył Go przed ich oczyma, wstąpił do nieba i zasiada po prawicy Boga; i w takiej samej ludzkiej naturze, w jakiej dziś wstąpił do nieba, przyjdzie na końcu czasów, by sądzić żywych i umarłych. Tak też apostołom, oglądającym Wniebowstąpienie Pańskie, przepowiedzieli dwaj aniołowie: „Mężowie z Galilei – rzekli – czemu stoicie i wpatrujecie się w niebo? Ten sam Jezus, który dziś was opuścił, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba" (Dz 1, 1).

Oto, skoro słyszycie, że Pan wstąpił do nieba, rozweselcie się w sercach niezmierzoną radością, głoście ustami należną cześć i okażcie radość waszą także na twarzy, wspominacie bowiem na majestat Chrystusa i chwałę królestwa niebieskiego. I zaiste mamy wielki, niewysłowiony wręcz powód ku radości, gdy słyszymy i przyjmujemy ufnym sercem, że w obliczu ogromu świętego stworzenia natura ludzka przewyższa godność wszystkich istot niebiańskich, górując nad zastępami anielskimi, i wyniesiona nad wszelkie moce niebieskie, przywiedziona została przed tron Boga Ojca. Albowiem wstąpienie Chrystusa jest naszym wyniesieniem i tam, dokąd podążyła wcześniej chwała Głowy, tam również zdąża nadzieja ciała. Cieszmy się przeto słusznie i radujmy się, składając nabożne dziękczynienie. Dziś bowiem nie tylko otrzymaliśmy potwierdzenie, że będziemy żyć w raju, lecz także w Chrystusie przenikniemy wyżyny niebiańskie, wyniesieni na wysokości dzięki łasce Chrystusa, którą utraciliśmy przez nienawiść szatana. Albowiem ci, których jadowity nieprzyjaciel wyrzucił ze szczęśliwości pierwszego mieszkania, tych wcielony Syn Boży umieścił po prawicy Ojca.

Umiłowani, wstąpmy tam tymczasem z Chrystusem w sercu, a gdy ów dzień przyrzeczony nadejdzie, wstąpimy tam i ciałem. Powinniśmy jednak wiedzieć, bracia, że wraz z Chrystusem nie wejdzie tam pycha ani chciwość, ani rozpusta, ani zawiść. Żadna z naszych ułomności nie podąży za naszym Lekarzem. Dlatego, jeśli pragniemy iść za Nim, powinniśmy odrzucić wady i grzechy. Te bowiem krępują nas jakby kajdanami i chcą zagarnąć nas jakby siecią w stronę grzeszników. Dlatego też z Bożą pomocą, według słów psalmisty: „Zerwijmy ich więzy" (Ps 2, 3), byśmy spokojnie mogli powiedzieć Panu: „Ty rozerwałeś moje kajdany, Tobie złożę ofiarę pochwalną" (Ps 116, 16-17). Postępując jednak za Panem, nie wywyższajmy się i nie przypisujmy tego własnej zasłudze. Powinniśmy mieć bowiem serce wzniesione, lecz ku Panu, albowiem serce wzniesione, lecz nie ku Panu, nazywa się pychą. Podniesienie serca do Pana natomiast nazywa się schronieniem.

Zobaczcie, bracia, ten wielki cud: Bóg jest wielki, i kiedy się wywyższasz, odsuwa się od ciebie, a gdy się uniżasz – zstępuje do ciebie. Dlaczego tak się

dzieje? Ponieważ jest wysoko i widzi to, co jest nisko, i nawet to, co wysoko, ogląda z oddalenia. To, co nisko, ogląda z bliska, aby je podnieść. Na to zaś, co wysokie i dumne, patrzy z daleka, aby je uniżyć. Chrystus bowiem zmartwychwstał, aby dać nam nadzieję, że człowiek, który umarł, zmartwychwstanie; abyśmy nie tracili nadziei z powodu śmierci i byśmy nie sądzili, że nasze życie kończy się śmiercią, niespokojni o zbawienie duszy i spokój po śmierci. Wstąpił do nieba na oczach apostołów i siedzi po prawicy Boga, i zaręcza, że nas również umieści po swej prawej ręce. I dlatego teraz powinniśmy wierzyć, aby potem dzięki wierze móc oglądać Boga. Oczyśćmy przez wiarę oczy naszego serca, ponieważ tylko tą drogą możemy ujrzeć Boga. Tak rzecze sama Prawda: „Błogosławieni czystego serca, albowiem będą widzieć Boga" (Mt 5, 8).

Uniżmy się pod potężną ręką Boga, aby nas podniósł w dniu swego przybycia. Ten bowiem, który teraz wstąpił cichy i pokorny, wówczas nadejdzie jawnie i z całą surowością. Ogień zapłonie na Jego obliczu, a wokół Niego wielki niepokój, i zasiądzie na tronie swego majestatu i zgromadzą się przed Nim wszystkie ludy, i każdy odbierze swoje według tego, jak czynił – albo dobrze, albo źle. Ci, co czynili dobrze, pójdą do życia wiecznego, ci zaś, co źle postępowali, pójdą w wieczny ogień. On sam więc jest naszą drogą i naszą ojczyzną – jako człowiek jest drogą, jako Bóg – jest ojczyzną. Jeśli biegniemy wiernie, idziemy za Nim, i jeśli wytrwamy w biegu, przyjdziemy do Niego. On sam swoją łaską raczył za nas poręczyć, On, który dziś wstąpił do nieba i dał nam nadzieję życia wiecznego – Jezus Chrystus, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Homilia XXII: *Na Dzień Pięćdziesiątnicy*[27]

Najdrożsi bracia! Im więcej radości czerpiemy z dzisiejszego święta, tym więcej jej pragniemy; im chciwiej spijamy jej słodycz, tym gorętsze pali nas pragnienie. Świętujemy dziś bowiem dzień Pięćdziesiątnicy, czyli pięćdziesiąty dzień od Zmartwychwstania Pańskiego. W tym dniu bowiem Duch, zwany po grecku *Paraclitus*, czyli Pocieszyciel, według obietnicy Chrystusa zstąpił na apostołów i rozpalił ich serca ogniem swojej miłości, i rozjaśnił ich światłem wszechwiedzy, i sprawił, że ogarnęła ich ogromna niebiańska radość wśród ucisku ze strony prześladujących ich Żydów. Przede wszystkim bowiem należy wiedzieć, że dzisiejsza uroczystość uświęcona jest nie tylko przez łaski ewangeliczne, ale także już dawniej została zapowiedziana przez misteria Starego Prawa i z nakazu Pańskiego powinna być obchodzona przez sprawowanie świętych obrzędów. Dzisiejszego dnia bowiem, jak wiemy, zebranym w sali na górze uczniom dał się słyszeć gwałtowny szum z nieba, i Duch Święty pod widzialną postacią ognia obdarzył ich znajomością

