

VOX PATRUM

Instytut Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

ks. dr hab. Stanisław Longosz, emerytowany prof. KUL – redaktor założyciel (KUL, Lublin)
prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Metz)
o. prof. dr hab. Theofried Baumeister OFM (Johannes Gutenberg Universität, Moguncja)
o. prof. dr hab. Pierre-Maurice Bogaert OSB (Université Catholique de Louvain-la-Neuve)
bp prof. dr Enrico Dal Covolo SDB (Pontificia Università Lateranense, Rzym)
o. 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)
o. prof. dr Isidro Lamelas OFM (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL, Lublin)
bp prof. dr hab. Jan Śrutwa (KUL, Lublin)

Komitety Redakcyjne

ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL (redaktor naczelny)
Józef Figiel SDS (sekretarz)

Redaktorzy tematyczni:

dr 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 Ewa Osek (przekłady)
ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (teologia patrystyczna)
ks. dr Marcin Wysocki (teologia patrystyczna)
s. dr Marta Ziółkowska (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 XXXV

63

2015

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Antropologia duchowa Ojców Kościoła

*

Armia, systemy obronne

i ideologiczno-religijne aspekty wojny
w Imperium Rzymskim i w Bizancjum

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik (KUL, Lublin)
dr hab. Jacek Bonarek (UJK, Kielce)
dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ (Łódź)
ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (Poznań)
ks. dr Jerzy Duda (WSD, Siedlce)
ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (Warszawa)
dr Oleksandr Kashchuk (Uniwersytet Iwana Franki, Lwów)
o. dr hab. Dariusz Kasprzak, prof. UPJPII (Kraków)
ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM (Poznań)
dr hab. Mirosław J. Leszka, prof. UŁ (Łódź)
dr hab. Ireneusz Łuć (UMCS, Lublin)
ks. prof. dr hab. Wincenty Myszor (UŚ, Katowice)
dr hab. Stanisław Turlej (UJ, Kraków)
ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM (Poznań)
ks. prof. dr hab. Dariusz Zagórski (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:
Mozaika z przedstawieniem bitwy pod Issos, Pompeje – Dom Fauna
(Neapol, Narodowe Muzeum Archeologiczne)

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2015

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
Drukarnia TEKST spółka jawna
Emilia Zonik i wspólnicy
ul. Wspólna 19, 20-344 Lublin
e-mail: drukarniatekst@interia.pl

OD REDAKCJI

Oddajemy do rąk Czytelników kolejny, 63. tom „Vox Patrum”, który w zasadniczej części, obejmuje dwa bloki tematyczne. Pierwszy z nich – ***Antropologia duchowa Ojców Kościoła***, zawiera 16 artykułów poświęconych szeroko rozumianej myśli antropologicznej teologów starożytnego Kościoła. Drugi natomiast – ***Armia, systemy obronne i ideologiczno-religijne aspekty wojny w Imperium Rzymskim i w Bizancjum***, stanowi 12 artykułów dotyczących rozmaitych aspektów wojskowości Cesarstwa Rzymskiego i Bizantyńskiego. Poprzedzający tę część tomu dział *Dokumenty* zawiera pierwszy przekład na język polski Listu apostolskiego papieża Franciszka ogłaszającego św. Grzegorza z Nareku Doktorem Kościoła Powszechnego. Obok powyższych tom prezentuje inne tradycyjne działy: *Przekłady* – zawierający pierwsze polskie tłumaczenie niewielkiego pisma Pseudo-Hieronima – *Krótkie streszczenie niedługich rozdziałów Izajasza* (CPL 585); *Recenzje* – obejmujący 15 omówień polskich i zagranicznych publikacji dotyczących antyku chrześcijańskiego; *Dział informacyjny* – zawierający trzy bibliografie: pierwsza tematyczna: *Dydym Aleksandryjski. Materiały bibliograficzne*, a po niej dwie tradycyjne: *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego* za rok 2014 (z uzupełnieniami z wcześniejszych lat) i *Patrystyka w czasopiśmie zagranicznych* za lata 2013-2014, dalej – 17 szczegółowych *Sprawozdań* z polskich i zagranicznych konferencji patrystycznych w latach 2013-2015, dział *Informacji* (15) dotyczących różnych wydarzeń patrystycznych w polskich i zagranicznych ośrodkach naukowych. W zamykającym tom dziale *In memoriam* zostały zamieszczone trzy wspomnienia o zmarłych badaczach antyku chrześcijańskiego: śp. ks. prof. Remigiuszu Popowskim SDB, śp. dr Marii Leokadii Kosiarskiej i śp. prof. Jacques Fontaine.

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

LIST APOSTOLSKI PAPIEŻA FRANCISZKA OGŁASZAJĄCY ŚWIĘTEGO GRZEGORZA Z NAREKU DOKTOREM KOŚCIOŁA POWSZECHNEGO*

Na wieczną rzeczy pamiętkę.

„Ujrzelśmy gwiazdę Jego na Wschodzie i przybyliśmy oddać Mu pokłon” (Mt 2, 2).

Gwiazda, która ukazała się na niebie Wschodu, zapaliła w umyśle i sercu Mędrców światło. Pobudziło ich ono do poszukiwania prawdziwej światłości, która oświeca świat (por. J 8, 12), Pana Jezusa Chrystusa, którego po długiej drodze znaleźli w Betlejem i któremu oddali pokłon: „Ujrzeli Niemowlę wraz z Maryją, Matką Jego, i upadłszy na twarz, oddali Mu pokłon” (Mt 2, 11).

Później, od pierwszych wieków chrześcijaństwa, Duch Święty zapalał na Wschodzie inne niezliczone gwiazdy – świętych i światłych ludzi, którzy biorąc wiedzę za drogowskaz swego życia, ochoczo wyruszeni w drogę prowadzącą ku poznaniu Bożych tajemnic i ku spotkaniu Chrystusa. Niezwykle jasną gwiazdą, która nigdy nie zgasła, był prezbiter i mnich, święty Grzegorz z Nareku, nauczyciel i chluba umiłowanego narodu ormiańskiego. Ten znakomity teolog, mistyk i poeta, swą mądrością ewangeliczną i swą wybitną wiedzą teologiczną również w naszych czasach nadal przemawia do swego narodu i do Kościoła Powszechnego. Kościół zaś już od bardzo dawnych czasów czci go jako świętego. Trwałość jego sławy łączy się z księgą rozmyślań i modlitw zatytułowaną *Księga śpiewów żałobliwych*¹, powszechnie nazywaną przez naród ormiański *Księgą z Nareku*.

To pismo jest po Ewangelii najbardziej czczone i rozpowszechnione w Armenii. Na końcu tego dzieła Grzegorz z Nareku dodaje o sobie słowa:

* Przekładu z tekstu łacińskiego (Franciscus papa, *Litterae Apostolicae quibus sanctus Gregorius Narecensis Doctor Ecclesiae universalis renuntiatur*), opublikowanego w OsRom 155 (2015) nr 84 (13-14 IV), 4-5 (*Il più piccolo tra i poeti. San Gregorio di Narek proclamato dottore della Chiesa*) dokonał ks. Tadeusz Gacia, przypisami opatrzył Józef Figiel SDS.

¹ Por. Gregorius Narekaci, *Matean oghbergut'ean*, w: *Matenagirk Hayots. Classical Armenian Authors* (= MH), vol. 12: *10th Century, Grigor Narekatsi*, Antelias – Lebanon 2008, 49-605 (po armeńsku). Przekłady francuskie: Grégoire de Narek, *Le livre de prières*. Introduction et traduction de l'arménien I. Kéchichian, Sch 78, Paris 1961; Grégoire de Narek, *Tragédie Matean olbergut'ean (Le Livre de Lamentation)*, introduction, traduction française et notes A. et J.-P. Mahé, CSCO 584, Subsidia 106, Lovanii 2000; przekład polski w dość obszernym wyborze: Grzegorz z Nareku, *Księga śpiewów żałobliwych*. Wybór, wstęp i tłum. A. Mandalian, Warszawa 1990. *Księga* składa się z 95 *Słów (banów)* o różnej długości, ujętych w formie pokornej i uniżonej rozmowy z Bogiem.

„najmniejszy wśród poetów, ostatni wśród nauczycieli”². W istocie rzeczy, gdy się pozna dokładnie jego pisma, które są przeniknięte wielkim poetyckim natchnieniem i ogromnym pięknem literackim, i które wyróżniają się głębokim wyczuciem mistycznym i rozległą znajomością Biblii, bez wątplenia nie można stwierdzić, że Grzegorz jest „najmniejszym wśród poetów”, ani że jest „ostatnim wśród nauczycieli”.

Według prawdopodobnych opinii Grzegorz urodził się w historycznym regionie Anczewaczik około 950 roku. Jego ojciec, Chosroes Anczewaczi, był światłym pisarzem, a później bardzo aktywnym biskupem. Grzegorz wzrastał w rodzinie³ obeznanej z kulturą literacką, co wpłynęło na jego wykształcenie. Oprócz imienia ojca tradycja przytacza także imiona dwóch braci, z których starszy to Jan⁴, a młodszy to Izaak⁵, oraz nauczyciela – Ananiasza z Nareku, który był krewnym jego matki i opatem klasztoru w Nareku, i który bardzo przyczynił się do duchowego i intelektualnego postępu młodego kuzyna i podopiecznego.

Grzegorz jako młodzieniec wstąpił do klasztoru w Nareku, założonego w X wieku na południowo-wschodnim brzegu jeziora Wan, gdzie znajdowała się bardzo słynna szkoła, w której studiowano Pismo Święte i Ojców Kościoła; w nim też prowadził całe swoje życie zakonne i intelektualne. Tam sięgnął szczytu świętości i doświadczenia mistycznego, a swoją wiedzę wyraził i przedstawił w rozmaitych dziełach teologicznych i mistycznych. Zajął się także sporami dogmatycznymi, odrzucając najbardziej heretyckie opinie sekty tondrakian⁶, sam będąc, jeśli chodzi o doktrynę, atakowany i fałszywie oskarżany. Już za życia Grzegorz z Nareku otoczony był niezwykłą sławą świętości i cudów oraz uznany za męża wyróżniającego się znakomitą wiedzą i wielką duchowością. Zakończył życie około 1005 roku, to jest niedługo po tym, jak w 1003 roku napisał *Księgę śpiewów żałobliwych*. Został pochowany w klasztorze w Nareku, przy kościele świętej Santukty. Święty był czczony od razu po śmierci, a do jego grobu mieli zwyczaj przybywać wierni Ormianie. Trwałą pamięć o nim naród zachował także po spustoszeniu terytorium w 1071 roku.

² Por. *Księga śpiewów żałobliwych. Nota ku upamiętnieniu ułożenia tej Księgi*, tłum. A. Mandalian, s. 438: „Jam to, ksiądz i zakonnik, Grzegorz. / Ostatni z poetów, / Najpośledniejszy z kapłanów”.

³ Nasza wiedza na temat rodziny Grzegorza w większości wywodzi się z czterech kolofonów samego Grzegorza, a przekazanych przez późniejszych skrybów. Pierwszy został dołączony do manuskryptu dwóch liturgicznych dzieł jego ojca Chosroesa (*Wyjaśnienie modlitwy Mszy świętej i Komentarza do Oficjum brewiarzowego*), następne zostały dołączone do jego własnych dzieł (*Księga pieśni żałobliwych, Komentarz do Pieśni nad Pieśniami i Panegiryk ku czci Błogosławionej Dziewicy*), por. A. Terian, *Gregory of Narek*, w: *Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Oxford 2015, 278.

⁴ Wspomina go Grzegorz w *Księdze śpiewów żałobliwych. Nota ku upamiętnieniu ułożenia tej Księgi*, tłum. A. Mandalian, s. 438.

⁵ O Izaaku wiemy, że pomagał ojcu Chosroesowi jako kopista.

⁶ Tondrakianie – sekta działająca od IX do XI w. w Armenii, negująca nieśmiertelność duszy, życie po śmierci i Kościół z jego obrzędowością. Ich nazwa pochodzi od miasta Tondrak, leżącego w zachodniej Armenii na północ od jeziora Wan.

Po nieszczęsnych wydarzeniach i rzeziach w latach 1915-1916 zarówno klasztor jak i grób świętego ormiańskiego mnicha zostały całkowicie zniszczone.

Imię Grzegorza z Nareku zostało wcześniej wpisane do kalendarza Kościoła Ormiańskiego, a jego święto wyznaczono na dzień 27 lutego⁷. Tego dnia wspomnienie o nim znajduje się również w *Martyrologium Rzymskim*, gdzie ormiański mnich przedstawiony jest jako święty, wielki mistyk i „nauczyciel Ormian”⁸. Ze względu na jego doskonałe rozważania teologiczne oraz znaczenie dla dogmatyki i mistyki z upływem wieków wzrastała jego sława. Jego wstawiennictwu przypisano wiele cudów. On sam nie napisał wiele. Najślawniejsze jego dzieło to *Księga śpiewów żałobliwych*. Jako jego wymienia się też niektóre panegiryki (o Krzyżu Świętym⁹, o Matce Bożej¹⁰, o świętych Apostołach¹¹, o świętym Jakubie z Nisibis¹²), hymny i ody (około dwudziestu religijnych utworów poetyckich)¹³, komentarz do Pieśni nad Pieśniami¹⁴ i list w formie traktatu wysłany do opata Kchaw¹⁵. W liście podjęty jest temat tajemnic Kościoła i herezji tondrakian. W przypadku niektórych utworów istnieje wątpliwość co do jego autorstwa. Chodzi mianowicie o komentarz do Hioba, modlitwę o wpojenie prawdziwej wiary i o zachowanie nienaruszonej

⁷ Por. *Le Synaxaire Arménien de Ter Israel*, ed. D.G. Bayan, PO 21, Paris 1911, 100-102.

⁸ Por. *Martyrologium Romanum* (27 Februarii), Città del Vaticano 2001, 158: „In monasterio Narecensi in Armenia, sancti Gregorii, monachi, doctoris Armenorum, doctrina, scriptis ac mystica scientia illustris”.

⁹ Por. *Nerbogh i Surb Kchach'n*, MH 12, 942-952 lub *Le Panégryque de la Sainte Croix*, w: *Second livre des écrits de notre saint Père Grégoire de Narek*, ed. G. Avédikian, Venise 1827, 37-68.

¹⁰ Por. *Nerbogh i Surb Koysn*, MH 12, 953-963 (rec. A) i 965-974 (rec. B). Przekład francuski: *Le Panégirique de la sainte Mère de Dieu de Grigor Narekac'i*, trad. Th. Dasnabédian, Antelias 1995 (wraz z obszernym komentarzem). Fragment IX, XIV i XVIII w przekładzie polskim H. Paprockiego, TMB 9, 142-144.

¹¹ Por. *Nerbogh i Surb A'arak'ealsn*, MH 12, 976-989 lub *Panégryque des douze Apôtres et des soixante-dix Disciples*, w: *Second livre des écrits de notre saint Père Grégoire de Narek*, s. 149-187.

¹² Por. *Nerbogh i Surbn Yakob Mtsbnay*, MH 12, 990-1005.