[27] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 43-45; tłum. Natalia Turkiewicz.

wszystkich języków. Kiedy ów głos się rozległ, zgromadzili się pobożni mężowie, z różnych stron przybyli do Jerozolimy na święto Paschy, i osłupieli w zdumieniu, ponieważ każdy z nich słyszał swój język, w którym uczniowie głosili wielkie dzieła Boże. Po uczniach poznali, że Duch Święty jest łaską, którą mogą dostrzec, obiecaną niegdyś głosem proroków, a teraz zesłaną jako dar przez Chrystusa, i uwierzyło wówczas trzy tysiące mężów, i przez chrzest oni także przyjęli dar Ducha Świętego. Dziś obchodzimy doroczną pamiątkę tego dnia, wiecznie żywe święto tej niebiańskiej łaski. Aby pamięć o tym dniu jeszcze wyraźniej wyryć w sercach wiernych, w Kościele świętym zrodził się przepiękny zwyczaj, aby co roku tego dnia udzielać sakramentu chrztu – po to, by w wiernych, obmytych w zbawczym zdroju, przygotować godną świątynię dla przychodzącego Ducha Świętego. Przez to nie tylko obchodzimy pamiątkę dawnego zdarzenia, ale również na nowo świętujemy zesłanie Ducha Świętego w nowo przyjętych dzieciach.

Niech Wasza Miłość zwróci też uwagę na to, jak z naszym dzisiejszym świętem współgra typ i figura święta obchodzonego w Starym Prawie. Wyzwoleni z niewoli egipskiej synowie Izraela po złożeniu ofiary z baranka paschalnego, szli przez pustynię, by dotrzeć do Ziemi Obiecanej, i przybyli do góry Synaj. Na tej górze Bóg zstąpił w ogniu, przy dźwięku trąb, wśród gromów i błyskawic, a działo się to pięćdziesiątego dnia od Paschy, i potężnym głosem dał im Dziesięcioro Przykazań. I zlecił, by na pamiątkę ustanowienia Prawa tego dnia w kolejnych latach poświęcali na Jego ołtarzu płody ziemi tego roku w postaci dwóch chlebów z pierwocin. Tak też po ofierze prawdziwego Baranka, czyli Chrystusa, albowiem podczas naszej Paschy Chrystus składa siebie w ofierze (por. 1Kor 5, 7), dokładnie pięćdziesiąt dni po tym wydarzeniu, a więc dziś, uczniowie otrzymali łaskę Ducha Świętego podczas przebywania w sali na górze[28], czyli na wysokości niebiańskich nakazów. Kiedy bowiem na zewnątrz pojawił się widzialny ogień, to w niewidzialny sposób rozjaśnił ich serca światłem wiedzy i rozpalił je nieugaszonym płomieniem miłości. I natychmiast sami apostołowie złożyli świętą ofiarę, zaraz po przyjęciu daru Ducha Świętego. I zamiast dwóch chlebów ofiarowali dwa ludy, ponieważ głosząc Ewangelię wobec tych, co się zebrali, wielu nawrócili ku wierze. I tych, odrodzonych w chrzcie świętym i uświęconych łaską Ducha Świętego, uczniowie przywiedli do wspólnoty ołtarza Pańskiego niby żywe pierwociny Nowego Przymierza.

My zatem, bracia, rozważając te wydarzenia i przyjmując je z czystą duszą i prostą wiarą, oczyśćmy się z wszelkiej cielesnej zmazy, abyśmy mogli zasłużyć na przyjęcie Ducha Świętego. Jeśli więc pozostawimy sprawy tego świata,

[28] W tekście oryginalnym: *in cenaculo constitutis, id est in sublimitate caelestium praeceptorum*. Gra słów trudna do oddania w przekładzie (nawiązująca do usytuowania sali, w której przebywali uczniowie, na górze domu), jeśli *cenaculum* tłumaczymy przez „wieczernik"; por. Dz 1, 13 (Wlg) – *in cenaculum ascenderunt*; ale w przekładzie polskim (za greckim oryginałem) czytamy: „weszli do sali na górze".

przyjmiemy tego samego Pocieszyciela, co apostołowie, czyli Ducha Prawdy, którego zesłał nam Ojciec. Owo przyjęcie u Boga Ojca nie ma względu na osoby, lecz stanie się nam to, co zostało obiecane apostołom, jeśli w naszych czynach, dążeniach i działaniach będziemy brali przykład z apostołów. Skoro zaś sprawimy, że dusza nasza stanie się czysta i pełna Bożych przykazań, i nie będziemy naruszać Prawa Bożego, to my sami jako dziedzice Boga i współdziedzice Chrystusa z łaską Pana dostąpimy wiecznego dziedzictwa i przebywania z aniołami. Zaklinam was zatem, bracia umiłowani, byście niezachwianie wierzyli w Ojca i Syna, i Ducha Świętego, w jednego Boga w Trójcy i Trójcę w jedności, aby nie utykały nogi waszych zmysłów, oczy wasze nie spoglądały w stronę złego, a ręce nie stały się chciwe. Każdy bowiem, kto nie postępuje według zasad wiary katolickiej, ma ułomne nogi i marnieje z powodu skąpstwa swoich rąk. Zatem, bracia, tak postępujcie i czyńcie takie starania, aby żaden z waszych członków nie został dotknięty takim kalectwem. Nie pozwólcie, by srożyła się w was pożądliwość, nie odstraszajcie chciwością, niech was nie osłabia wiarołomstwo, abyście, niesplamieni i czyści aż do głębi stali się mieszkaniem Boga, zaś Duch Święty, który, jak czytamy, zstąpił dziś na apostołów, niech raczy stale w was przebywać. Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który zapowiedział zesłanie Ducha Świętego i który króluje z Ojcem w jedności Ducha Świętego przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Homilia XXVI: *Narodzenie św. Jana Chrzciciela*[29]