¹³ Por. *Tagher ew Gandzer*, MH 12, 623-745. Najnowszy przekład francuski: *Trésor des Fêtes, Hymnes et Odes de Grégoire de Narek*, introduction, traduction et notes par A. et J.-P. Mahé, Leuven 2014. Fragmenty hymnów w przekładzie na j. polski zob. *Dyjamentowa róża*, tłum. A. Mandalian, OŻ 6, 41-42; *Pieśń na Zmartwychwstanie Pana naszego*, tłum. z j. rosyjskiego W. Woroszyński, OŻ 6, 43-44.

¹⁴ Por. *Meknut'iwn Ergots' Ergoyn Soghomoni*, MH 12, 760-882. Przekład angielski: *Gregory of Narek's Commentary of the Song of Songs*, trad. R.W. Thomson, JThS 34 (1983) 453-490; przekład francuski: *Grégoire de Narek, Commentaire sur le Cantique des cantiques*, introduction, traduction et notes par L. Pétrossian, OCA 285, Roma 2010.

¹⁵ Por. *T'ught'i hoyakap ew yakanawor ukhtn Kchaway*, MH 12, 1087-1089, przekład angielski: *Grigor of Narek, Letter of the Most Blessed Grigor Narekaci which he wrote to the magnificent and admirable congregation of Kchaw concerning the refutation of the accursed T'ondrakians*, w: *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church in Armenia*, ed. F.C. Coneybeare, Oxford 1898, appendix I, 125-130 lub w: L. Arpee, *A history of Armenian Christianity from the Beginning to our Own Time*, New York 1946, appendix I, 319-324.

cnoty, homilię na temat rachunku sumienia, kanon modlitw, mowę konsolacyjną na temat zmarłych, wreszcie o komentarz do modlitwy *Ojciec nasz*.

Grzegorz był zawsze bardzo ceniony – tak przez naród jak i przez uczonych – za swoje wypowiedzi teologiczne, swoje nowe myśli oraz znaczenie swojej poezji. Coraz bardziej porównywano go do niektórych Ojców Kościoła, mianowicie do Jana Chryzostoma, Efrema Syryjczyka i Grzegorza Oświeciciela. Jego dzieło stopniowo przeniknęło całą dziedzinę życia religijnego i kultury: poezję, malarstwo miniaturowe, muzykę, hagiografię, liturgię i laografię.

Ponadto Grzegorz z Nareku jawi się przede wszystkim jako obrońca i teolog *nadprzyrodzonej skuteczności sakramentów*. Treść jego wykładu na ten temat dotyczy błędów w nauczaniu tondrakian, którzy twierdzili, że wracają do początków chrześcijaństwa, odrzucając hierarchię, sakramenty, Kościół i liturgię. Jedynym ich przykazaniem była miłość bliźniego. Grzegorz bardzo często wypowiada się na te tematy, aby potwierdzić skuteczność sakramentów, przekazywania posługi sakramentalnej i pośrednictwa Kościoła, uznając znaczenie łaski Bożej i życia wewnętrznego.

Jeśli chodzi o inne *wypowiedzi dogmatyczne*, Grzegorz z Nareku przypisuje naczelne miejsce Trójcy Najświętszej, której obraz dostrzega w duszy ludzkiej; dokonuje szczególnie zestawienia z cnotami teologicznymi. W tym samym duchu pojmowana jest tajemnica trynitarna w toku rozważań na temat Wcielonego Słowa. Na tej drodze osiąga się trynitarną zażyłość z Tym, który przed wszystkimi wiekami narodził się z Ojca. Wiemy dobrze, że relację, przez którą Duch Święty odróżniany jest od pozostałych dwóch Osób, inaczej interpretuje tradycja wschodnia, a inaczej łacińska, zależna w ciągu wieków od kwestii *Filioque*. Grzegorz z Nareku, trzymając się silnie formuły konstantynopolitańskiej i wierny ormiańskiej tradycji, wydobywa na światło trynitarną więź Wcielenia. Pojmuje ponadto Ducha Świętego jako doświadczenie miłości między Ojcem i Synem, twierdząc dalej, że trzy Osoby Boskie są włączone w dzieło stworzenia.

Szczególne miejsce zajmuje *Panhagia* – „Ta, która jest niczym innym jak świętością”, „Cała Święta”. Grzegorz nie przestaje opiewać Jej tytułów: „Matka Pana” i „Matka Boga”. Sławi całą Jej czystość, a najbardziej wyjaśnia anielską niewinność Tej, która jako nieskalana wyszła z rąk Stwórcy. Dlatego niezwykle konieczne jest podkreślanie w Maryi przywilejów, które łączą się z darem Bożego macierzyństwa, mianowicie z Niepokalanym Poczęciem i Wniebowzięciem; tego, że Boża Rodzicielka nie została w jakikolwiek sposób zraniona przez grzech oraz Jej posłannictwa Pośredniczki – mostu między Bogiem a Człowiekiem. *Słowo 80 Grzegorza*¹⁶ słusznie jest zaliczane do najpiękniejszych modlitw [maryjnych] wypływających z serca człowieka. Inne teologiczne i mistyczne

¹⁶ *Słowo 80* jest częścią *Księgi śpiewów żalobliwych*, por. S. Grégoire de Narek, *Oeuvres complètes*, rec. G. Avédikian, Venise 1840, 252-258; przekład francuski J. Kéchichian: SCh 78, 428-432; przekład polski A. Mandalian: *Księga śpiewów żalobliwych*, s. 403-407.

rozważania Grzegorza z Nareku poświęcone są Wcieleniu Słowa – doskonałego człowieka i Boga, którego Bóstwa i zrodzenia *przed wiekami* zawsze bronił Kościół Ormiański; następnie – Kościołowi, który jest ludem wierzących, Oblubienicą Chrystusa, Arką Pana, matką wszystkich wierzących i który łączy wiernych z aniołami. Cechy Kościoła charakterystyczne dla poszczególnych narodów powinny zlewać się w Kościół powszechny. Kolejne rozważania poświęcone są sakramentom – najbardziej tym, które dotyczą wtajemniczenia chrześcijańskiego, zwłaszcza sakramentowi chrztu, który za pośrednictwem działania Kościoła czyni człowieka nowym stworzeniem; sakramentowi bierzmowania, dokonującemu się przez namaszczenie świętym krzyżem, które umacnia mieszkanie Trójcy w chrześcijańskiej duszy, i wreszcie – sakramentowi pokuty.

Szczególna część nauki Grzegorza dotyczy mistyki, która nie jest doświadczeniem ludzkiej tylko rzeczywistości lub naturalnym uniesieniem ducha, lecz dotykiem Boga, owocem oświecenia pochodzącego z góry, udzielanego człowiekowi i łączącego się bezpośrednio z aktem wiary, to jest z przyjęciem doskonałej ufności, całkowitym oddaniem się, jakie człowiek rezerwuje w swoim życiu dla Boga, który się objawia, mówi i w nie wkracza; z tego powodu doświadczenie to prowadzi do przemieniającego i uszczęśliwiającego zespolenia z Bogiem.

Wyjątkowość mistycznego doświadczenia Grzegorza z Nareku uwypukla pokrótce następujące elementy: I. zdecydowane odczucie brzydoty grzechu; II. odczucie transcendencji Boga, pociągające za sobą całkowite odrzucenie grzechu; III. odczucie ludzkiej skończoności przed Bogiem; IV. przyjęcie, że ludzkie słowo jest całkowicie niezdolne wyrazić siebie i wyrazić Boga; V. przyjęcie, że konieczne jest dzieło łaski, która przewyższa daremność i nieudolność ludzkiego słowa i rezerwuje miejsce dla pełni i odkupieńczej wszechmocy Bożego Słowa; VI. wreszcie pojawienie się pewnego rodzaju stanu, który określa się jako „mystykę przepaści”, gdzie stan *apophasis* jest zastępowany przez stan *aphasia*, będący niezdolnością wypowiedzenia się, która – krótko mówiąc – dotyka trudności zbawczej dialektyki między „słowem” a „Słowem”.

Grzegorz, uważany za świętego już za życia i po śmierci, wyróżnia się szczególnie ze względu na doskonałą ortodoksję w wierze. Idąc za tradycją Kościoła swojego narodu, Grzegorz zachował chrystologię ekumenicznego Soboru Efeskiego (z roku 431), tak jak jest ona wykładana w *Formule Zgody*¹⁷, którą ułożył Jan z Antiochii i którą słowo w słowo w roku 433 przyjął Cyryl Aleksandryjski, doktor Kościoła: „My przeto wyznajemy, że Pan nasz Jezus Chrystus, Syn Boży, Jednorodzony, jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem”¹⁸.

¹⁷ Por. Concilium Ephesinum, *Formula unionis*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych* (= DSP), oprac. A. Baron – H. Pietras, t. 1: (325-787), ŻMT 24, Kraków 2001, 176-177.

¹⁸ Por. tamże, s. 177.

Spuścizna doktrynalna Grzegorza w dalszym ciągu wyróżnia się wyjątkowym charakterem. Zgodnie z jego myślą teologia jest bardziej mówieniem do Boga niż o Bogu. Albowiem w procesie pozbywania się wszelkiego złudzenia i wszelkiego słownego fałszu po to, aby dotrzeć wprost do spojrzenia Stwórcy, człowiek staje się świadom swego grzechu, co więcej – przyjmuje łaskę odkupienia, to jest miłość Bożą i jej potęgę. Nauka Grzegorza – jak sądzimy ponadto – jest dobrem Kościoła Powszechnego, czystą wodą i chlebem karmiącym w każdej epoce i we wszystkich krajach.

Z tych wszystkich powodów święci Pasterze Armenii często prosili usilnie Papieży, aby święty Grzegorz z Nareku został ogłoszony doktorem Kościoła Powszechnego. Przywołujemy na pamięć prośbę, którą do Papieża świętego Jana Pawła II wystosował w roku 1988 Patriarcha Jan Piotr XVIII Kasparian. Postanowieniem ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, Kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego, Józefa Ratzingera, rozpoczęto badania dotyczące świętości i wiedzy Grzegorza z Nareku, a badania te przyniosły obfite owoce. W tej sprawie wiele uczynił także Patriarcha Narcyz Piotr XIX Tarmouni, który ponowił prośbę do Papieża Benedykta XVI. Gdy zbliżało się stulecie rzezi Ormian, która dokonana została w 1915 r., tenże Patriarcha prosił Nas, aby na jej setną rocznicę święty Grzegorz został ogłoszony doktorem Kościoła Powszechnego. Gdy wyraziliśmy zgodę, została przygotowana dokumentacja dotycząca nadania tytułu Doktora Kościoła. Kongregacja Nauki Wiary stwierdziła wybitną wiedzę kandydata. Teologowie Konsultorzy Kongregacji do Spraw Kanonizacji, zebrani na posiedzeniu specjalnym w dniu 13 stycznia 2015 roku, uznali oraz potwierdzili jednomyślnie wyjątkowość, powszechność i teologiczne znaczenie pism świętego Grzegorza, który w przedziwny sposób połączył teologię i mistykę. Dnia 17 lutego tegoż roku sprawę przedłożył Czcigodny Brat Nasz Angelus Amato, Kardynał Świętego Kościoła Rzymskiego, Prefekt Kongregacji do Spraw Kanonizacji i odbyła się sesja plenarna Kardynałów i Biskupów tejże Dykasterii. Uznali oni, że w doktrynie armeńskiego świętego istnieją te znamiona, które są wymagane do ogłoszenia go jako Doktora Kościoła. Na audiencji udzielonej dnia 21 lutego 2015 r. temuż Prefektowi chętnie przyjęliśmy prośby Kardynałów i Biskupów, postanawiając, że podczas uroczystości w Papieskiej Bazylice Świętego Piotra, dnia 12 kwietnia, nadamy świętemu Grzegorzowi z Nareku tytuł Doktora Kościoła Powszechnego.

Stało się to dzisiaj z Bożą pomocą i pośród radości całego Kościoła, zwłaszcza pasterzy i wiernych Ormian. W Bazylice Piotrowej, w obecności bardzo wielu Kardynałów Świętego Kościoła Rzymskiego oraz świętych Biskupów zarówno z Kurii Rzymskiej jak i z Kościoła Katolickiego, z Ormiańskim Patriarchą Cylicji, zatwierdzając wszystkie dokumenty i spełniając jak najchętniej życzenia proszących, podczas składania Najświętszej Ofiary wypowiedzieliśmy słowa:

„Spełniając prośby bardzo wielu Braci w biskupstwie oraz licznych wiernych całego świata, za radą Kongregacji do Spraw Kanonizacji, wzięwszy pod uwagę oświadczenie Kongregacji Nauki Wiary w zakresie tego, co dotyczy wybitnej wiedzy, kierując się pewnością przekonania i po dojrzałym namyśle, pełnią Władzy Apostolskiej ogłaszamy Świętego Grzegorza z Nareku, prezbitera i mnicha, Doktorem Kościoła Powszechnego. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”.

To powiedzieliśmy i postanowiliśmy, zarządzając, że niniejszy List jest ważny, na zawsze zachowuje moc i skuteczność oraz pociąga za sobą i powoduje wszelkie skutki prawne. Należy go prawomocnie ogłosić, uznając za nieważne odtąd i za bezzasadne wszystko, co byłoby jemu przeciwnie, jeśli ktokolwiek, z jakiegokolwiek pobudki, świadomie czy też nieświadomie, usiłowałby przeciw niemu wystąpić.

Dane w Rzymie, u świętego Piotra, pod pierścieniem Rybaka, dnia dwunastego miesiąca kwietnia, w II Niedzielę Wielkanocy albo Miłosierdzia Bożego, w roku Pańskim dwa tysiące piętnastym, trzecim Naszego Pontyfikatu.

FRANCISZEK

ANTROPOLOGIA DUCHOWA OJCÓW KOŚCIOŁA

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.*

L'ISPIRAZIONE TEO-CRISTOLOGICA DELL'ANTROPOLOGIA PATRISTICA

L'antropologia patristica si presenta ricca e complessa, e, pur elaborando il medesimo dato rivelato, che fonda la tradizione specifica cristiana, si sviluppa in direzioni diverse e creative, a seconda delle condizioni storiche, culturali e teologiche, ma anche della sensibilità e le opzioni teoretiche delle differenti scuole, andando a comporre, al di là delle singole accentuazioni, un quadro interessante, coerente, e soprattutto originale.

A dispetto dell'abbondanza dei testi e dei documenti e della stessa importanza della tematica, o forse proprio per l'eccessiva ampiezza della ricerca, sono relativamente pochi gli studi che focalizzano e sistematizzano l'antropologia patristica¹.

Accingendosi a mettere ordine e selezionare il tracciato fondamentale della problematica, si può adottare un procedimento diacronico, che offre il vantaggio di evidenziare il progresso concettuale, ma che rischia di cadere in alcune sovrapposizioni e di perdere di vista il nerbo dell'intuizione antropologica cristiana. Ed è per questo motivo che nel presente articolo si privilegerà uno schema tematico, che, pur rendendo conto dello sviluppo interno del pensiero, punti direttamente agli elementi teoretici fondamentali, forniti dai Padri in

* Prof. dr hab. Bazyli Degórski, O.S.P.P.E. – professore di patrologia e di teologia dogmatica dell'età patristica presso la Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino a Roma, e professore di patrologia e di antropologia patristica alla Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" a Roma; procuratore generale presso la Santa Sede; email: osppe.roma@gmail.com.