Już dzięki łaskawości Pana, bracia najdrożsi, przyszło nam obchodzić bardzo wyczekiwane święto i dlatego wszyscy, którzy z właściwym oddaniem przygotowali się do tak wielkiej uroczystości poprzez dobre uczynki, tym śmielej niech wyrażają radość. Ci zaś, którzy okazali się nazbyt leniwi, by to uczynić, niech przynajmniej teraz z większą gorliwością, ze łzami i skruchą błagają o Boże miłosierdzie, by nie utracili na wieki doskonałej radości zbawionych. Dziś, bracia, obchodzimy święto narodzenia Jana Chrzciciela, co – jak czytamy – nigdy nie zostało przyznane żadnemu spośród świętych. Na całym świecie bowiem jest uroczyście obchodzony jedynie dzień narodzin Pana i św. Jana. I słusznie, gdyż jedne i drugie narodziny są pełne tajemnicy. Jana zrodziła niepłodna, Chrystusa poczęła dziewica. W Elżbiecie zostaje pokonana niepłodność, w świętej Maryi Dziewicy zmienia się sposób poczęcia. Elżbieta urodziła syna mając męża, Maryja uwierzyła [słowom] anioła i poczęła człowieka. Elżbieta poczęła człowieka, ale tylko człowieka. Maryja zaś Boga i człowieka. Wielki jest zatem Jan, jego wielkości sam Zbawiciel daje świadectwo mówiąc: „Nie powstał między narodzonymi z niewiast większy od Jana Chrzciciela” (Mt 11, 11). Przewyższa bowiem wszystkich razem,

[29] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 50-52; tłum. Agnieszka Strycharczuk.

wyprzedza proroków, góruje nad patriarchami i każdy zrodzony z niewiasty jest mniejszy od Jana. Ten, który narodził się z Dziewicy większy jest niż on. Dlatego sam Jan mówi: „On jest tym, który po mnie przyjdzie, który stał się przede mną, a któremu ja nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u jego sandała" (J 1, 27) oraz: „Z Jego pełności wszyscy otrzymaliśmy łaskę po łasce" (J 1, 17). Ponieważ każdy dostrzegł, że on sam i wszyscy ludzie żyją dzięki łasce, dlatego nikogo jako nie potrzebującego [łaski] z tej liczby nie wyłączył, zwłaszcza że mówił: my wszyscy, prorocy, patriarchowie, apostołowie, wielu świętych i posłani przed wcieleniem lub posłani przez Wcielonego, my wszyscy otrzymaliśmy z Jego pełności. My jesteśmy naczyniami, On jest źródłem; On jest Stworzycielem, my stworzeniem; On Bogiem, my ludźmi.

Oto, bracia, jest tajemnica w narodzeniu tego, który poprzedził Pana i w narodzeniu naszego Odkupiciela, ponieważ narodzenie proroka wskazuje na nasze uniżenie, narodzenie Pana na nasze wywyższenie. Jan przyszedł na świat, gdy dnia ubywało, Chrystus zaś, gdy dnia zaczęło przybywać, ponieważ właściwym było, aby chwała człowieka zmniejszała się a chwała Boga zwiększała. Jan mając podobne odczucie mówi: „Trzeba, bym ja się umniejszał, zaś On wzrastał" (J 3, 30). To także znalazło wypełnienie w śmierci obydwu: by człowieka pomniejszyć – ścięto głowę Janowi, by wywyższyć Boga – Chrystusa zawieszono na drzewie krzyża. Z jakiego zaś powodu Pan nasz i Zbawiciel powiedział, że św. Jan jest pochodnią i dlaczego zechciał posłać go przez sobą, pokrótce wyjawię Waszej Miłości. Jan został wysłany niczym głos przed słowem, pochodnia przed słońcem, herold przed sędzią, sługa przed panem, przyjaciel przed oblubieńcem. A ponieważ ciemności grzechu i mrok niewiary ogarnęły cały świat i nie pozwalały dostrzec światła sprawiedliwości, święty Jan zostaje posłany niczym pochodnia, aby oczy serca, które zaślepione ropą nieprawości nie mogły ujrzeć wielkiego i prawdziwego światła, najpierw przyzwyczajały wzrok do płomienia pochodni jako delikatnego blasku, i powoli usunąwszy ciemności grzechów oraz oczyściwszy się z błota niewiary, wraz z przyjściem Chrystusa mogły przez to światło z nieba raczej doznać radości niż udręczenia. Bowiem jak zaropiałe oczy zmuszasz do patrzenia, gdy kierujesz wzrok na nikły blask płomienia, i doznajesz dotkliwszej udręki gdy wzniecasz intensywne światło, tak Pan nasz i Zbawiciel, który jest prawdziwym światłem, gdyby wcześniej nie wysłał św. Jana niczym pochodni, cały świat nie mógłby przyjąć Jego blasku. Oto dlaczego uznaliśmy, że święty sługa, który zapowiedział przybycie Pana jest pochodnią. On wyprzedził prawdziwą światłość i dał świadectwo o światłości, by wszyscy uwierzyli przez niego. Biegnijmy do niego, słuchajmy jego słów, on właśnie jest głosem jak mówi prorok Izajasz: „Głos wołającego na pustyni: «Przygotujcie drogę Panu, czyńcie prostymi Jego ścieżki. Każda dolina będzie podniesiona, a każda góra i pagórek będzie obniżony; i krzywe drogi staną się prostymi, a strome gładkimi, i wszelkie stworzenie ujrzy chwałę Pana»" (Iz 40, 3-5).

Także i my przygotujmy drogę dla Pana, który pragnie przyjść do naszych serc. Usuńmy przeszkody grzechów przez ich wyznanie i pokutę. Uczyńmy prostymi ścieżki naszego życia, które przedtem były krzywe i kręte. Wyrównajmy drogę dla prawdziwej wiary przez dobre uczynki, niech zostanie odrzucona pycha światowa i usunięta trwożliwa małoduszność. W ten sposób, po ukształtowaniu, uporządkowaniu, unormowaniu, zjednoczeniu wszystkiego, zobaczymy Boże zbawienie jak jest napisane: „Bo w pokoju stało się jego miejsce, i mieszkanie jego na Syjonie" (Ps 76, 3). Niech On, ubłagany prośbami swego Poprzednika, pozwoli nam radować się wiecznym oglądaniem [siebie], On, który po to zstąpił z nieba, i zwyciężając śmierć wstąpił do nieba, Jezus Chrystus nasz Zbawiciel, który z Ojcem i Duchem Świętym żyje i króluje Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Homilia XXVII: *We wspomnienie męczeństwa apostołów Piotra i Pawła*[30]

Dziś, bracia najdrożsi, na całym świecie jest obchodzone bardzo znane wspomnienie męczeństwa świętych apostołów Piotra i Pawła. W jakiej części świata mogła pozostać nieznana tak wielka dla nich cześć, skoro dzięki świadectwu cnót wszędzie głosi się wielkość ich chwały? Mówi o nich przecież prorok Dawid: „Ich głos się rozchodzi po całej ziemi i na krańce świata ich słowa" (Ps 19, 5). Po całej ziemi głosi się moc cudownych dzieł Piotra i do najdalszych jej części dotarły listy Pawła. Któż bowiem nie słyszał, że św. Piotr apostoł przywrócił zdrowie chromemu od urodzenia, od dawna cierpiącemu na chorobę nóg, który siedział przy bramie świątynnej zwanej Piękną, aby to, czego nie dopełniła natura, przywróciła łaska apostolska? Albo też w jakim miejscu nie znają listów Pawłowych? Gdzie nie czyta się słów apostoła Pawła i któż z wiernych nie utrwalił ich na piśmie, nie przechowuje w sercu, nie wyraża sposobem życia? Tenże Paweł został nazwany przez Pana wybranym naczyniem. Dobre naczynie, w którym są przechowywane drogocenne skarby pouczeń Pana. Zaiste dobre naczynie, które jest wypełnione i z którego pełni nieustannie wypływa dla ludzkości pokarm życiowy.

A zatem, bracia, słusznie Pan Jezus tych dwóch apostołów zechciał wyróżnić spośród grona swych świętych, ich też swym postanowieniem przeznaczył do tak wielkiej chwały. Piotrowi bowiem, jako dobremu zarządcy, powierzył klucze królestwa niebieskiego; z Pawłem zaś, jako znakomitym uczonym, połączył przekaz nauki Kościoła, aby ci, których skierował ku zbawieniu, Piotr przyjmował do wiecznego pokoju; by Paweł wyjawił ich sercom słowa nauki, zaś Piotr otworzył ich duszom królestwo niebieskie. Tak więc święci Piotr i Paweł wyróżniają się w gronie wszystkich apostołów i przewyższają [ich] pewnym szczególnym rodzajem pierwszeństwa. W istocie trudno dociec, kto

[30] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 52-54; tłum. Agnieszka Strycharczuk.

kogo wśród nich przewyższa. Sądzę bowiem, iż oni są równi pod względem zasług, gdyż są równi męczeństwem. Żyli oni podobnym oddaniem dla wiary, i widzimy też, że razem doszli do chwały męczeństwa. Nie bez powodu bowiem przyjmujemy fakt, że w tym samym dniu, w tym samym miejscu poddali się wyrokowi tego samego tyrana. W tym samym dniu zostali umęczeni, aby równocześnie dojść do Chrystusa. W jednym miejscu, aby nie stało się tak, że drugi miałby zginąć nie w Rzymie. Pod jednym prześladowcą, by każdy jednakiego okrucieństwa doświadczył.

Dzień zatem został wybrany dla uwydatnienia zasługi, miejsce dla chwały, prześladowca dla męstwa. A w jakim to miejscu ponieśli śmierć męczeńską? W mieście Rzymie, które posiada godność pierwszeństwa i stolicy narodów, aby tam, gdzie mieściło się siedlisko zgorszenia, trwała w pokoju stolica świętości, i aby tam, gdzie zamieszkiwali władcy pogańscy, przebywali rządzący Kościołem. Z czego płynęła zasługa świętych Piotra i Pawła, możemy wnosić stąd, iż Pan uświetnił własną męką Wschód świata, Zachód zaś, by go w żaden sposób nie pomniejszyć, zamiast swoją krwią własną, krwią apostołów zechciał wyróżnić. A choć Jego męka przyniosła nam zbawienie, to jednak śmierć obydwu męczenników posłużyła nam za przykład. W dniu dzisiejszym święci apostołowie przelali krew, lecz zwróćmy uwagę na przyczynę, dla której znieśli to męczeństwo. Chodzi o to, że wśród pozostałych cudów także ów Szymon Mag dzięki ich modlitwom z powietrznych przestworzy został gwałtownie zrzucony na ziemię. Gdy bowiem tenże Szymon nazwał siebie Chrystusem i utrzymywał, że tak jak Syn do Ojca, może on – unosząc się – wstąpić na wyżyny, i gdy nagle uniesiony dzięki magicznym sztuczkom zaczął krążyć w powietrzu, wtedy Piotr upadłszy na kolana modlił się do Pana i dzięki świętej modlitwie pokonał magiczną podstępność. Pierwej też dotarła do Boga modlitwa niż sama umiejętność unoszenia się i wcześniej doszła prawa prośba niż zgubne domniemania. Pierwej – powiem – Piotr stojący na ziemi uzyskał to, o co prosił, niż Szymon dotarł do niebios, które chciał posiąść; wyżej dotarła pokora niż pycha; skuteczniej przeniknęła do niebiańskich głębi miłość niż pełna pychy niegodziwość.

Następnie sama męka, choć w każdym odmienna, jednak wypełniona jest jednakową świętością łaski. Piotr bowiem, tak jak Zbawiciel, poniósł krzyż i nawet w śmierci nie różnił się od ofiary Pańskiej, aby w męce upodobnić do Tego, którego naśladował dzięki wierze. Pawłowi zaś ścięto głowę mieczem, ponieważ uznano, że był dla narodów głową wiary, aby ukazać wiernym poprzez ścięcie głowy prawdziwą Głowę, którą jest Chrystus i której nie można w jakikolwiek sposób oddzielić.

Oto, bracia, jak wielkich mamy patronów, jakich przewodników naszej wiary, jakich współuczestników naszej radości. I dlatego za każdym razem, gdy obchodzimy wspomnienie świętych apostołów czy też świadków Chrystusa, pozostawiwszy wszelkie życiowe zajęcia, gromadźmy się bez jakiejkolwiek zwłoki. Oddajmy cześć tym, którzy nabyli dla nas zbawienie przez wylanie własnej

krwi, którzy jako najświętszą ofiarę złożyli siebie Panu dla naszego pojednania, zwłaszcza, że wszechmogący Bóg mówi: „Kto was słucha, mnie słucha; a kto wami gardzi, mną gardzi" (Łk 10, 16). Uczcijmy uroczystym obchodem świętych apostołów i świadków Chrystusa, uczcijmy pochwalnymi hymnami, uczcijmy modlitwą, uczcijmy także przez podobne świadectwo życia. A tak przez ich wstawiennictwo dojdziemy do wiecznej wspólnoty radości za sprawą Twórcy i Dawcy wszelkich dóbr, Pana Jezusa Chrystusa, który z Ojcem żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

Homilia XXVIII: *W Narodzenie Świętej Maryi*[31]

Najmilsi! Nadszedł długo wyczekiwany przez nas dzień narodzenia błogosławionej i godnej czci Maryi zawsze Dziewicy, dlatego niechaj w niezmiernym uniesieniu cieszy się nasza ziemia rozjaśniona narodzeniem tak wielkiej Dziewicy. Przez Jej przyjście na świat zmienia się natura stworzenia, dzięki Niej zostaje także zmazana wina. W Niej bowiem został pokonany ów wyrok zapowiedzianego cierpienia, który mówi: „w bólu będziesz rodziła dzieci" (Rdz 3, 16), ponieważ Ona w radości wydała na świat Pana. Ewa bowiem przyniosła żałobę, Ona przyniosła radość; Ewa nosiła w łonie łzy, Maryja – radość, ponieważ Ona wydała na świat niewinnego, tamta zaś grzesznika. Jako dziewica porodziła i dziewicą po zrodzeniu pozostała. Podwójny cud, bracia, ponieważ brzemienna została bez skazy cielesnej i w porodzeniu pozostała dziewicą.