¹ Cf. V. Grossi, *Antropologia*, DPAC I 254-262; idem, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983; B. Degórski, *Visioni antropologiche dei Padri*, in: *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, ed. B. Moriconi, Roma 2001, 373-414; idem, *Frange di eterodossia nelle fonti antropologiche di san Tommaso. L'utilizzazione dei testi origeniani*, in: *Persona Humana Imago Dei et Christi in Historia. Atti del Congresso Internazionale* (Roma, 6-8 settembre 2000), Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Studi 1999-2000. Nuova serie 5, vol. 1: *Sentieri*, ed. M.M. Rossi – T. Rossi, Roma 2002, 183-200; idem, *Wymiar etyczny antropologii patrystycznej*, in: *Etyczna antropologia społeczna wobec nowych wyzwań polskich i europejskich. Materiały z sympozjum naukowego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku*, red. M. Włosiński, Włocławek 2004, 23-32; idem, *Ojcowie Kościoła o „człowieku wewnętrznym” i o „człowieku zewnętrznym”*, AK 151 (2008) fasc. 1 (596), 105-118; idem, *Λόγος and the Creation of the Human Being: Sketching the Patristic Thought*, in: *Logos et musica. In honorem Summi Romani Pontificis Benedicti XVI*, Ars Musica 3, ed. E. Szczurko – T. Guz – H. Seidl, Frankfurt am Main 2012, 71-85.

diversi contesti e generi, e talvolta in modo persino occasionale. Essi risultano essere sicuramente: l'orizzonte teologico, in cui si colloca ogni antropologia religiosa ma soprattutto quella cristiana che afferma vigorosamente l'analogia tra universo divino e universo umano; la prevalenza dello spirito e le sue espressioni eccellenti, che conduce alla considerazione del mondo interiore e del dominio morale.

I. L'INTUIZIONE ORIGINARIA

L'antropologia patristica scaturisce evidentemente dalla riflessione sui testi sacri, da cui risaltarono subito le coordinate fondamentali che la resero specifica ed esclusiva. In seno alla rivelazione, tutta interpretabile in chiave antropologica, i primi pensatori cristiani si concentrarono sui passi del Libro della Genesi e dell'epistolario paolino, che affrontano espressamente il tema della natura dell'essere umano e la sua vocazione trascendentale, accentuandone talora l'orizzonte teologico in senso ampio, talaltra la rilevanza più marcatamente cristologica.

1. Gli ingredienti fondamentali. È nel racconto delle origini, logicamente posto all'inizio della Scrittura, che si presentano gli elementi essenziali della natura umana: la terra (cf. Gn 2, 7) e l'immagine di Dio (cf. Gn 1, 26). Due componenti ben diverse, l'una materiale l'altra immateriale, l'una fragile e caduca l'altra potenzialmente illimitata, l'una solidale con il mondo l'altra proiettata verso la realtà ultraterrena. Pertanto, nonostante si fosse compreso fin dal principio che si era davanti ad una concezione dell'uomo profondamente unitaria in quanto il linguaggio creazionistico evoca una profonda, reciproca ed esclusiva integrazione fra corpo e anima – ben diversa da visioni dualiste di matrice greca – questa prima intuizione non basta di per sé a garantire una concezione antropologica perfettamente equidistante sia dalle esagerazioni spiritualiste che dalle tentazioni materialiste. E infatti, nello sviluppo dei concetti di anima e di corpo e della loro interazione, si vennero ad evidenziare opzioni teoretiche diverse.

In linea generale, come è intuibile, la tradizione alessandrina e occidentale sottolineò la dimensione razionale dell'uomo, interpretando l'essere immagine come la facoltà del *voûs* che è il costitutivo essenziale della persona, ma che, allo stesso tempo, si distingue da Dio in quanto sperimenta il limite della materia (cf. Gn 2, 7). Questo indirizzo antropologico delinea un'antropologia metafisica che tende a svilire la somaticità e la storicità dell'uomo, con presumibili influssi platonici, e che prelude alla successiva ipotesi della "natura pura"². La tensione morale, in questa ottica, riflette un certo *contemptus mundi*,

² L'espressione tecnica formulata in seguito fu: *homo in puris naturalibus* e cioè un uomo senza grazia e senza peccato, affidato alle forze naturali. Tale condizione è un'astrazione, utilizzata, fino alla

e si sostanzia nell'affrancarsi dai vincoli della corporeità attraverso un'ascesi continua che configura a Cristo, modello antropologico e via per ritornare ad essere ciò che veramente si è.

La tradizione asiatica e antiochena, invece, fedele alle sue opzioni di fondo, diede maggior rilievo alla formazione stessa del corpo umano, la *πλάσις*, e pose in primo piano l'uomo storico, che è immagine di Dio nella sua interezza, cioè anche nella sua somaticità e non solo per la sua dimensione intellettuale, in quanto rimanda al proprio principio³. Anche il Verbo incarnato, del resto, è immagine di Dio e come tale, cioè come composto, è il modello etico dell'uomo⁴.

La valorizzazione della dimensione materiale, poneva la necessità di marcare espressamente la vita spirituale; è per questo che in seno a questo filone venne in seguito distinto fra la carne, l'anima e lo spirito⁵, e venne risolto il problema della loro armonizzazione con la prospettiva dinamica dell'essere umano. Tale è il contributo in particolare di sant'Ireneo, che distingue il significato di "immagine" come costitutivo naturale dell'uomo e plasmata dal Λόγος, dal senso di "somiglianza" che è riferita alla vita spirituale il cui progresso è attribuito all'azione dello Spirito. L'essere a immagine e somiglianza verrebbe, dunque, ad indicare il ricevere un'azione dall'esterno, costituita dall'Incarnazione del Λόγος, e una interiore, attuata dallo Spirito. In questo senso l'essere umano può dirsi "pegno"⁶ dello Spirito⁷ e ricevere il compito di armonizzare dinamicamente le sue componenti:

"Perciò in tutto questo tempo l'uomo plasmato all'inizio per mezzo delle Mani di Dio, cioè il Figlio e lo Spirito, diviene ad immagine e somiglianza di Dio: la paglia, cioè l'apostasia, viene gettata via, mentre il frumento, cioè quelli che portano come frutto la fede in Dio, viene riposto nel granaio (cf. Mt 3, 12; Lc 3, 17). Perciò è necessaria la tribolazione per quelli che sono salvati, affinché, dopo essere stati in qualche modo tritati e impastati, siano adatti alla festa del Re [...]"⁸.

tarda scolastica, per precisare il dominio della libertà rispetto alla trascendenza divina. Sul tema cf. V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di s. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma 1968.

³ Talora con esplicita opposizione alla scuola alessandrina, ad esempio in Diodoro di Tarso: "Alcuni hanno pensato che la creazione dell'uomo, come immagine di Dio, si riferisca all'invisibilità dell'anima. Essi non hanno compreso che anche l'angelo e il demonio sono invisibili" (*Fragmenta ex catenis: In Genesin* 1, 26, PG 33, 1564, trad. di B.D.).

⁴ Sant'Ireneo lo esprime in questi termini: "Dio sarà glorificato nel suo plasma reso conforme e simile al Figlio suo" (*Adversus haereses* V 6, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 72, trad. di B.D.).

⁵ Cf. *ibidem* V 9, 1.

⁶ Cf. Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 6, 5.

⁷ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 8, 2.

⁸ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 28, 4, SCh 153, 360, trad. E. Bellini – G. Maschio, in: Ireneo di Lione, *Contro le eresie e agli altri scritti*, Già e non ancora 320, Milano 1997², 466.

2. Estensioni e proiezioni. L'immagine e la somiglianza, oltre ad essere il dato creazionale, sono proiettate verso la realizzazione finale della persona⁹. Si interessa a questo collegamento tra la protologia e l'escatologia anzitutto sant'Ireneo:

“[...] alla fine il Verbo del Padre e lo Spirito di Dio, unendosi all'antica sostanza dell'opera, cioè di Adamo, ha reso l'uomo vivente e perfetto, capace di comprendere il Padre perfetto, affinché come tutti siamo morti nell'uomo animale, così tutti siamo vivificati nell'uomo spirituale (cf. 1Cor 15, 22). Adamo, infatti, non è mai sfuggito alle Mani di Dio, alle quali il Padre si rivolge dicendo: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gn 1, 26). Per questo alla fine «non per volontà di carne, né per volontà di uomo» (Gv 1, 13), ma per il beneplacito del Padre le sue Mani fecero l'uomo vivente, affinché Adamo diventi secondo l'immagine e la somiglianza di Dio”¹⁰.

Ma ancor più di Ireneo, si lascia condurre dalla riflessione circa la tensione tra il dato descrittivo e la dimensione dinamica san Clemente Alessandrino, che parimenti appunta la sua riflessione sul binomio immagine/somiglianza: la prima è un'identità potenziale, la seconda è la strada per inverarla e coinvolge l'impegno etico. In questo itinerario dal reale all'ideale, Cristo è ad un tempo modello e pedagogo, διδάσκαλος; infatti, il Λόγος è e resta l'autentica immagine di Dio e come tale ne è il Rivelatore: “Il Cristo attui pienamente questa parola, fu pienamente quello che Dio disse [in Gn 1, 26]; ogni altro uomo lo è solo secondo l'immagine”¹¹.

Si approda così ad uno sviluppo ulteriore del tema dell'immagine, che non sarebbe attribuita primariamente alla creatura bensì al Verbo, e derivatamente all'essere umano, “immagine della immagine” o “secondo l'immagine”¹². Ciò comporta che si ritorni a prediligere la razionalità, νοῦς, o comunque

⁹ Circa questo tema, cf. K.M. Woschitz, *De homine. Existenzweisen, Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes*, Graz – Wien – Köln 1984; A.G. Hamman, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Relais-Études 2, Paris 1987; E. Testa, *Lo sviluppo teologico della “Immagine e Somiglianza di Dio” secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, “Euntes Docete” 41 (1988) 33-80; K.E. Børresen, *Immagine di Dio e modelli di genere nella tradizione cristiana*, in: *Maschio Femmina. Dall'uguaglianza alla reciprocità*, ed. S. Spisanti, Milano 1990, 113-125.

¹⁰ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 1, 3, SCh 153, 26-28, trad. Bellini – Maschio, p. 413. Sant'Ireneo (*Demonstratio praedicationis apostolicae* 11), benché non sia sempre del tutto costante nella terminologia: dell'εἰκών, ὁμοίωσις e ὁμοιότης, riserva εἰκών all'uomo empirico e ὁμοίωσις alla somiglianza con Dio che avviene per opera dello Spirito. Nel medesimo contesto, dell'uomo in tensione tra l'immagine (la temporalità) e la somiglianza (il suo futuro definitivo), Tertulliano scriveva: “[...] imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur” (*De baptismo* 5, 7, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, 282).

¹¹ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 98, 3, ed. H.-I. Marrou – M. Harl, SCh 70, Paris 1960, 284, trad. di B.D.

¹² Sant'Ireneo parla dell'εἰκών in riferimento all'immagine plastica del Λόγος incarnato di cui

l'interiorità, nella definizione di persona, giacché è più espressamente simile al Verbo:

“Con immagine e somiglianza, non s'indica come abbiamo già detto, ciò che concerne il corpo – infatti non è possibile che il mortale sia simile all'immortale – ma ciò che concerne la mente e la razionalità”¹³.

La distinzione tra immagine in senso statico e immagine in senso dinamico, introdotta da Ireneo e Clemente, sollecita anche ad una proiezione futura dell'immagine, che è tematizzata maggiormente da Origene. Anch'egli è attratto dal suggestivo e ricco concetto dell'εἰκών di Dio, ma ne intravede subito il carattere venturo: la rivelazione perfetta dell'immagine, così come la sua realizzazione piena, appartengono al futuro, con le evidenti ripercussioni ascetiche e mistiche.

La riflessione più matura su questi brani biblici si porta sull'approfondimento del concetto di persona e sulla valenza trinitaria.

Al primo ambito si dedica in particolare san Gregorio di Nissa, sensibilissimo al tema dell'immagine divina che, infatti, ricorre in più contesti: nel *De oratione dominica orationes* V¹⁴, nelle *Orationes VIII de beatitudinibus*¹⁵ e, naturalmente, nel *De opificio hominis*¹⁶. Egli vede chiaramente l'enorme portata della rivelazione biblica, in grado di fornire un concetto di persona, di fondarne la dignità, e di giustificare l'insopprimibile comunione con Iddio stesso:

“Non si tratta qui di qualche meraviglia del mondo che ha interesse secondario, si tratta di una realtà che senza alcun dubbio supera in grandezza tutto ciò che conosciamo, poiché l'umanità sola è, fra gli esseri, simile a Dio”¹⁷.

La grandezza, di cui il soggetto umano è portatore, è una prerogativa preziosa che richiama costantemente all'impegno morale, che i Cappadoci approfondiscono a proposito del precetto del libro del Deuteronomio (4, 9): “Fa' attenzione a te stesso”; il monito biblico, oltre a porsi come la proposta cristiana antagonista del “conosci te stesso” greco, starebbe ad orientare costantemente alla suprema realtà dell'essere umano.

Al secondo ambito, cioè al riferimento trinitario insito nella dottrina della *imago*, si dedica prevalentemente sant'Agostino. Per lui, la struttura antropologica testimonia della somiglianza con tutto Dio, cioè con le Sue relazioni personali; infatti, nell'uomo troviamo la struttura *mens* (come *memoria sui*)-*notitia*

l'uomo, a sua volta, è immagine. Immagine dell'uomo non è, quindi, il Λόγος in sé, ὁσαυκός, bensì il Λόγος incarnato, che rende possibile l'incorruttibilità (ἀφθαρσία).

¹³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 19 (102, 6), ed. L. Früchtel, GCS 52 [15], Berlin 1960, 169, trad. di B.De.

¹⁴ PG 44, 1120-1193.

¹⁵ PG 44, 1193-1301.

¹⁶ PG 44, 124-256.

¹⁷ Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, praefatio, PG 44, 128, trad. di B.D.

(come intelligenza)-*amor* o *memoria-intelligentia-voluntas*: la *mens* è immagine del Padre; l'intelligenza del Figlio-Verbo-Verità; l'amore dello Spirito¹⁸. E le funzioni antropologiche che scaturiscono da questa struttura confermano l'impronta trinitaria: l'uomo tende verso l'archetipo attraverso la conoscenza, possibile grazie alla funzione del Verbo¹⁹, e la volizione, possibile grazie all'azione santificatrice dello Spirito, che conforma l'appetito al Sommo Bene.

L'originaria e originale definizione di essere umano, presente nelle pagine della Scrittura, dunque, implicò fin dall'inizio della riflessione cristiana la chiara consapevolezza della dignità che deriva all'essere umano dalla sua relazione a Dio, il suo carattere personale e la sua vocazione. Tale eccellenza, tuttavia, si trova immersa nella caducità della materia, composizione che rende l'essere umano una creatura singolare, perché impegnata in un dinamismo conflittuale – e libero – necessario per realizzare compiutamente le sue prerogative. Il corpo, tempio dell'anima, non è necessariamente negativo; tuttavia, la maggioranza degli Autori propende per collocare nel *voûs*, "la parte più sottile dell'anima", o nelle espressioni spirituali del soggetto umano, la sede della somiglianza; ciò non senza esasperazioni, soprattutto allorché si amplifichi il discorso nella sua dimensione futura. Tale è, ad esempio, l'errore di Origene che, spingendo alle ultime conseguenze la tesi di una somiglianza noetica, in fase di elaborazione escatologica concepisce una reintegrazione a livello dello "spirito", o di "angelo", che, nonostante l'offuscamento dovuto alla tunica di pelle²⁰, rimane sostanzialmente inalterato.

Questi spunti vetero-testamentari reclamano un'interpretazione neo-testamentaria, che fu elaborata dagli stessi Autori in chiave cristologica, anche in questo caso non scevra da accentuazioni e tentennamenti, ma sostanzialmente coesa e suggestiva.

II. L'ERMENEUTICA CRISTOLOGICA

La narrazione della creazione provvede gli elementi costitutivi dell'essere umano, ma, a motivo dell'unitarietà del dato rivelato, non può restare estranea agli altri pilastri della rivelazione cui lo stesso protovangelo è strettamente collegato, in particolare l'Incarnazione del Verbo, che eleva la corporeità alla dignità di sostrato della Persona di Cristo, e la risurrezione dei corpi, che dichiara la materia come inelusibile nella definizione della persona. I Padri colsero questa profonda coerenza e lessero il tema dell'immagine in chiave cristologica ed escatologica.

¹⁸ Cf. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV 3, 5.

¹⁹ Cf. idem, *Confessiones* III-VIII.

²⁰ Origene pare abbia sempre oscillato tra cristianesimo e platonismo. Sul tema cf. M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21*, "Aevum" 36 (1962) 370-381.

1. Un problema previo. L'ampliamento dell'intuizione creazionista con le implicazioni cristologiche presupponeva, naturalmente, una riflessione compiuta sulla natura e la funzione del Verbo; diversi furono gli Autori che si dedicarono alla problematica in sé e nelle sue relazioni antropologiche. Tra essi spicca san Giustino che più espressamente approfondisce la complessa problematica del concetto di Λόγος. La sua posizione è la risultante dei diversi influssi del platonismo, dello stoicismo e del giudaismo²¹, giacché il νοῦς platonico s'identifica con il πνεῦμα stoico e con la "sapienza" giudaica, e presenta alcune prerogative: anzitutto il Λόγος è mediazione necessaria per l'azione divina che è assolutamente trascendente, e, quindi, era presente nella creazione; in secondo luogo, la Persona del Λόγος assume la natura umana e, quindi, non può restare estranea alla definizione della stessa; in terzo luogo, il Λόγος incarnato²² rivela il fine supremo dell'essere umano, cioè il ritorno al Padre.

Ne consegue che il Λόγος si pone all'origine del cosmo e, soprattutto, resta impresso nella natura dell'essere umano, per cui influisce direttamente sulla sua comprensione. Proprio per questo, la persona appare come "seme del Verbo", σπέρμα τοῦ Λόγου²³, espressione che abbraccia sia l'appartenere alla sfera del divino, sia l'essere razionale²⁴; altrove san Giustino racchiuderà queste due dimensioni costitutive del soggetto nell'unico termine λογικός²⁵ che esprime etimologicamente l'appartenenza al Λόγος, Verbo di Dio.

Sviluppando, invece, l'azione soterica del Λόγος, san Giustino ravvisa che il Verbo è principio e criterio dell'agire morale, giacché, redimendolo, ha reso l'essere umano conforme all'immagine divina; all'uomo non resta che agire secondo il modello del Λόγος cioè in modo razionale e libero, per far prevalere il suo essere λογικός sull'uomo carnale, ἄνθρωπος σαρκικός²⁶: "Egli [= Dio] persuade e mena alla fede noi che, grazie alla capacità razionale che egli ci ha dato, abbiamo scelto di seguire ciò che a lui piace"²⁷.

Vi è un'ultima funzione del Λόγος che san Giustino individua e teorizza: la funzione sacerdotale, che consiste nella mediazione tra Dio e il cosmo²⁸; anch'essa ha una ripercussione sulla definizione dell'essere umano poiché, in quanto immagine di Cristo, deve corrispondere anche a questa prerogativa, rendendo presente Dio nel cosmo²⁹ attraverso la sua azione morale, che è quella conforme all'azione divina e cristica:

²¹ Cf. Iustinus, *Apologia I* 20, 2; 26, 5; 59, 5; idem, *Apologia II* 10, 6.

²² Cf. idem, *Apologia II* 10, 1.

²³ Cf. idem *Apologia I* 5, 4; 23, 2; 46, 5; idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 98, 1.

²⁴ Cf. idem, *Apologia II* 13, 5.

²⁵ Cf. ibidem.

²⁶ Cf. idem, *Apologia I* 43, 3. 8.

²⁷ Ibidem 10, 4, PG 6, 341A, trad. di B.D.

²⁸ Cf. ibidem I 10, 2.

²⁹ Cf. idem, *Apologia II* 4, 2-3.

“Dio non creò il mondo senza uno scopo, bensì per il genere umano; [...] egli si compiace di colui che cerca di imitare le sue virtù [...]. Se ci uccidessimo tutti [...] nessuno più si istruirebbe negli insegnamenti divini”³⁰.

Un'unica azione, dunque, quella imitativa di Cristo, divinizza l'uomo e umanizza il cosmo, avvicina l'essere umano a Dio e rende presente Dio al mondo:

“Colui che ama il prossimo deve, perciò, pregare e sforzarsi, affinché il suo prossimo abbia le medesime cose che possiede lui. Prossimo dell'uomo non è nient'altro se non l'animale razionale di pari condizione, ossia l'uomo. Dato che tutta la giustizia si divide in due parti – nei confronti di Dio e nei confronti degli uomini – il vero giusto sarà colui che, come dice la parola, «ama il Signore Dio con tutto il cuore e con tutta la forza, e il prossimo come se stesso» (Lc 10, 27)”³¹.

Il primo assunto, che scaturisce dalla riflessione di san Giustino riguardo il riferimento imprescindibile dell'essere umano al Λόγος³², stabilisce, pertanto, un'analogia tra la funzione intermediaria che il Λόγος svolge tra Dio e la creazione³³, e la medesima funzione che l'uomo svolge in seno al creato³⁴.

Con san Giustino, anche alcuni rappresentanti della scuola alessandrina condividono il presupposto della mediazione universale del Verbo e, quindi, una concezione dell'uomo come immagine di Dio mediata, o immagine dell'Immagine, o immagine “dipinta” dal Verbo. San Clemente di Alessandria e Origene, in particolare, influenzati dalla teoria filoniana del Λόγος come archetipo di λόγοι intermedi fra Dio e l'universo e in quanto tale sola immagine divina³⁵, condividono l'idea di un'immagine dell'Immagine, e la ravvisano nella parte spirituale dell'essere umano, nell'anima che essi definiscono ψυχὴ λογικὴ con chiaro riferimento etimologico.

Di più, costoro aggiungono alla riflessione sull'immagine in chiave cristologica anche l'elemento del peccato, strettamente connesso alla dottrina sul Verbo incarnato, e propongono di definire l'uomo a partire dalla sua facoltà superiore, denominata νοῦς o Λόγος stesso, che è propriamente sede dell'immagine divina e origine dell'agire libero. Solo questa sarebbe stata originariamente creata – e, quindi, dotata della prerogativa di essere immagine –, ma, in seguito alla caduta, si sarebbe raffreddata e commista alla dimensione emotiva. Nell'azione riparatrice di Cristo, tuttavia, viene data la possibilità del recupero dell'incorruttibilità originaria, cioè della natura di immagine dell'essere

³⁰ Ibidem, PG 6, 452, trad. di B.D.

³¹ Idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 93, 3, PG 6, 697 B-C, trad. di B.D.

³² Cf. idem, *Apologia II* 10, 1.

³³ Cf. idem, *Apologia I* 61, 1.

³⁴ Cf. ibidem 62; 65, 1; idem, *Apologia II* 8, 3; idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 138, 2.

³⁵ Cf. Philo Alexandrinus, *Quis rerum divinarum heres sit* 230; idem, *De specialibus legibus* 3, 83.

umano, che potrà essere conseguita solo attraverso l'impegno morale, consistente nell'agire conformemente a Cristo. È, questo, un senso dinamico dell'essere immagine, che si diparte dalla e termina alla salvezza di Cristo:

“Quale altra è dunque l'immagine di Dio, a somiglianza della quale l'uomo è stato fatto, se non il nostro Salvatore? [...] Guardiamo, dunque, sempre questa immagine di Dio, per poter essere di nuovo formati a sua somiglianza”³⁶.

Questo processo di raggiungimento morale dell'essere immagine viene concepito come una progressiva assimilazione a Cristo, ὁμοίωσις, un passaggio dall'essere seme, σπέρμα, all'essere figlio, τέκνον, la deificazione.

Il riferimento cristologico, dunque, grazie all'insegnamento degli Alessandrini, si estende alla problematica del peccato, della grazia, della sequela e dell'impegno morale, parti integranti della riflessione antropologica.

Infine, la comprensione previa del Λόγος, non può prescindere dal problema della consustanzialità. È sant'Atanasio ad apportare questo contributo prezioso per le ricadute antropologiche, giacché, oltre a respirare l'atmosfera alessandrina, il Vescovo vive il dibattito niceno. Proclamare la fede nella consustanzialità del Figlio, ὁμοούσιος, vuol dire introdurre un'interpretazione più marcatamente ontologica dell'immagine: l'immagine va interpretata alla luce delle relazioni intra-trinitarie del Λόγος³⁷, alla luce della sostanza di Cristo rispetto alla sostanza del Padre³⁸. Di conseguenza, l'essere λογικός vorrà dire partecipare, per grazia, alla natura ontologica del Verbo, cioè essere ad un tempo immagine e figlia del Padre³⁹, e possedere la potenza del Λόγος⁴⁰, in virtù della quale contemplare le realtà divine e intelligibili (τὰ ὄντα e τὰ νοητά) oltre a quelle sensibili (τὰ αἰσθητά e τὰ ἀνθρωπίνα) essere in relazione, attraverso lo stesso Λόγος, al Padre⁴¹, e, infine, orientare la propria vita alla comunione gloriosa⁴².

In questa condivisione delle prerogative del Verbo, in questa partecipazione alla conoscenza di Dio⁴³, con tutto ciò che essa comporta⁴⁴, in questa possibilità di recuperare l'incorruttibilità (ἀφθαρσία)⁴⁵, si tratteggia l'unicità dell'essere umano rispetto agli altri esseri creati, τὰ ἄλογα, che lo rende

³⁶ Origenes, *In Genesin hom.* 1, 13, ed. L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1976, 60-62, trad. di B.D.

³⁷ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* I 41.

³⁸ Cf. idem, *Epistula de decretis Nicaenae Synodi* 20; idem, *Orationes contra Arianos* III 11.

³⁹ Cf. idem, *Orationes contra Arianos* III 10.

⁴⁰ Cf. idem, *Oratio de Incarnatione Verbi* 3, 3.

⁴¹ Cf. idem, *Oratio contra gentes* 2.

⁴² Cf. ibidem.

⁴³ Cf. ibidem.

⁴⁴ Cf. ibidem 7.

⁴⁵ L'ἀφθαρσία è la prerogativa divina della vita che non cessa mai. L'uomo è, invece, soggetto alla morte, θάνατος (l'inizio della corruttibilità), e alla φθορά (il processo stesso di decomposizione). Cf. Athanasius Alexandrinus, *Oratio de Incarnatione Verbi* 3, 4; 5, 2.

soggetto della grazia e dell'azione salvifica⁴⁶, e ingloba nel concetto di essere a immagine la realtà della figliolanza divina.

La riflessione sul Λόγος diviene in questi Autori un principio ermeneutico antropologico ricco di implicazioni, che consente di contestualizzare il dato creazionistico nell'alveo di tutto il dinamismo della storia della salvezza.

2. Il rovesciamento della prospettiva. Anche nella tradizione patristica in Occidente si coniuga la riflessione antropologica con il mistero cristologico, a partire non già dalla dottrina sul Λόγος, bensì dal mistero dell'Incarnazione, cioè assumendo come criterio di comprensione della natura umana il Dio-Uomo, perché è questi l'immagine perfetta di cui si parla in Gn 1, 26. Tale è la netta opzione teologica di Ireneo, che si pone come un rovesciamento della prospettiva orientale:

“Nei tempi passati si diceva bensì che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, ma non appariva tale, perché era ancora invisibile il Verbo, ad immagine del quale l'uomo era stato fatto: e appunto per questo facilmente perse la somiglianza. Ma quando il Verbo di Dio si fece carne (cf. Gv 1, 14), confermò l'una e l'altra cosa: mostrò veramente l'immagine, divenendo egli stesso ciò che era la sua immagine, e ristabilì saldamente la somiglianza, rendendo l'uomo simile al Padre invisibile attraverso il Verbo che si vede”⁴⁷.

L'immagine, infatti, indica la visibilità, e Dio invisibile si è reso visibile non tanto nel Λόγος quanto piuttosto nel Verbo fatto carne; Cristo, dunque, può dirsi immagine di Dio in quanto rivela, rende accessibile il mistero di Dio, e, allo stesso tempo, può dirsi modello di umanità in quanto ne assume la natura non corrotta dal peccato:

“La Scrittura dice che Cristo, pur essendo Spirito di Dio, doveva diventare uomo soggetto alla sofferenza e manifesta in un certo modo sorpresa e sgomento davanti alla Passione per il fatto che doveva soffrire, Lui alla cui ombra abbiamo detto che saremmo vissuti (cf. Lam 4, 20 – secondo la Septuaginta). «Ombra» significa il suo corpo, perché come l'ombra è creata da un corpo, così il corpo di Cristo fu creato dal suo Spirito”⁴⁸.

Questa impostazione era gravida di conseguenze a livello antropologico, anzitutto perché gettava nuova luce sui rapporti tra il Verbo e l'essere umano, in quanto nella letteratura antica Cristo era rappresentato piuttosto come

⁴⁶ Cf. idem, *Oratio contra gentes* 46; idem, *Oratio de Incarnatione Verbi* 13, 7; idem, *Orationes contra Arianos* III 10.

⁴⁷ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 16, 2, SCh 153, 216, trad. Bellini – Maschio, p. 422.