„Witaj" – mówi do niej Anioł, „pełna łaski, Pan z Tobą" (Łk 1, 28). Pan z Tobą w sercu, z Tobą w łonie, z Tobą w żywocie, z Tobą w niesieniu pomocy. Ciesz się, szczęśliwa Dziewico, Chrystus Król ze swego niebieskiego pałacu znalazł się w Twoim łonie; i dlatego będziesz błogosławiona między niewiastami, która dałaś życie i mężom, i niewiastom. Matka rodzaju ludzkiego przyniosła światu cierpienie, Rodzicielka naszego Boga dała światu zbawienie; pierwsza dała śmierć, druga dała życie; ze względu na nieposłuszeństwo wzmaga się posłuszeństwo. Tak więc szczęśliwa Maryja trzyma Dziecię, radując się obejmuje Syna, niesie Tego, przez którego była niesiona. Słuchajcie zatem dźwięku Jej słów, gdy mówi: „Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim. Gdyż wejrzał na uniżenie swojej służebnicy; oto bowiem odtąd wszystkie narody będą nazywać mnie błogosławioną. Albowiem wielkie rzeczy uczynił mi Ten, który jest Wszechmocny" (Łk 1, 46-49).

Wreszcie po owej godnej błogosławieństwa zapowiedzi, kiedy milcząca Dziewica zmagała się wewnętrznie z różnymi myślami, [rozważając], co oznacza to pozdrowienie, niebieski posłaniec mówi: „Nie bój się Maryjo, albowiem znalazłaś łaskę u Boga! Oto poczniesz i porodzisz Syna, i nazwiesz go imieniem Jezus" (Łk 1, 30-31). Na to Ona: „Jakże się to stanie, skoro nie

[31] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 54-55; tłum. Agnieszka Strycharczuk.

znam męża?" (Łk 1, 34). Anioł Jej odpowiada: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię. Dlatego też Święte, które z Ciebie się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym" (Łk 1, 35). Anielski poseł wraca bez zwłoki, a do dziewiczej komnaty wstępuje Chrystus.

Cieszmy się zatem i my, bracia, w dniu [narodzenia] tak zacnej Dziewicy, która otrzymała łaskę jako jedyna spośród wszystkich niewiast, by przyjąć do swego dziewiczego łona, do czystych i świętych wnętrzności, Króla, którego niebiosa, ziemia i morze nie mogą przyjąć, by sama jako miłościwa Pośredniczka wstawiała się za nami u Syna, który Ją przeniósł w pełni chwały do niebieskiego pałacu, a która teraz wraz z Nim żyje i króluje na wieki wieków. Amen.

Homilia XXIX: *We Wniebowzięcie Świętej Maryi Dziewicy*[32]

Skoro uroczystości wszystkich świętych dziewic, które zachowały czystość duszy i ciała aż do końca życia oraz dzięki Bożemu miłosierdziu odniosły zwycięstwo na tym marnym świecie, są godne pochwały, rozważcie, bracia, jakiej czci godna jest ta właśnie uroczystość, w której Dziewica nad dziewicami przeszła z tego ziemskiego życia do chwały wiecznej. Ponieważ nie tylko wierzymy, że Ona jest godna wspominania wśród nas, lecz także staje się wielce czcigodna wśród świętych duchów anielskich. Stąd one z wymowną radością się weselą, gdy widzą, że Matka Pana i Najwyższego Stworzyciela przebywa wraz z nimi w wiecznej szczęśliwości. [Widzą] Matkę, czyli Tę, która poczęła Syna w łonie i zachowała czystość; zrodziła Syna i pozostała dziewicą. Matka niepokalana, Matka nienaruszona, Matka nietknięta, Matka Jednorodzonego Syna i Króla wszystkich, Dawcy i Stworzyciela wszystkiego – Tego, który w niebiosach jest bez Matki, na ziemi bez Ojca; Tego, który w niebie zgodnie ze swoim Bóstwem przebywa w łonie Ojca, a na ziemi zgodnie z przyjętym ciałem był w łonie Matki. Dlatego Dziewica Maryja jest nazywana Matką Tego Jednorodzonego Boga, godna – godnego, niepokalana – świętego, jedna – jednego, jedyna – jedynego. Żaden inny Jednorodzony Bóg nie przyszedł na ziemię, ani też żadna dziewica nie wydała na świat jednorodzonego. Stąd podziwiając Jej wielkość, milczącymi głosami serca, w taki właśnie sposób, bracia najdrożsi, wykrzykujmy na chwałę i wołajmy: O zaiste błogosławiona Dziewico Maryjo, poznaj swoją chwałę, właśnie tę chwałę, którą zwiastował Ci Anioł oraz przepowiedział Jan przez usta Elżbiety, jeszcze nie matki, zanim wyszedł z jej łona: „błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony owoc Twojego łona" (Łk 1, 42). Ty także zyskałaś łaskę, by przyjąć przyjście Syna obiecanego całemu światu od tylu wieków. Zostałaś przeznaczona na mieszkanie niezmierzonej wielkości, sama przez dziewięć miesięcy dzięki szczególnemu przywilejowi nosiłaś nadzieję świata, chwałę ludzkości,

[32] Przekładu dokonano na podstawie wydania J.P. Migne, PL 110, 55-56; tłum. Agnieszka Strycharczuk.

powszechną radość wszystkich. Pan wszelkiego początku od Ciebie wziął początek i aby wylać krew za życie świata z Twego ciała [ją] przyjął. Z jednego Twego [aktu] zrodzenia powstało życie dla wszystkich pokoleń, zyskałaś łaskę, by Twórcę aniołów nazywać swoim Synem. Oto zostałaś wywyższona nad chóry aniołów, szczęsna Matko, obok królewskiego Syna będziesz jako Królowa panować na wieki. A Ten, któremu udzieliłaś gościny w swym łonie sam przekazał Tobie królestwo nieba.