⁴⁸ Idem, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 71, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, 184, trad. E. Bellini – G. Maschio, in: Ireneo di Lione, *Contro le eresie e agli altri scritti*, p. 517. Cf. anche Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 6, 3-4.

l'antitipo di ogni evento e dello stesso essere umano. In secondo luogo – e in ciò si sostanzia l'originalità della lettura di Ireneo rispetto agli altri pensatori, pure convinti del contributo cristologico alla comprensione del dato creazionistico⁴⁹ –, perché consentiva di riabilitare automaticamente la corporeità umana, immagine dell'Uomo Cristo, di contro alle sempre insidiose tendenze spiritualiste di matrice gnostica che condannavano la materia come irredimibile: “ciò che è materiale non è capace di salvezza”, un assunto lo stesso Ireneo riporta e combatte⁵⁰.

Ireneo, dunque, non si ferma semplicemente a svelare il ruolo dell'unione ipostatica ai fini dell'interpretazione antropologica, ma riscopre l'integrità dell'essere umano nella sua inscindibile relazione anima-corpo, non più limitata alla sola considerazione della razionalità:

“Dunque la carne non è sottratta all'arte, alla sapienza e alla potenza di Dio, ma la sua potenza, che procura la vita, si esprime perfettamente nella debolezza (cf. 2Cor 12, 9), cioè nella carne. Del resto quanti dicono che la carne non può accogliere la vita data da Dio, ci dicano se dicono questo essendo ora vivi e partecipi della vita o ammettono di non aver assolutamente nessuna vita e di essere morti al presente. Ma se sono morti, come possono muoversi, parlare e fare tutte le altre cose, che sono opere non di morti, ma di viventi? E se ora vivono e tutto il loro corpo partecipa della vita, come possono dire che la carne non può partecipare della vita, se ammettono che al presente ha la vita? È come se uno, tenendo in mano una spugna piena d'acqua e una torcia accesa, dicesse che la spugna non può accogliere l'acqua o la torcia la luce. Così costoro che dicono di vivere e si vantano di portare la vita nelle proprie membra, ma si mettono poi in contraddizione con se stessi, dicono che le loro membra non possono accogliere la vita. Ora se questa vita del tempo, che è molto più debole della vita eterna, è tanto potente da vivificare le nostre membra (cf. Rm 8, 11), perché la vita eterna, che è più efficace di questa, non dovrebbe vivificare la carne già esercitata ed abituata a portare la vita? Dunque che la carne può accogliere la vita, lo si dimostra fin da questa vita: essa, infatti, viene tanto quanto Dio vuole che viva. D'altra parte è chiaro che Dio è capace di darle la vita, perché viviamo in quanto egli ci dà la vita. Essendo dunque Dio capace di vivificare la sua creatura ed essendo la carne capace di essere vivificata, che cos'altro le può impedire di partecipare dell'incorruttibilità, che è una vita lunga e senza fine data da Dio?”⁵¹.

⁴⁹ Cf. *Epistula Barnabae* 5, 5; Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 6, 1-2; Theophilus Antiochenus, *Ad Autolycum* II 18.

⁵⁰ Cf. Ireneus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 6, 1. Cf. anche Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 26, 2.

⁵¹ Ireneus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 3, 3, SCh 153, 48-54, trad. Bellini – Maschio, p. 417-418.

L'eredità di Ireneo viene raccolta, tra gli altri, anche da Tertulliano. Egli anzitutto si pone nel solco della funzione ermeneutica dell'Incarnazione nei confronti dei versetti sulla creazione: "Nel limo che prendeva forma si pensava a Cristo che sarebbe divenuto uomo"⁵²; non dubitando che la prerogativa di immagine appartiene al Cristo:

"Il Figlio, destinato a divenire uomo più certo e più vero, aveva fatto sì che fosse detto a sua immagine quell'uomo che allora veniva formato col fango, immagine e somiglianza del vero uomo"⁵³.

E, di conseguenza, rivaluta l'unità sostanziale dell'essere umano:

"L'uomo può essere definito propriamente come carne [...], affinché tu sappia che tutto ciò che Dio ha profetato e promesso all'uomo non riguarda solo l'anima ma anche la carne [...]"⁵⁴.

Un'eccessiva insistenza sulla corporeità, tuttavia, presente nello stesso Tertulliano allorquando afferma che "la carne è il cardine della salvezza"⁵⁵, finì con il provocare dottrine eterodosse; basti pensare alla posizione di Nestorio, per il quale l'immagine è legata direttamente alla carne del Λόγος, con un'accentuazione della *imago qua caro-Verbi* rispetto alla *imago qua Verbum-caro* di sant'Ireneo.

Una posizione intermedia tra l'assunzione della cristologia ontologica e intratrinitaria di stampo alessandrino⁵⁶ e quella incarnazionista di Ireneo e degli occidentali, fu tenuta da alcuni rappresentanti della scuola antiochena, che trassero avvio dal brano di Col 1, 15 in cui Cristo viene detto immagine di Dio; sebbene la scelta del contesto neo-testamentario alluda piuttosto alla lettura cristologica, soteriologica ed escatologica, quindi, all'ispirazione ireneana, tuttavia la definizione di natura umana assunta dal Salvatore è ricercata da costoro nella narrazione della Genesi. Così, ad esempio, Teodoro di Mopsuestia, che sostiene che Cristo si sia incarnato secondo la natura umana descritta in Gn 1, 26, non che l'uomo del racconto della creazione debba essere letto alla luce dell'Incarnazione.

In tal modo, recide i presupposti cristologici dell'essere immagine, a vantaggio di una comprensione antropologica del mistero dell'Incarnazione, dove emerge la priorità della natura umana nel mistero dell'*homo assumptus*. In questo stesso senso, egli inquadra anche il passo di 1Cor 15, 45-49 dove Cristo

⁵² Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 6, 3, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, Turnhout 1954, 928, trad. di B.D.

⁵³ Idem, *Adversus Praxean* 12, 4, ed. A. Kroymann – E. Evans, CCL 2, 1173, trad. di B.D.

⁵⁴ Idem, *De resurrectione mortuorum* 5, 8-9, CCL 2, 927, trad. di B.D.

⁵⁵ Ibidem 8, 2, CCL 2, 931, trad. di B.D.

⁵⁶ Con qualche eccezione, ad esempio da parte di san Giovanni Crisostomo (*In epistulam ad Colossenses hom.* 3, 1-2).

è presentato come il “nuovo Adamo”: la cristologia viene ricollocata nell’orizzonte dell’antropologia. Ciò nonostante, la posizione del Mopsuestiano, comunque fondata sulla lettera neo-testamentaria, rimane aperta alle connessioni salvifiche e morali, e pone, quale condizione per la reintegrazione dell’immagine divina frantumata dal peccato, l’imitazione di Cristo.

Alle schiere dei pensatori che eleggono la cristologia quale principio ermeneutico dell’antropologia si può ascrivere anche Agostino, per la sua sottolineatura soteriologica⁵⁷. Impegnato come è sul fronte del peccato e della grazia, il cui orizzonte di lettura resta teo-cristologico, ritiene l’essere immagine dono di Dio e frutto del perdono meritato da Cristo, rifiutando il quale l’uomo si destina al proprio annientamento, ed è, allo stesso tempo. Anche l’Ipponate, peraltro, appunta alcune riflessioni sul versetto di Col 1, 15, sottolineando che, se Cristo è immagine, l’uomo può essere detto “ad immagine”⁵⁸.

Si assiste, dunque, ad una varietà di posizioni pur all’interno della stessa intuizione, quella cioè di estendere la considerazione antropologica alla realtà cristica. Una robusta riflessione sul Λόγος si rivela presupposto imprescindibile per una compiuta antropologia; tuttavia, la stessa rivelazione del Λόγος passa attraverso la natura umana, il linguaggio e la comprensione umana, dando luogo ad un’ermeneutica circolare, in seno alla quale gli Autori si muovono in modo creativo, cercando soprattutto la coerenza del dato biblico, senza decidere mai del tutto se la primazia vada al testo di Genesi rispetto a quelli paolini, o, se si vuole, alla lettura intra-trinitaria del Λόγος rispetto a quella economica⁵⁹. Non mancano quanti evitano programmaticamente di riferire l’essere immagine al Verbo; ad esempio i Cappadoci⁶⁰ si limitano ad affermare che la struttura costitutiva della persona sta nella sua partecipazione all’intelligenza e al pensiero, che sono propri del Creatore e che si realizzano nella libertà concessa anche all’uomo. Per loro, il termine εἰκών è ormai troppo intriso di equivoci dottrinali, pertanto è meglio riservarlo alla Trinità come tale; prudenza che tese ad affermarsi sempre più in seguito. Non mancano neppure quanti condividono i presupposti e le scelte testuali ma le interpretano in senso opposto alla lettura incarnazionista. Ilario di Poitiers, ad esempio, condivide di chiamare in gioco il testo di Col 1, 15, per uscire da possibili polemiche o necrosi della

⁵⁷ Tra tanti studi concernenti l’antropologia di sant’Agostino, cf. ad esempio: M.M. Campelo, *Los valores de la intimidad. Iniciación a una antropología agustiniana*, EstA 20 (1985) 181-225; 21 (1986) 149-181 e 521-566; F. Letizia, *El hombre según san Agustín*, “Quadernos Monásticos” 22 (1987) 51-60.

⁵⁸ Cf. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI 2, 3; VII 2, 3; VII 3, 5.

⁵⁹ Epifanio di Salamina riporta in proposito la raccomandazione di un monaco: “Non bisogna affatto definire o asserire a quale parte si riferisca l’espressione *a nostra immagine*, ma bisogna riconoscere che l’espressione si riferisce all’uomo, per non respingere la grazia di Dio e per non mancare la fede in lui” (*Panarion* LXX 2, 7, PG 42, 341C, trad. di D. Ciarlo, in: Epifanio di Salamina, *Panarion, eresie 67-73*, Collana di testi patristici 235, Roma 2014, 141).

⁶⁰ Cf. ad es. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 30.

riflessione orientale⁶¹; nondimeno, ritiene che “immagine”, riferita a Cristo, sia da intendersi come sinonimo di “Figlio”⁶² e, quindi, stabilisca i rapporti intra-trinitari, piuttosto che antropologici, cosicché la creazione dell’uomo e il suo essere immagine vadano comunque appropriati all’intera Trinità⁶³.

La concezione dell’essere umano dei Padri costituisce una novità assoluta nel quadro del mondo classico – e delle antropologie contemporanee – in quanto, mentre affermava il mistero del Dio fatto carne, ancorava il principio ermeneutico dell’antropologia alla stessa natura divina. Ciò comportò la difficoltà di mantenere le distanze dal pensiero pagano, pur esprimendosi talora mediante le medesime categorie linguistiche.

D’altronde, il processo di inculturazione, prerogativa specifica della rivelazione cristiana, impone l’accoglimento delle intuizioni esatte del pensiero antico, frutto comunque della razionalità umana, senza rinunciare alla specificità della rivelazione.

I Padri si imbarcarono in questo faticoso ma proficuo lavoro di discernimento del pensiero antico, e, con misure e accenti diversi, elaborarono una concezione dell’uomo culturalmente, e non solo teologicamente, viabile e rilevante.

Un importante ambito, dove più evidente appare la polemica con il pensiero pagano, è costituito dalla concezione dell’uomo come microcosmo, cioè costituito dai quattro elementi dell’universo⁶⁴, teoria che rischiava di annegare il carattere singolare e peculiare della persona. Così, se da una parte i primi Apologeti non rifiutano la composizione materiale dell’uomo, dall’altra ne affermano vigorosamente la spiritualità, la presenza di “quello spirito divino” che rende simili a Dio⁶⁵. Affiora la distinzione tra lo spirito in senso proprio e il principio di animazione della materia, cosiddetto “spirito materiale”⁶⁶: L’uomo si compone di quattro elementi e consta di anima e di spirito⁶⁷. Talvolta l’affermazione dell’esistenza dell’anima come soffio vitale divino e sigillo dello Spirito⁶⁸ conosce toni anche più aspri:

⁶¹ Cf. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* LXX 2, 7.

⁶² Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 1.

⁶³ Cf. ibidem IV 17-20.

⁶⁴ Cf. Empedocles, frammenti: 6, 8 e 9, in: *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, ed. G. Reale, Milano 2006, 112-148.

⁶⁵ Cf. Tatianus Syrus, *Oratio ad Graecos* 12, 1.

⁶⁶ Cf. ibidem 4, 2.

⁶⁷ Cf. Aristides Atheniensis, *Apologia* 7, 1.

⁶⁸ Cf. Melito Sardensis, *De Pascha* 54, 397-402.

“L'uomo non è, come sostengono quelli dalla voce di corvo, un animale razionale capace di intelletto e di scienza [...]. L'uomo è soltanto immagine e somiglianza di Dio”⁶⁹.

Grazie soprattutto a Giustino si prendono le distanze opportune da ogni possibile fraintendimento riguardo la natura dello spirito: essa non deve essere interpretata in opposizione all'origine terrena dell'essere umano, contro l'ipotesi di Filone Alessandrino e degli gnostici della duplice creazione dell'uomo, per la quale l'uomo a immagine e somiglianza di Gn 1, 26 sarebbe distinto dall'uomo tratto dalla polvere di Gn 2, 7. Giustino si oppone altresì all'ipotesi, sempre di matrice giudaica e gnostica, che l'essere umano sia stato creato da potenze angeliche, o che sia il frutto di una caduta nella materia⁷⁰. L'idea, oltre che in Giustino⁷¹, non è accolta dagli altri autori⁷². In dialogo con le suggestioni platoniche, però, accoglie l'idea della parentela dell'uomo con Dio, che entrerà nella tradizione cristiana come la teoria dell'*anima naturaliter christiana*⁷³.

Da annotare che, mentre per Platone la connaturalità con la natura divina si fondava unicamente sul *voûs* in quanto particella del *voûs* sovrano, per san Giustino si tratta di una connaturalità con la ragione divina disseminata nel mondo⁷⁴ che consente di stabilire l'assimilazione per via di virtù. Ciò diede avvio ad una progressiva eticizzazione della natura dell'imitazione proposta dai Platonici⁷⁵.

Un altro ambito, problematico ancor più del primo per quanto riguarda il dialogo con la cultura, era costituito dai rapporti tra anima e corpo; infatti, il pensiero antico, pur avendo affermato la spiritualità della persona, non era mai riuscito a conciliarla con la corporeità. È ancora Giustino a puntualizzare la posizione cristiana, consapevole dell'opposizione platonico-stoica tra il corpo carnale e il *voûs*, e della distinzione tra anima inferiore, legata all'animazione del corpo, e anima superiore, responsabile della vita intellettuale⁷⁶.

⁶⁹ Tatianus Syrus, *Oratio ad Graecos* 15, PG 6, 837, trad. Bazyli Degórski. Cf. anche Athenagoras Atheniensis, *De resurrectione mortuorum* 12; *Epistula ad Diognetum* 10, 2; Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 4, 2-3.

⁷⁰ Alcuni ricavano la distinzione anche dai verbi differenti presenti in Gn 1, 26 e Gn 2, 7: ποιέω.

⁷¹ Cf. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 40, 1; 61, 2.

⁷² Cf. ad es. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 33, 4 ss.; *Epistula ad Diognetum* 10, 2.

⁷³ Cf. Tertullianus, *Apologeticum* 18, 6; idem, *De testimonio animae* 1, 5 ss.; Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 4, 1-2.

⁷⁴ Cf. Iustinus, *Apologia II* 13, 3.