Lecz gdy to mówię, bracia, odnoszę wrażenie, że wszelka pochwała jest mniejsza od Jej chwały i wszelka mowa ustępuje przed czcią względem Niej. Niech Ją wychwalają chóry aniołów, wysławiają archaniołowie, wszystkie moce niebieskie i zgromadzenie świętych niech radośnie wykrzykuje Jej chwałę. A jednak wydaje mi się, że wciąż Jej godność wybija się ponad składane Jej hołdy. Rozważając to, bracia, nie traćmy nadziei i nie czyńmy zaniechania, co więcej, w miarę naszych możliwości podnieśmy głosy na Jej cześć, z zapałem przystąpmy do głoszenia Jej chwały, ponieważ to, co nie jest w naszej możności dopełni łaskawość Jej serca. Oczyśćmy nasze sumienia ze zgubnych przywiązań i przygotujmy się do wyznawania tak czcigodnego imienia. Każdy człowiek i ludzie każdego wieku niech starają się przyozdobić w dobre postępowanie, a do czego został wezwany, w tym niech stara się wytrwać. Zatem wszyscy mężowie i niewiasty, którzy zachowują zobowiązanie do życia w czystości, niech wytrwale pozostają mu wierni, by okazali się świętymi i ciałem i duchem. Niech pamiętają o Bożej nauce, niech zachowują sprawiedliwość wraz z pobożnością, niech będą stali w wierze, pokorni w bojaźni, mężni w znoszeniu wszystkiego, łagodni w doświadczaniu przeciwności, skorzy do czynów miłosierdzia, jednomyślni i zgodni w braterskim pokoju i zawsze ochoczy do wszelkich dobrych czynów. Ci zaś, którzy żyją w małżeństwie, niech mimo tego zachowują czystość w ugruntowanej wierze, zgodnie z którą cały Kościół jest nazywany oblubienicą Boga. Ponieważ jednak Kościół katolicki, który składa się z żyjących w czystości dziewcząt i chłopców, z zamężnych kobiet i żonatych mężczyzn, został nazwany jednym imieniem – dziewicy, wsłuchaj się w słowa apostoła, który mówi: „Poślubiłem was, aby przedstawić was jako czystą pannę jednemu mężowi – Chrystusowi” (2Kor 11, 2). Niech zachowują wierność małżeńską, niech się powstrzymują od nieprawości, czynią dobre dzieła, przestrzegają gościnności i nie ociągają się w dawaniu jałmużny. Ci, którzy wydają się być bogatymi na tym świecie, niech nie postępują z wyższością i nie pokładają nadziei w niepewnych dobrach, lecz w żywym Bogu, który hojnie każdemu udziela. Niech uczą się właściwie postępować, stawać się bogatymi w dobre uczynki, poczuwać się do uprzejmego współdziałania z bliskimi, niech kładą dla siebie dobry fundament, aby osiągnęli życie wieczne. Ci zaś, którzy są ubodzy, niech nie opuszczają się w wierze, lecz niech czynią wysiłki, by stać się bardziej bogatymi w cnoty, jak zostało napisane: „Czyż Bóg nie wybrał ubogich na tym świecie na bogatych w wierze i dziedziców królestwa, które Bóg obiecał tym, którzy

go miłują?" (Jk 2, 5), a prorok mówi: „Byłem młody i zestarzałem się, a nie widziałem sprawiedliwego opuszczonego, ani potomstwa jego, które szukałoby chleba" (Ps 36, 25).

Zatem, czy to szlachetnie urodzeni, czy ludzie prości, czy niewolnicy, czy wolni, czy to mężczyźni czy kobiety, czy młodzi czy starsi, wszyscy tak samo słuchajmy apostoła, który mówi: „Trwajcie w wierze, mężnie działajcie i wzmacniajcie się. Wszystkie wasze sprawy niech dokonują się w miłości" (1Kor 16, 13-14). A jeśli święta Boża Rodzicielka zobaczy, że my, którzy właśnie tak postępujemy, bierzemy udział w Jej święcie, z łatwością wyjedna nam i stosowne pocieszenie na chwilę obecną i życie wieczne w przyszłości. Za sprawą Pana naszego Jezusa Chrystusa, który żyje i króluje z Bogiem Ojcem w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków. Amen.

z języka łacińskiego przełożyli
ks. Jarosław Adamiak, ks. Tadeusz Gacia,
Agnieszka Strycharczuk i Natalia Turkiewicz;
wyboru homilii dokonał, tłumaczenie przejrzał, wstępem poprzedził
oraz najniezbędniejszymi objaśnieniami opatrzył ks. Tadeusz Gacia*

* 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; ks. mgr Jarosław Adamiak – doktorant przy Katedrze Literatury Łacińskiej Antyku Chrześcijańskiego i Czasów Nowożytnych w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mail: herezjarha@wp.pl; dr Agnieszka Strycharczuk – starszy wykładowca w Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, e-mail: agnieszka.strycharczuk@kul.lublin.pl; mgr Natalia Turkiewicz – doktorantka przy Katedrze Literatury Łacińskiej Antyku Chrześcijańskiego i Czasów Nowożytnych w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mail: n.turkiewicz1102@gmail.com.

TABLE OF CONTENTS

PREFACE 5

COMMENDATION LETTERS FOR PROFESSOR
JERZY WOJTCZAK-SZYSZKOWSKI AND HIS BIOGRAPHY

1. *A Commendation Letter from Rev. Prof. Tadeusz Gacia – Director of the Institute of Classical Philology at the John Paul II Catholic University of Lublin* 7
2. *A Commendation Letter from Archbishop Henryk Hoser of Warszawa-Praga Diocese*.....9
3. *A Commendation Letter from Bishop Andrzej Dziuba of Łowicz Diocese – President of the Scientific Council of Polish Bishops' Conference* 11
4. *A Commendation Letter from Bishop Jan Kopiec of Gliwice Diocese* 13
5. *A Commendation Letter from Bishop Piotr Libera of Płock Diocese*.....15
6. *A Commendation Letter from Auxiliary Bishop Marian Florczyk of Kielce Diocese*.....17
7. *A Commendation Letter from Dr. Arnold Chrapkowski OSPPE – Father General of the Order of Saint Paul the First Hermit*.....19
8. *A Commendation Letter from Rev. Prof. Mariusz Szram – President of the Patristic Section at the Commission for the Catholic Doctrine of Polish Bishops' Conference*.....21
9. *A Commendation Letter from Rev. Dr. Władysław Wyszowadzki – Vice-rector of Polish Catholic Mission in London* 23
10. *Tabula gratulatoria* 25
11. *Prof. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski: Curriculum vitae* – Rev. P. Szczur.....27

ARTICLES

1. *Embracing Greek Philosophical Thinking in the Fathers of the 2nd - 5th Centuries* – E. Artemi.....31
2. *Nature of the Ecclesiastic Unity and 1054 Events* – Rev. M. Bendza 49
3. *On the Council of Nicea (325) in the Light of the Monograph by Henryk Pietras SJ* – S. Bralewski.....75

4. *Life of Wives in "Advice to Bride and Groom" of Plutarch* – D. Budzanowska-Weglenda 99
5. *Tertullian on the Paradox of the Roman Amphitheatre Games: „De spectaculis" 22* – B. Burliga 119
6. *Monastic Obedience in the Legislation of St. Pachomius and St. Basil* – S. M. Ciemała 129
7. *Patristic Interpretation of Gen 2:7: "And the Lord God Formed Man of the Dust of the Ground, and Breathed into His Nostrils the Breath of Life"* – Rev. B. Czyżewski 141
8. *First Council of Constantinople (381). A Historical and Theological Sketch* – B. Degórski O.S.P.P.E. 155
9. *The Equality of the Holy Spirit with the Son and the Father according to Didymus the Blind* – Rev. J. Grzywaczewski 171
10. *"Princeps Exegetarum" and Hebrew Language on the Basis of "Quaestiones Hebraicae in Genesim"* – M. Jóźwiak 185
11. *Augustin of Hippo: "Amoris Officium"* – Rev. T. Kaczmarek 201
12. *The Enclosed Area of North-East Asia on the Medieval and Early Modern World Maps* – P. Kochanek 211
13. *Once Again about the Function of the Bard at the Court of the King Agamemnon ("Odyssea" III 263-272)* – K. Korus 345
14. *The Early Correspondence between Ausonius and Paulinus of Nola* – T. Krynicka 353
15. *Admitting to Monasteries People Obliged to Military Service or Bound by Marriage at the Time of St. Gregory the Great Based on His "Registrum Epistularum" and Norms of Roman Law* – Rev. J. Lewandowicz 373
16. *Dramatized Patristic Homilies as Origin of Christian Drama* – Rev. S. Longosz 389
17. *Religious Poetry in the Monastic Circle of the Order of the Holy Sepulchre in Poland – "Gemmae Sacrosanctae Crucis" by Jakub Paweł Radliński* – B. Milewska-Waźbińska 433
18. *Was Evagrius Ponticus Really Condemned?* – Rev. L. Misiarczyk 441
19. *The Incentive to Running Away from Persecution (Mt 10:23a) in the Patristic Interpretation* – L. Nieścior OMI 461
20. *Bernard of Lublin (Bernardus Lublinius) and His Ficinian Anthology: Some Observations* – W. Olszaniec 491
21. *Holiness in the Time of Islamic Conquest. Christian Martyrs of Gaza in 7th Century* – M.C. Paczkowski OFM 497

22. *The Formation of Christian Rites of the Sacrament of Marriage according to "Carmen" XXV by Paulinus of Nola* – Rev. J. Pałucki 523
23. *The Tale of Cupid and Psyche by Lucius Apuleius Madaurensis. The Spiritual Aspects of the Tale* – K. Pawłowski 533
24. *The "Surb Sargis" (St. Sergei's) Church in Tekor (Armenia): Between Persia and Byzantium* – D. Próchniak 547
25. *Bede the Venerable and the Characters of the "Ecclesiastical History of the English People" in the "Lives of Saints" by Piotr Skarga* – B. Puchalska-Dąbrowska 565
26. *Christian Interpretation of Some Ancient Gems* – A. Ryś 585
27. *"Inter perfectos Christi – inter praefectos Valentiniani". The Public Service and Episcopal Ministry of Bishop Sidonius Apollinaris in the Light of His Letters* – T. Skibiński SAC 605
28. *Apostolic Church about Liberation of Slaves. Main Issues* – Rev. P. Szczur 617
29. *The Origin of Early Christian Heresies according to Philastrius of Brescia* – Rev. M. Szram 631
30. *"Potestas nocendi" in the Light of St. Augustine's "Commentary to the Book of Job" 1-2* – Rev. M. Terka 653
31. *Originality of Hierocles' Comparison between Apollonius of Tyana and Christ* – Rev. A. Tondera 683
32. *Care for the Church Issues in the Correspondence from the Last Decade of Gregory of Nazianzus' Life* – Rev. N. Widok 697
33. *The Importance of the Cloister in the Spiritual Life of a Nun. The Teaching of St. Caesarius of Arles* – Rev. P. Wygralak 717
34. *Reception of the Fathers of the Church in "Confessio catholicae fidei christiana" by Stanislaus Hosius* – Rev. M. Wysocki 727
35. *In the Footsteps of Medieval Pauline Chancery* – J. Zbudniewek OSPPE 741
36. *Noah's Arc – A Symbol of the Church in the "Enarrationes in Psalmos" by St. Augustine* – Rev. B. Zgraja 761
37. *Unutterableness of God and His Immanency in the Theological Thought of Macarius of Egypt* – V. Zhukowskyy 783

TRANSLATIONS

1. *A Great Latin Formula of Anathematism – the Rejection of Manichaeism*
a. Introduction – Rev. W. Myszor 801
b. Translation – Rev. W. Myszor 802
c. Commentary – Rev. W. Myszor 805

2. Dorotheos – *Laudes Domini Iesu* (*Pap. Bodmer* XXXII)
a. Introduction and Commentary – K.T. Witczak – K. Tadajczyk 809
b. Translation – K.T. Witczak 815
3. S. Gregorius Nyssenus – *In sextum psalmum* (CPG 3156)
a. Introduction and Commentary – M. Przyszychowska 819
b. Translation – M. Przyszychowska 830
4. S. Isidorus Hispalensis – *De natura rerum IX-XXVII* (CPL 1188)
a. Introduction and Commentary – T. Krynicka 835
b. Translation – T. Krynicka 840
5. Hrabanus Maurus – *Homiliae [selectae] de festis praecipuis, item de virtutibus*
a. Introduction and Commentary – Rev. T. Gacia.....859
b. Translation – Rev. J. Adamiak – Rev. T. Gacia – A. Strycharczuk – N. Turkiewicz 861

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI 5

LISTY GRATULACYJNE
I BIOGRAM PROF. JERZEGO WOJTCZAKA-SZYSZKOWSKIEGO

1. *List gratulacyjny ks. dra hab. Tadeusza Gaci, prof. KUL – dyrektora Instytutu Filologii Klasycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie* 7
2. *List gratulacyjny J.E. Arcybiskupa Henryka Hosera – Arcybiskupa Warszawsko-Praskiego* 9
3. *List gratulacyjny J.E. Biskupa Andrzeja Dziuby – Biskupa Łowickiego, Przewodniczącego Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski* ..11
4. *List gratulacyjny J.E. Biskupa Jana Kopca – Biskupa Gliwickiego* 13
5. *List gratulacyjny J.E. Biskupa Piotra Libery – Biskupa Płockiego* 15
6. *List gratulacyjny J.E. Biskupa Mariana Florczyka – Biskupa Pomocniczego Diecezji Kieleckiej* 17
7. *List gratulacyjny dra Arnolda Chrapkowskiego OSPPE – Generała Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika* 19
8. *List gratulacyjny ks. prof. dra hab. Mariusza Szrama – Prezesa Sekcjii Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski* 21
9. *List gratulacyjny ks. dra Władysława Wyszowadzkiego – Wicerektora Polskiej Misji Katolickiej w Londynie* 23
10. *Tabula gratulatoria* 25
11. *Prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski: Curriculum vitae* – ks. P. Szczur 27