⁷⁵ Cf. idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 4, 3. L'imitazione di Dio è espressa da Giustino con la categoria dell'*ἀπάθεια*, presa nel senso di vivere secondo il Λόγος (cf. *Apologia I* 13, 4; 20, 2; 25, 2; idem, *Apologia II* 8, 1; 13, 3; idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 88, 5; 93, 1; 124, 2; 141, 1). In Platone *μίμημα* ha una mera connotazione cosmologica di rapporto tra la realtà terrestre e il mondo delle idee. Sull'imitazione del Verbo incarnato cf. anche Iustinus, *Apologia I* 10, 4; 12, 7; 47, 2; ibid., *Apologia II* 2, 4; 7, 8-9.

⁷⁶ Cf. Iustinus, *De resurrectione* 8 (l'attribuzione, però, del *De resurrectione* a san Giustino è dubbia). Cf. anche ibidem 10; idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 6, 1. San Giustino indica

La dottrina si specifica ancor più efficacemente, rispetto ai retaggi ellenistici, se collegata alla dottrina della resurrezione⁷⁷, della visione di Dio e della comunione con Lui nella carità, cioè nel dono che consente di passare dallo stato di figlio della necessità e dell'ignoranza a quello di figlio di elezione e di scienza⁷⁸.

I Padri di formazione alessandrina sembrano concedere di più al platonismo e al medio-platonismo filoniano, quando descrivono le proprietà dello spirito, giacché accolgono le tesi della parentela con Dio, della divinità dell'anima e della conoscenza di Dio da parte dell'intelletto umano che ne riceve l'assimilazione⁷⁹. Tuttavia, ne correggono alcuni tratti essenziali: in primo luogo, perché rifiutano l'identificazione dell'immagine sia con il cosmo, secondo l'opzione platonica, sia con il mondo intelligibile, secondo l'opzione filoniana; in secondo luogo, perché trasformano gli elementi dell'antropologia platonica nel contesto cristiano, il *voûs* ad esempio viene interpretato come il santuario della divinità⁸⁰; in terzo luogo, perché pongono quale ideale etico, anziché la fuga dal sensibile, l'imitazione di Cristo, modello senza macchia e Pedagogo, con cui l'essere umano ritrova la propria realtà⁸¹; inoltre, perché rifiutano ogni sorta di determinismo antropologico basato sulla nascita di ciascun individuo, come sostenevano gli gnostici, e puntano sulla libertà che si orienta al bene e alla virtù, nonostante possa anche lasciarsi trascinare verso il male, cosa che Origene spiega con la teoria del "raffreddamento" dell'anima coniugata con la materia⁸². Infine, gli Alessandrini, e in particolare Origene, rivoluzionano l'epistemologia dell'immagine, che in Platone era visibile, e distinguono tra l'atto del vedere e l'atto del conoscere: quest'ultimo è analogico rispetto alla visione, ma svincolato dalla corporeità, perciò si libra verso la conoscenza di sé e di Dio attraverso l'icona di Cristo.

Un altro ambito critico, che sposta la considerazione all'ambiente antiocheno, era rappresentato dalle varie correnti eretiche dei primi secoli. Il discorso sarebbe molto ampio e complesso, ma si citerà per tutte la setta degli Audiani, che tendeva ad una concezione totalmente antropomorfa di Dio, sostenendo che la somiglianza con Lui fosse anche nell'ordine della corporeità. Una eterna tentazione, questa, che dal mondo classico era passata agilmente nei movimenti pseudo-cristiani, contro cui si scaglia Epifanio, senza tuttavia

l'essere umano sia come "anima (*ψυχή*) nel corpo (*σῶμα*)", sia come "forma d'uomo" (*εἶδος τοῦ ἀνθρώπου*) (*Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 5, 1). Cf. anche J. Chrysavgis, *Soma – Sarx: The Body and Flesh – An Insight into Patristic Anthropology*, "Colloquium" 18 (1985) 61-67.

⁷⁷ Cf. Iustinus, *De resurrectione* 7.

⁷⁸ Cf. idem, *Apologia* I 61, 10.

⁷⁹ Cf. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 1, 1.

⁸⁰ Cf. idem, *Protrepticus* X 98, 4; idem, *Stromata* V 94, 5.

⁸¹ Cf. idem, *Paedagogus* I 9, 1.

⁸² Cf. Origenes, *De principiis* IV 4, 10.

approdare ad argomenti razionalmente convincenti⁸³. Parimenti si potrebbero citare anche le controversie eustaziana e apollinarista: la prima negante la natura divina del Λόγος; la seconda negante un'anima e un νοῦς umano in Cristo; ma su queste polemiche squisitamente cristologiche la risposta della Chiesa fu diffusa e compatta, e la ricaduta antropologica altrettanto inequivoca.

Le filosofie del mondo ellenico sollevavano insidie per l'antropologia cristiana, ma anche le idee circolanti in ambiente romano destavano inquietudine; si pensi, ad esempio, al concetto di deificazione: l'onore politico o militare era motivo sufficiente per tributare ai personaggi pubblici il culto, con evidenti, pericolosi travasi tra l'ambito civile e quello religioso. Così, ad esempio, nello scritto sincretista *Corpus Hermeticum* l'uomo viene detto "grande miracolo"⁸⁴; e gli viene attribuita l'immortalità e l'uguaglianza a Dio⁸⁵. La problematica era resa ancor più insidiosa dall'utilizzazione di queste citazioni classiche da parte di pensatori cristiani; sant'Ippolito di Roma, ad esempio, aveva utilizzato il detto di Eraclito sull'uomo: "Immortali mortali, mortali immortali"⁸⁶, ma anche san Girolamo allude volentieri alla mito-antropologia classica, transustanzianandone i contenuti⁸⁷.

In questi casi, la reazione del mondo cristiano non va ricercata in modo puntuale e circoscritto, quanto piuttosto nella novità radicale dell'antropologia patristica che attinge alla parola e all'azione stessa di Dio.

TEO-CHRYSTOLOGICZNA INSPIRACJA ANTROPOLOGII PATRYSTYCZNEJ

(Streszczenie)

Antropologia patrystyczna wypływa z refleksji nad natchnionymi tekstami Pisma Świętego, które nadają jej szczególną i wyjątkową rangę. Badając Objawienie Boże w kluczu antropologicznym, najstarsi myśliciele chrześcijańscy skupili się przede wszystkim na Księdze Rodzaju i listach Pawłowych, gdyż te właśnie teksty ukazują wyraźnie naturę człowieka i jego transcendentne powołanie, umieszczając je bądź to w szeroko rozumianym tle teologicznym, bądź to na płaszczyźnie chrystologicznej.

⁸³ Cf. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* LXX 2-3; idem, *Ancoratus* 55, 4-8.

⁸⁴ *Corpus Hermeticum: Asclepius* 6, in *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, II: *Traité XIII-XVIII*, Paris 1945, 301, trad. di B.D.

⁸⁵ Cf. *Corpus Hermeticum: Poimandres* 11, 20.

⁸⁶ Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* 9, 10, PG 16, 3375B, trad. di B.D.

⁸⁷ Cf. ad es. Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae* 7, 3-4; 8, 2-7. Cf. anche B. Degórski, *Commento alla Vita S. Pauli Monachi Thebaei di san Girolamo*, "Dissertationes Paulinorum" 8 (1995) 27-29.

Elementy określające byt ludzki odnajdujemy głównie w opisie stworzenia. Ponieważ jednak wchodzą one w relację z innymi danymi biblijnymi, opis ten musi pozostawać w łączności z pozostałymi filarami objawienia, a szczególnie z wcieleniem Słowa Bożego, które podnosi ludzką cielesność do godności podłoża (substratu) Osoby Chrystusa, i ze zmartwychwstaniem ciał, które ukazuje materię jak rzeczywistość ściśle należącą do definicji osoby.

Ojcowie Kościoła uchwycili tę głęboką spójność i odczytali temat stworzenia człowieka na obraz Boży w kluczu chrystologicznym i eschatologicznym.

Key words: patristic anthropology, christology, creation of man.

Parole chiave: antropologia patristica, cristologia, creazione dell'essere umano.

Słowa kluczowe: antropologia patrystyczna, chrystologia, stworzenie człowieka.

Bp Piotr TURZYŃSKI*

ANTROPOLOGIA TRYCHOTOMICZNA ORYGENESA

Ojciec Święty Benedykt XVI w swoich katechezach śródownych mówił, że Orygenes jest „jedną z najważniejszych postaci dla całego rozwoju myśli chrześcijańskiej”¹. Biblia stanowiła dla Orygenesza źródło i szczyt wiedzy prawdziwej. Studiował ją z pasją i tak też ją komentował. Hans Urs von Balthasar napisał, że dla katechety z Aleksandrii „podłożem i centralnym punktem najgłębszego kręgu myśli jest zarówno namiętna jak i czuła miłość do Słowa”². Biblia stała się dla Orygenesza przedmiotem bezwarunkowej czci i podstawowym argumentem przepowiadania, a przez to pożywieniem duszy, fundamentem wiary i jądrem teologii. Jako taka miała dla niego charakter normatywny we wszelkiej wiedzy i mądrości. Jego teologia miała więc charakter wybitnie biblijny, gdyż Słowo Boże było szczytem mądrości i wszystko miało służyć zrozumieniu Słowa Bożego. Niektórzy badacze Orygenesza podkreślają, że jego myśl miała charakter słowocentryczny.

1. Podstawy trychotomicznego podziału. Kiedy Orygenes czyta słowa świętego Pawła: „sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu przygotowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5, 23), jest to dla niego absolutnie wiążące. W *Homiliach o Księdze Kapłańskiej* mówi:

„[...] wiadomo, że to dusza sieje w ciele albo w duchu i że to ona może popaść w grzech albo nawrócić się z grzechu. Ciało bowiem towarzyszy jej, duch natomiast jest jej przewodnikiem na drodze ku cnocie, jeśli ona zechce za nim podążać”³.

Takie wyliczenie elementów składających się na człowieka było obecne u większości Ojców poprzedzających Orygenesza. Pewną systematyzację tej

* Bp dr hab. Piotr Turzyński – adiunkt w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: pturzynski@episkopat.pl.

¹ Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, 41.

² H.U. von Balthasar, *Wstęp*, w: Orygenes, *Duch i ogień*, red. H.U. von Balthasar, tłum. S. Kalinkowski, BOK 4, Kraków – Warszawa 1995, 16.

³ Origenes, *In Leviticum hom.* 2, 2, PG 14, 414, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/2, Warszawa 1984, 14-15.

doktryny usiłował podać Ireneusz⁴. Orygenes idąc za tą biblijną koncepcją, utrzymuje ją przez całe życie. Niestety taka antropologia zanika szybko po jego śmierci i nie podejmuje jej jego wielcy uczniowie, ani Dydim Ślepy, ani Ewagriusz Pontu⁵. Jakieś echo tej biblijnej i Orygenesowej nauki pozostanie jednak w całej teologii Wschodu⁶. Warto jednak zauważyć, że trychotomia u Aleksandryjczyka łączy się z dychotomicznym podziałem na człowieka wewnętrznego i zewnętrznego⁷, a w związku z tym cała jego antropologia wydaje się bardzo zawiła i skomplikowana. W *Homilii o Księdze Rodzaju* znajdujemy takie stwierdzenia:

„Jednakże tego człowieka, który zgodnie ze słowami Pisma został stworzony «na obraz Boga», nie pojmujemy jako istoty cielesnej. Istota cielesna bowiem nie zawiera w sobie obrazu Boga, a o człowieku cielesnym nie powiedziano, że «został stworzony», lecz że «został ulepiony» (por. Rdz 2, 7) [...]. Ten zaś, który został stworzony «na obraz Boga», to nasz człowiek wewnętrzny – niewidzialny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny [...]. Kto zaś sądzi, że cielesną istotą jest człowiek, który został stworzony «na obraz i podobieństwo Boże», ten, jak się zdaje, samego Boga przedstawia jako byt cielesny i mający ludzką postać, a taka myśl o Bogu jest oczywistą bezbożnością»⁸.

Orygenes oscyluje między dualizmem platońskim rozdzielaającym człowieka na duszę i ciało z jego sferą zmysłową, a Pawłowym podziałem na ducha, duszę i ciało⁹. Komentując w dziele *De principiis* tekst św. Pawła z Listu do Galatów (5, 17): „jeśli ciało walczy przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału, to nie czynimy tego, co chcemy” – Orygenes mówi:

„O cóż więc chodzi w słowach: «nie czynimy tego co chcemy»? Powiadają: Z pewnością nie o duchu tu mowa, bo nic nie stoi na przeszkodzie woli ducha; również i nie o ciele, bo jeśli nie ma ono własnej duszy, to nie posiada też i woli; pozostaje jedna ewentualność – chodzi tu o wolę duszy, która może posiadać własną wolę walczącą z wolą ducha. A skoro tak, to wiadomo, że wola tej duszy jest czymś pośrednim między ciałem i duchem, a bez wątpienia służy ona i jest posłuszna albo ciału, albo duchowi – temu, któremu chce być posłuszna: kiedy podda się rozkoszom cielesnym, tworzy cielesnych

⁴ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, 124. Zob. H. De Lubac, *Theology in history*, San Francisco 1996, 130-136.

⁵ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 124.

⁶ Por. T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego wschodu*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005, 129.

⁷ Por. M. Składanowski, *Ciało. Dusza. Duch. Myśl Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013, 41.

⁸ Origenes, *In Genesim hom.* 1, 13, red. L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1956, 56-58, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31/1, Warszawa 1984, 33.

⁹ Por. M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 370.

ludzi, kiedy zaś połączy się z duchem, sprawia, że człowiek tkwi w duchu i dlatego nazywa się człowiekiem duchowym”¹⁰.

Podział trychotomiczny człowieka pozwala Aleksandryczykowi interpretować poprawnie Słowo Boże i Pawłową teologię, a bez wątpienia pokazuje teologiczną wizję człowieka.

Według Tomasa Špidlika trójczęściowy podział człowieka pochodzi od Posydoniusza¹¹ i znajdziemy go u Arystotelesa i u perypatetyków¹². U Grzegorza z Nazjanzu taka trychotomia jest uważana za powszechnie przyjętą¹³. Jednak według Henri Crouzela trychotomicznego podziału Orygenes nie można wyprowadzić z trychotomii Platona, gdyż u Orygenesia dotyczy ona całego człowieka, a u Platona tylko duszy¹⁴. Za Platonem idzie natomiast Klemens Aleksandryjski mówiąc o trzyczęściowej duszy¹⁵. Świat semicki mówi także o ciele, duszy (שֵׁפֶן) i o duchu (חַוָּה) w człowieku. Według wspomnianego Špidlika ten biblijny trychotomiczny podział nie ma charakteru analitycznego, lecz syntetyczny¹⁶. Podział ten mówi o różnych aspektach ludzkiej egzystencji. Człowiek jest ciałem, gdyż jest stworzeniem, które umiera, a przez ciało komunikuje ze światem materialnym, jest duszą, ponieważ żyje i oddycha oraz jest duchem, który otwiera go ku Bogu.