ARTYKUŁY

1. *Embracing Greek Philosophical Thinking in the Fathers of the 2nd - 5th Centuries* – E. Artemi....31
2. *Natura Unitatis Ecclesiae et eventa Anno Domini 1054* – ks. M. Bendza .49
3. *Wokół Soboru Nicejskiego (325): na kanwie monografii autorstwa Henryka Pietrasa SJ* – S. Bralewski 75

4. *„Coniugalia Praecepta" Plutarcha o życiu żon* – D. Budzanowska-Weglenda 99
5. *Tertullian on the Paradox of the Roman Amphitheatre Games: „De spectaculis" 22* – B. Burliga 119
6. *Posłuszeństwo monastyczne w prawodawstwie pachomiańskim i bazyliańskim* – s. M. Ciemała 129
7. *Patrystyczna interpretacja Rdz 2, 7: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia"* – ks. B. Czyżewski .. 141
8. *Il primo Concilio di Costantinopoli (381). Uno schizzo storico e teologico* – B. Degórski O.S.P.P.E. 155
9. *L'Égalité de l'Esprit Saint au Fils et au Père d'après Didyme l'Aveugle* – Rev. J. Grzywaczewski 171
10. *„Princeps exegetarum" a język hebrajski na podstawie „Quaestiones Hebraicae in Genesim"* – M. Jóźwiak 185
11. *Augustyn z Hippony: „Urząd miłości"* – ks. T. Kaczmarek 201
12. *Klauzura północno-wschodniej Azji na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych* – P. Kochanek 211
13. *Jeszcze raz o funkcji aojdy na dworze Agamemnona („Odyseja" III 263-272)* – K. Korus 345
14. *Wczesna korespondencja Auzoniusza z Paulinem z Noli* – T. Krynicka .. 353
15. *Przyjmowanie do klasztoru żołnierzy i małżonków w czasach Grzegorza Wielkiego na podstawie jego „Registrum epistularum" oraz norm prawa rzymskiego* – ks. J. Lewandowicz 373
16. *Dramatyzowane homilie patrystyczne zalążkiem dramatu chrześcijańskiego* – ks. S. Longosz 389
17. *Poezja religijna w kręgu mnichów Zakonu Grobu Bożego w Polsce – „Gemmae Sacrosanctae Crucis" Jakuba Pawła Radlińskiego* – B. Milewska-Waźbińska 433
18. *Czy Ewagriusz z Pontu został rzeczywiście potępiony?* – ks. L. Misiarczyk 441
19. *Zachęta do ucieczki podczas prześladowań (Mt 10, 23a) w interpretacji patrystycznej* – L. Nieścior OMI 461
20. *Bernard of Lublin (Bernardus Lublinius) and His Ficinian Anthology: Some Observations* – W. Olszaniec 491
21. *Świętość w czasach podbojów islamskich. Męczennicy chrześcijańscy z Gazy z VII wieku* – M.C. Paczkowski OFM 497
22. *Formowanie się chrześcijańskich obrzędów małżeńskich na podstawie „Carmen" XXV Paulina z Noli* – ks. J. Pałucki 523

23. *Baśń o Erosie i Psyche Apulejusza z Madaury. Duchowe aspekty baśni* – K. Pawłowski....533
24. *Kościół „Surb Sargis" w Tekor w Armenii. Między Persją a Bizancjum* – D. Próchniak....547
25. *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii Kościelnej narodu angielskiego" w „Żywotach świętych" Piotra Skargi* – B. Puchalska-Dąbrowska....565
26. *Chrześcijańska interpretacja kilku antycznych gemm* – A. Ryś....585
27. *„Inter perfectos Christi – inter praefectos Valentiniani". Służba publiczna i posługa biskupia Sydoniusza Apolinarego w świetle kolekcji listów* – T. Skibiński SAC....605
28. *Kościół Apostolski o wyzwalaniu niewolników. Zarys problematyki* – ks. P. Szczur....617
29. *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii* – ks. M. Szram....631
30. *„Potestas nocendi" w świetle komentarzy św. Augustyna do Księgi Hioba 1-2* – ks. M. Terka....653
31. *Oryginalność Hieroklesowego porównania Apoloniusza z Tiany z Chrystusem* – ks. A. Tondera....683
32. *Troska o sprawy Kościoła w korespondencji ostatniej dekady życia Grzegorza z Nazjanzu* – ks. N. Widok....697
33. *Znaczenie klauzury w życiu duchowym mniszek. Nauczanie św. Cezarego z Arles* – ks. P. Wygralak....717
34. *Recepcja Ojców Kościoła w „Confessio catholicae fidei christiana" Stanisława Hozjusza* – ks. M. Wysocki....727
35. *Po tropach średniowiecznej kancelarii zakonu paulinów* – J. Zbudniewek OSPPE....741
36. *Arka Noego obrazem Kościoła w „Enarrationes in Psalmos" św. Augustyna* – ks. B. Zgraja....761
37. *Неосяжність Бога та Його іманентність у богомисленні Макарія Єгипетського* – V. Zhukowskyy....783

PRZEKŁADY

1. *Wielka łacińska formuła anatematyzmu – odrzucenia manicheizmu*
a. Wstęp – ks. W. Myszor....801
b. Przekład – ks. W. Myszor....802
c. Komentarz – ks. W. Myszor....805

2. Doroteos – *Pochwała Pana Jezusa* (*Laudes Domini Iesu [Pap. Bodmer XXXII]*)
a. Wstęp i komentarz – K.T. Witczak – K. Tadajczyk 809
b. Przekład – K.T. Witczak 815
3. Św. Grzegorz z Nyssy – *Na psalm szósty o ósmym dniu* (*In sextum psalmum*, CPG 3156)
a. Wstęp i komentarz – M. Przyszychowska 819
b. Przekład – M. Przyszychowska 830
4. Św. Izydor z Sewilli – *O naturze rzeczy IX-XXVIII* (*De natura rerum IX-XXVIII*, CPL 1188)
a. Wstęp i komentarz – T. Krynicka 835
b. Przekład – T. Krynicka 840
5. Raban Maur – *Homilie o najważniejszych świętach oraz o cnotach [Wybór]* (*Homiliae [selectae] de festis praecipuis, item de virtutibus*)
a. Wstęp i objaśnienia – ks. T. Gacia 859
b. Przekład – ks. J. Adamiak – ks. T. Gacia – A. Strycharczuk – N. Turkiewicz 861