Antropologia Orygenesia przenika się wzajemnie z rozumieniem i egzegezą Słowa Bożego. Manlio Simonetti zauważa, że komentarze biblijne Orygenesia nie przypominają greckich komentarzy literalnych, ale są podobne do komentarzy Filona Aleksandryjskiego i hermeneutyki z greckich szkół filozoficznych¹⁷. W *De principiis* Aleksandryczyk przedstawił egzegezę biblijną właśnie w połączeniu z trychotomicznym podziałem człowieka¹⁸, a to z kolei łączy się z podziałem chrześcijan na *simpliciores*, *progredientes* i *perfecti*¹⁹. W integralną całość łączy się także u Orygenesia wizja historii zbawienia, która rozwija się poprzez prawo, proroków i znajduje swoje wypełnienie w Nowym

¹⁰ Origenes, *De principiis* III 4, 2, PG 11, 320, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996, 296-297.

¹¹ Posydoniusz (135-50 prz. Chr.) filozof grecki łączył filozofię stoicką z platonizmem i mistycyzmem; obliczył obwód Ziemi; jako historyk opisał w 52 tomach dzieje w okresie 144-82 prz. Chr.

¹² Por. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego wschodu*, s. 130.

¹³ Por. Gregorius Nazianzenus, *Carmina* 1, 1, 10.

¹⁴ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 124.

¹⁵ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromata* V 73, 2. Zob. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego wschodu*, Kraków, s. 130, nota 57; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, 285.

¹⁶ Por. T. Špidlik – I. Gargano, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Roma 1983, 74.

¹⁷ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, 74.

¹⁸ Por. Origenes, *De principiis* IV 2, 4, ŻMT 1, 340: „Jak zatem mówimy, że człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo Święte, którego szczodroliwość Boża udzieliła dla zbawienia ludzi”.

¹⁹ Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 80.

Testamencie²⁰. Antropologia nie jest więc u niego wyizolowana, ale komponuje się z całą wizją teologiczną.

2. Duch. Warto przyjrzeć się poszczególnym elementom ludzkiego bytu w ujęciu Orygenesu i spróbować zrozumieć ich funkcje i znaczenie. Dla Aleksandryjczyka duch obecny w strukturze człowieka jest pierwiastkiem boskim, ale jako dar Boży nie bierze odpowiedzialności za grzechy²¹. Henri Crouzel uważa, że πνεῦμα jest u Aleksandryjczyka wyłącznie koncepcją biblijną pochodzącą od starotestamentowego *ruah* (רוּחַ) i jest absolutnie niematerialne. Grecy natomiast nadawali duchowi delikatną, trudno uchwytną materialność²². Ten element jest nauczycielem duszy, a raczej jej wyższego elementu, który Orygenes utożsamia z rozumem i inteligencją (νοῦς). W duchu znajduje się świadomość moralna i sumienie. Duch jako nadrzędny w stosunku do duszy pomaga jej w zdobywaniu cnót i chociaż czyni ją bardziej duchową, nie zabiera jej jednak wolności²³. Duch jest najwyższą strukturą ontyczną w człowieku i stanowi jego otwartość na działanie Boga i zawsze stanowi podstawę możliwości zmiany i nawrócenia. Ten element ontycznej struktury człowieka przechowuje w sobie owoce Ducha Świętego (por. Ga 5, 22) i cnoty²⁴. Duch, przebywając w człowieku, rozjaśnia mu prawdę, gdy ten jej szuka i bada ją²⁵. Jest on jednak różny od Ducha Świętego, „stanowi formę wykreowanego w Nim uczestnictwa i Jego miejsce”²⁶ w człowieku. Byłby duch w ujęciu Orygenesu raczej czymś, co scholastyka nazwała łaską uświęcającą, przy czym jest obecny w każdym człowieku, nawet w nieochrzczonym i nie opuszcza go, gdy ten pograża się w największych nawet grzechach, ale pozostaje w stanie pewnego uśpienia, czy odrętwienia, jako wezwanie i możliwość dobra. „Duch – ów Logos nasienny – pełni w człowieku funkcję wychowawcy i nauczyciela”²⁷. Orygenes jest przekonany, że dusza pod wpływem ducha, staje się duchowa²⁸. W *Komentarzu do Psalmów* znajdujemy stwierdzenie wydobyte przez Balthasara w antologii tekstów Orygenesu: „dusza, która na skutek grzechu stała się ciałem, ulegnie przemianie i będzie duchem”²⁹. Taka wewnętrzna możliwość

²⁰ Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 1, 4.

²¹ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 124.

²² Por. tamże.

²³ Por. S. Kaczmarek, *Darowanie win. Orygenesowa egzegeza przypowieści o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23-35) i wezwania Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 12; Łk 11, 4) wraz z jej uzupełnieniem (Mt 6, 14-15)*, Kraków 2005, 254.

²⁴ Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 2, 2.

²⁵ Por. tenże, *Fragmenta e catenis in Epistulam primam ad Corinthios*, BOK 4, 185 (nr 449).

²⁶ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 125.

²⁷ J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, 236.

²⁸ Por. Origenes, *De oratione* 10.

²⁹ Tenże, *Libri in Psalmos* 64, 3, PG 12, 1493, BOK 4, 143 (nr 335).

przemiany wskazywałyaby raczej na moralno-duchowy charakter trychotomicznej antropologii niż jej ontologiczne rozumienie. Henri de Lubac definiuje ten najwyższy element człowieka jako „pewną transcendencję człowieka poza siebie”³⁰. Jeśli dusza ożywia ciało i czyni je „duszą żyjącą”, to używając słów Paula Evokimova, „duch *uduchawia* cały byt ludzki”³¹.

Równocześnie dla Orygenesu ontyczną jakością wyróżniającą człowieka spośród innych bytów jest stworzenie na obraz i podobieństwo Boga. Idea obrazu Boga w człowieku była obecna już u Filona Aleksandryjskiego i potem u większości Ojców przed i po Orygenesie. Dla chrześcijan myśl ta współgrała z licznymi tekstami św. Pawła, który nazywa Chrystusa obrazem Boga Ojca (np. Kol 1, 15). Aleksandryczyk twierdzi, że tylko Chrystus w sensie właściwym jest obrazem Boga i to obrazem perfekcyjnym poprzez swoją boskość, jest obrazem niewidzialnym Boga niewidzialnego³². Człowiek natomiast jest stworzony według obrazu Boga, jakim właśnie jest Słowo. Człowiek jest „obrazem Obrazu” albo według często używanego określenia Aleksandryczyka, człowiek jest „według Obrazu Boga”. Według Mariusza Szrama Orygenes jest reprezentantem tradycji aleksandryjskiej, w której obrazem Boga nie jest człowiek integralny, ale raczej dusza czy *voûs*, albo idąc za tradycją stoików *ἡγεμονικόν*, czy *cor*, który jest miejscem poznania, wolności i wszelkich cnót³³. Wydaje się, że Orygenes nie jest tak jednoznaczny i można postawić pytanie czy obraz Boga w człowieku nie zasadza się raczej na posiadaniu tego boskiego elementu, jakim jest właśnie duch.

W dziele *De principiis* Orygenes, opierając się na tekstach biblijnych jednoznacznie wprowadza podział na statyczny obraz i dynamiczne podobieństwo. Konstatuje:

„[...] mówił na ten temat Mojżesz: «I powiedział Bóg: Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze» (Rdz 1, 26), a zaraz dalej dodał: «I uczynił Bóg człowieka na obraz swój, mężczyznę i niewiastę uczynił ich i błogosławił im» (Rdz 1, 27). Fakt, że Mojżesz mówiąc: «Uczynił go na obraz swój» przemilczał sprawę podobieństwa, wskazuje właśnie na to, że w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność «obrazu Bożego», natomiast doskonale «podobieństwo do Boga» zostało zarezerwowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je sobie własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga”³⁴.

Wydaje się, że wzajemna relacja obrazu Boga w człowieku do istniejącego w nim podobieństwa do Boga jest podobna do relacji między statycznie

³⁰ H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, 157, tłum. własne.

³¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, 70.

³² Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 130.

³³ Por. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego*, s. 369.

³⁴ Orygenes, *De principiis* III 6, 1, PG 11, 540, ŻMT 1, 310-311.

rozumianym duchem, jako istotnym elementem ludzkiego bytu, a dynamicznie ujętą duszą ludzką z jej wyższą władzą skierowaną właśnie ku duchowi. Człowiek uczestniczy w Bogu, jako Bogu, a jego diwinizacja może rozwijać się dzięki działaniu Syna, aż do pełnego upodobnienia się do Obrazu Boga w wiecznej szczęśliwości. Idea uczestnictwa ma charakter dynamiczny: obraz dąży do osiągnięcia Modelu i do maksymalnego podobieństwa. To bycie obrazem Obrazu czy stworzeniem według Obrazu wydaje się według Orygenesu być podstawową substancją³⁵ i głębią ludzkiej natury. Człowiek definiuje się w swojej relacji do Boga oraz poprzez wewnętrzną siłę, która wprawia go w ruch i popycha w kierunku jego Modelu. Na każdym etapie tego ruchu nade wszystko można zaobserwować z jednej strony łaskę Boga a z drugiej wolność człowieka. Pojęcie wolności nie redukuje się jednak do wolnej woli, gdyż Orygenes w swojej doktrynie duchowej podkreśla za św. Pawłem, że przyłgnięcie do Boga wyzwala, a odrzucenie zniewala go. Jeśli duch jest tym elementem statycznym decydującym o byciu na obraz Obrazu i o człowieczeństwie, to zbliżanie się duszy ku duchowi jest procesem upodabniania do Boga i zależy od woli człowieka. Może dlatego idąc za Orygenesem i całą tradycją wschodnią Włodzimierz Łoski, rozważając o Duchu Świętym i o życiu Bożym w człowieku powie, że to zamieszkiwanie Ducha w człowieku decyduje o naturze ludzkiej i byciu osobą, bowiem On „utożsamia się tajemniczo z osobami ludzkimi, pozostając przy tym nieudzielny”³⁶.

W myśli Orygenesu wolność człowieka decyduje jednak o możliwości grzechu. Kiedy „obraz Obrazu” zacznie działać w kierunku przeciwnym niż ten, który prowadzi go do Archetypu, grzech zakrywa obraz innymi wyobrażeniami, czy też w pewien sposób ukrywa go pod warstwą pleśni. Obraz jednak, jako utworzony przez wieczny Logos, nie może być starty. Jego trwałość i obecność ducha w strukturze ludzkiego bytu, dzięki łasce Chrystusa, pozostawiają zawsze możliwość powrotu i nawrócenia. Orygenes wyraźnie podkreśla, że po grzechu pierwszych rodziców człowiek nie utracił obrazu Boga w sobie, ale obraz ten został poważnie zabrudzony³⁷. Jego odnowienie jest możliwe dzięki zamieszkiwaniu Logosu w duszy. Dynamika przemiany i rozwoju człowieka ma wyraźnie walor etyczny. Chrztost oczyszcza z grzechów i przywraca przejrzystość obrazu, a praktyka cnót i słuchanie Słowa Bożego rodzą w sercu Chrystusa i pozwalają się do Niego upodobnić.

Obraz Boga w człowieku łączy się z rzeczywistością dynamiczną, jaką jest podobieństwo, które istnieje niejako w zarodku. Maksymalne podobieństwo, które byłoby poznaniem Chrystusa i Boga jest zarezerwowane na koniec czasów. Takie tłumaczenie jest usprawiedliwione wypowiedzią św. Jana, w której Apostoł wskazuje, że gdy przyjdzie Chrystus „będziemy do Niego podobni,

³⁵ Por. tenże, *Commentarii in Ioannem* 20, 22 (20), 182.

³⁶ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Kraków 2007, 165.

³⁷ Por. Orygenes, *In Genesisim hom.* 9, 2.

gdyż ujrzymy Go takim, jakim jest” (1J 3, 2)³⁸. Droga człowieka, jako obrazu Obrazu, ku upodobnieniu jest drogą rozwoju duchowego. Według Orygenes Logos tworzy swojego wiernego tak jak Jezus, jeszcze w łonie Maryi, zanieśiony do Elżbiety, kształtuje Jana³⁹. Jednym z wielkich tematów mistycznych Orygenes jest kształtowanie się Chrystusa w człowieku wierzącym. Warto pamiętać, że Logos kształtuje się w człowieku wewnętrznym przede wszystkim na podstawie praktyki cnót. Aleksandryczyk jest przekonany, że Chrystus jest szczytem i wcieleniem wszelkich cnót⁴⁰. Temat cnoty powszechny u starożytnych filozofów znajduje więc miejsce u Orygenes a potem przechodzi także do autorów zachodnich, a wśród nich także do Augustyna z Hippony⁴¹. Praktyka cnót, w której nie można posiadać jednej bez posiadania wszystkich, jest uczestnictwem egzystencjalnym w Osobie Jezusa Chrystusa. To uczestnictwo i kontemplacja Jego chwały prowadzi ostatecznie do transformacji w Chrystusa.

3. Dusza. Broniąc chrześcijan przed atakami Celsusa, Orygenes pisze:

„wyraźnie przecież mówimy, że dusza, zwłaszcza dusza rozumna jest cenniejsza od wszelkiego ciała, albowiem właśnie dusza, a nie ciało posiada pieczęć odcisniętą na obraz Stworzyciela”⁴².

Według Aleksandryczyka dusza zawiera w sobie coś z elementu wyższego – z ducha, i coś z elementu niższego – z ciała. Właściwie chodzi raczej tu o dwie tendencje istniejące w duszy, które sprawiają, że oscyluje ona między duchem a ciałem. Według Henri Crouzela trychotomiczna antropologia Orygenes posiada raczej charakter dynamiczny a nie ontologiczny w sensie ścisłym⁴³. Dusza jest siedzibą wolnej woli, która posiada siłę dokonywania wyboru i rzeczywiście decyduje o człowieku, stanowiąc niejako podstawę jego osobowości. Dusza jest centrum decyzyjnym. Jeżeli się dostosowuje do ducha, staje się podobna do niego, cała duchowa, nawet ze swoim elementem niższym. Może również odrzucić ducha i wtedy zwraca się do ciała i odbiera elementowi wyższemu jego dominację, staje się cała cielesna, oczywiście nie w sensie dosłownym. Dla Orygenes i większości wschodnich Ojców Kościoła cały człowiek zmienia się do głębi w zależności od swojej relacji z Bogiem. Według Aleksandryczyka element wyższy duszy konstituował ją w jej stanie pre-egzystencji, czyli istnienia w czasie zanim połączyła się z ciałem.

³⁸ Por. tenże, *De principiis* III 6, 1.

³⁹ Por. tenże, *Commentarii in Ioannem* VI 49, 252.

⁴⁰ Por. Crouzel, *Orygenes*, 135.

⁴¹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 83, 11, ed. D.E. Dekkers – I. Frainpont, CCL 39, Turnholti 1956, 1157: „Multae virtutes, sed hic necessariae; et ab hic virtutibus imus in vitutem. Quam vitutem? Christum, Dei virtutem, et Dei sapientiam”.

⁴² Origenes, *Contra Celsum* VIII 49, ed. M. Borret, SCh 150, Paris 1969, 282, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 409.

⁴³ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 124.

Preegzystencja dusz jest praktycznie jedyną jednoznacznie wyrażoną ideą Aleksandryjczyka, z którą późniejszy Kościół się nie zgodził. Ta wyższa część duszy stworzona na podobieństwo Słowa jest w pewien sposób spokrewniona z Bogiem i staje się do Niego coraz bardziej podobna dzięki praktyce życia chrześcijańskiego. To dzięki niej człowiek modli się i kontempluje prawdy Boże. Dusza jest jednocześnie uczennicą *pneumy* i wskazuje na łaskę, jako dar Boży, przy czym duch jest elementem aktywnym, a wyższa część duszy – inteligencja – reprezentuje aspekt pasywny i receptywny w stosunku do łaski Bożej. Ta właśnie część akceptuje, bądź nie, na mocy swojej wolnej woli, dar Boga. Dzięki takiemu rozróżnieniu Orygenes był w stanie rozwiązać problem współistnienia wolnej woli i łaski, problem, który począwszy od św. Augustyna nurtował chrześcijan wszystkich wieków. U Aleksandryjczyka, choć nie rozważa on wprost tego tematu, nie widząc prawdopodobnie problemu, istnieją więc dwa aspekty łaski: dar Boga i przyjęcie ze strony człowieka⁴⁴.

Element niższy duszy został jej dodany po pierwszym grzechu i odpowiada on pewnej tendencji, która ciągle dąży do tego, by oderwać duszę od ducha i skierować ją ku ciału. Ten element jest podstawą instynktów i pasji, jakie drzemią w człowieku. W pewnym sensie można go utożsamiać z tym, co późniejsza teologia nazwie pożądliwością, z tą jednak różnicą, że Orygenes przypisuje jej również czynności naturalne, które same z siebie nie są złe i mogą być wysublimowane bez zniszczenia, gdy dusza skieruje się ku duchowi. Naukę tę rozwija Orygenes także przy okazji rozważań chrystologicznych. Według Aleksandryjczyka dusza pre-egzystująca Jezusa była absolutnie bez grzechu i została dodana do wiecznego Logosu. Jednakże we wcieleniu Chrystus otrzymuje również tę część duszy, która jest skierowana ku ciału i w ten sposób jest podobny do człowieka we wszystkim oprócz grzechu. Ta niższa część jest dla Niego, tak jak i dla ludzi, podstawą cierpienia, bólu, smutku i trosk. W odnalezionym w 1941 r. dziele Orygenesesa pod tytułem *Rozmowa z Heraklidesem* autor rozróżnia w Chrystusie ducha, duszę i ciało. Pisze:

„te trzy rozdzielają się jedno od drugiego w momencie męki i te trzy łączą się ze sobą w momencie zmartwychwstania. W momencie męki rozdzielają się jedno od drugiego. Jak? Ciało w grobie, dusza w otchłani, duch oddany Ojcu”⁴⁵.

W tym samym tekście Aleksandryjczyk podkreśla, że Chrystus był prawdziwym człowiekiem i posiadał wszystkie elementy ontyczne człowieczeństwa, gdyż gdyby, jako Bóg, nie przyjął całego człowieka, nie zbawiłby całego człowieka⁴⁶. To pryncypium przejdzie do myśli chrześcijańskiej Wschodu, jako podstawowe w zmaganiu z herezjami chrystologicznymi.

⁴⁴ Por. tamże, s. 124-129.

⁴⁵ Origenes, *Disputatio cum Heracleida* 7, ed. J. Scherer, SCh 67, Paris 1960, 70, 14-18, tłum. A. Zajkowski: Origenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, STV 5 (1967) z. 2, 132.

⁴⁶ Por. tamże.

Są jeszcze i inne powiązania myśli antropologicznej katechety z Aleksandrii. Jednym z oryginalnych tematów mistycznych Orygenes jest miłość oblubieńcza Chrystusa i duszy⁴⁷. W *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* wyjaśnia tekst poematu najpierw w sensie dosłownym, a potem buduje sens alegoryczny, w którym Oblubienicą jest Kościół, ale także i dusza indywidualnego człowieka. Zaślubiny Chrystusa z Oblubienicą mają swój początek w pre-egzystencji, kiedy dusza jest zespolona z Logosem. Potem jednak w wyniku pierwotnego upadku, stosownie do zasług, pre-egzystujące dusze stają się aniołami, ludźmi i demonami. Ten upadek dzieli Oblubieńca i Oblubienicę. Na ziemi Oblubienica – dusza ludzka ma za zadanie przyciągnąć swoim pięknem Chrystusa – Oblubieńca. Orygenes pisze:

„A jeśli uzna za godne przyjść i do mojej duszy, która stała się Oblubienicą, jakże ona powinna być piękna, aby pociągnąć go do siebie z nieba, żeby spowodować jego zstąpienie na ziemię, żeby przybył do ukochanej? Jakąż pięknoscią trzeba ją przystroić, jaką powinna płonąć miłością, aby mówił do niej to, co powiedział doskonałej Oblubienicy: «Ach twoja szyja, twoje oczy, twoje policzki, twoje ręce, twoje łono, ramiona, stopy» (Pnp 1, 10. 15; 5, 14; 7, 2) [...]. W podobny sposób zwraca się Oblubieniec do naszej duszy”⁴⁸.

U Orygenesza znajdziemy zaczerpnięty od św. Pawła (Ga 4, 19) temat zamieszkiwania Chrystusa w duszy. „Wszelka dziewicza i nieskalana dusza, która poczęła się z Ducha Świętego, aby zrodzić wolę Ojca, jest matką Jezusa”⁴⁹. To wiąże się z przyjmowaniem Słowa. Dusza poczyną ze Słowa, rodzi Słowo i staje się Jego mieszkaniem⁵⁰. Orygenes pragnie i zachęca, by oczy duszy zawsze wpatrywały się w Chrystusa⁵¹.

4. Ciało. Trzecim elementem budującym strukturę człowieka jest ciało. Jest ono uznawane za niezbędny element składowy ludzkiego bytu, ale jednak – jak stwierdza M. Szram – „znajduje się zdecydowanie w cieniu duszy, a tym bardziej ducha”⁵². Nie ma wątpliwości, że człowiek uczestniczy w Bogu poprzez swoją duszę a nie przez ciało, ale jak zauważa H. Crouzel dla Orygenesza ciało ma zaszczyt udziału w tej godności duszy⁵³. Ciało jest jednak źródłem namiętności i instynktów i przez połączenie z duszą osłabia ją. Nie zmienia

⁴⁷ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 162-163.

⁴⁸ Origenes, *In Canticum canticorum hom.* 1, 3, PG 13, 40-41, tłum. S. Kalinkowski, w: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami; Homilie o Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994, 200.

⁴⁹ Tenże, *Fragmenta in Mattheum* 281, ed. E. Klostermann – E. Benz, GCS 41/1, Leipzig 1941, 126, tłum. J. Margański, w: Crouzel, *Orygenes*, s. 165.

⁵⁰ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 165.

⁵¹ Por. Origenes, *In Leviticum hom.* 3, 6.

⁵² M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 265.

⁵³ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 127.

to faktu, że jako stworzone przez Boga samo w sobie jest dobre⁵⁴. Warto jednak dodać, że Orygenesowa koncepcja ciała (σῶμα, *corpus/caro*) jest niejasna i wieloznaczna. Chociaż wiele razy powtarza, że Trójca Święta jest absolutnie niecielesna, a ciało jest charakterystyką każdego stworzenia, to jednak wydaje się, że mówiąc o duszy bezcielesnej, jest przekonany, iż jest ona zawsze połączona z jakąś cielesnością⁵⁵. Trudności w jednoznacznym rozumieniu wszystkich elementów antropologii Aleksandryczyka wynikają z przeplatania się wątków filozoficznych z moralnym i z mistycznym rozumieniem rzeczywistości. Ciało czasami Orygenes ujmuje, jako element bytowy, a czasem mówi o cielesności, jako przyłgnięciu do pożądań ciała i po prostu w powiązaniu z grzesznością. Ten ostatni aspekt pojawia się często zwłaszcza w homiliach przeznaczonych dla prostych wierzących⁵⁶. Pewien pozytywny wymiar cielesności ujmuje Orygenes podkreślając, że ciało nie jest tylko więzieniem dla duszy, ale instrumentem duszy i znakiem, przez który się wyraża. Ciało jest dla niego w pewnym sensie miejscem spotkania duszy z Bogiem⁵⁷. Takiego podejścia uczy cielesność Syna Bożego Wcielonego oraz nauka o Kościele. W *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* Orygenes pisze:

„dusza ma wspólne ze Słowem łożę – swoje ciało. Boska moc rozciąga się bowiem również na wdzięk ciała, gdy umieszcza w nim dar czystości albo łaskę stałości czy innych dobrych czynów. Rozważ nadto, czy «wspólnym łożem» Oblubienicy i Oblubieńca nie można nazwać również tego ciała, które przyjął Jezus: wydaje się przecież, iż za sprawą tego ciała Kościół został zjednoczony z Chrystusem i mógł otrzymać udział w Słowie Bożym”⁵⁸.

Rozważając zagadnienie ciała zmartwychwstałego Orygenes usiłuje zachować ideę Pawłową wyrażoną obrazem ziarna i rośliny (por. 1Kor 15, 35-38). Ciało ludzkie przed zmartwychwstaniem posiada identyczność substancji, ale różność jakości. Ostatecznie ciało zmartwychwstałe upodabnia się do ciała eterycznego aniołów⁵⁹. Dochodzi tu do głosu zakorzeniona u Platona i Arystotelesa filozoficzna koncepcja eteru, która oznacza część nieba ponad powietrzem i konstytuuje najczystszy stan, jaki może przyjąć istota cielesna⁶⁰. W sporach późniejszych Orygenes był krytykowany i czasem wprost wyśmiewany, że mówiąc o ciele chwały uważa, iż nie będzie ono posiadało nic

⁵⁴ Por. Origenes, *Commentarii in Ioannem* 13, 42.

⁵⁵ Por. tenże, *De principiis* I 6, 4; II 2, 2; IV 3, 15.

⁵⁶ Por. G. Sfameni Gasparro, *Corpo*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000, 91.

⁵⁷ Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 254.

⁵⁸ Origenes, *Libri X in Canticum canticorum* 3, 2, PG 13, 149, tłum. S. Kalinkowski, w: Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, s. 126.

⁵⁹ Por. tenże, *Commentarii in Matthaeum* 17, 30.

⁶⁰ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 306.

w sensie cielesności z tego świata, a więc ani narządów płciowych, ani relacji rodzinnych⁶¹. Ciało zmartwychwstałe ludzi połączone z duszą będzie podlegało Duchowi Bożemu i ustanie napięcie między władzą pożądliwą duszy a władzą ducha⁶². Człowiek odzyska wtedy wewnętrzną harmonię i pokój.

Orygenes zdobył gruntowne wykształcenie i opanował wiedzę filozoficzną swojej epoki, ale jako głęboki i wnikliwy chrześcijanin postawił na szczycie poznania znajomość Biblii, której nadawał wyjątkowe znaczenie. Niemiecki badacz Aleksandryczyka Aloisius Lieske, a za nim inni, nazywa Orygenes teologiem i mistykiem Logosu⁶³. Dominującym akordem jego myśli teologicznej są zagadnienia wstępowania duszy ku Bogu, które są podstawowe także dla gnostyków i neoplatoników⁶⁴. To wszystko w mniejszym lub większym zakresie determinuje jego myśl antropologiczną. Słusznie zauważa Crouzel, że trychotomiczna antropologia posiada charakter raczej moralny i ascetyczny, a treścią jej jest duchowa walka. Dusza wyposażona w wolną wolę jest tu areną zmagania między tym, co wzniosłe i duchowe, a przez to bliskie Bogu, a tym, co niskie i ziemskie. Człowiek posiadając w sobie skłonność ku obydwu pierwiastkom: duchowemu i materialnemu, równocześnie jest miejscem połączenia między obiema stronami⁶⁵. To podkreśla wyjątkowość i dramatyzm człowieka. W myśli antropologicznej Orygenes płaszczyzny moralna i ontyczna przenikają się wzajemnie, podobnie jak ujęcie dychotomiczne i trychotomiczne bytu ludzkiego. Dynamiczna wizja trychotomiczna pokazuje istniejące w człowieku napięcie wynikające z zawieszenia między tym, co ziemskie i niebiańskie. Intuicje Aleksandryczyka dotyczą tu bardzo często tych samych idei, do których dochodzi współczesna psychologia. Chociaż wizja człowieka jest u Orygenes dosyć skomplikowana i niejasna, to jednak bez wątplenia posiada przede wszystkim biblijne inspiracje oraz bardzo dobrze pokazuje odniesienie i podobieństwo człowieka do Boga. Posiada ona także swoje trudności. Wydaje się, że słusznie zauważa T. Śpidlik, iż poważnym problemem teologicznym jest rodzaj obecności Ducha Świętego w człowieku. Duch Święty według Orygenes przychodzi do człowieka od Boga niejako z zewnątrz, a zarazem przynależy do ludzkiego „ja” i jest zarazem równocześnie duchem w człowieku, czyli duchem człowieka i tak samo Duchem Świętym⁶⁶. Być może takie pytanie uzasadnione jest, gdy szukamy wizji ontycznej,

⁶¹ Por. tamże, s. 307.

⁶² Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 285.

⁶³ Por. A. Lieske, *Die Theologie des Logosmystik bei Origenes*, Münster 1938.

⁶⁴ Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982, 346.

⁶⁵ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 129.

⁶⁶ Por. Śpidlik, *Duchowość chrześcijańskiego wschodu*, s. 132.

a staje się niezwykle głęboką wschodniej tradycji teologicznej w wizji mistycznej. Orygenes przecież powie, że „nie mniej niż Kościół świątynią Bożą ze swej natury jest wszelka rozumna natura, stworzona po to, by napęłnić się chwałą Bożą”⁶⁷.

ORIGEN'S TRICHOTOMIC ANTHROPOLOGY

(Summary)

Origen was one of the greatest biblical scholars of the early Church, having written commentaries on most of the books of the Bible. He recognized great authority of the scripture. In anthropology he gave attention to the text of saint Paul: “May the God who gives us peace make you holy in every way and keep your whole being – spirit, soul, and body – free from every fault at the coming of our Lord Jesus Christ” (1Thess 5:23). According to this text Origen recognized in human being three elements. He tried to unite trichotomy with a concept of division of human being into two parts: interior and exterior man. Spirit in this concept is soul’s teacher and a special form of participation in the divine being. In a sense spirit is ontological image of God in man and for man it is impossible to lose it. Soul is the center of man in which he makes decisions. Soul was originally created in close proximity to God, with the intention that it should explore the divine mysteries in a state of endless contemplation. The body unites man with the whole created world and gives him material aspect. Origen’s anthropology is very complicated but more dynamic than static division on body and soul. If the soul is going to spirit, it becomes more spiritual, otherwise if the soul is close to the body, it becomes more materialistic. In this view without any doubt the human soul is posed between spirit and body and is able to acquiesce the desires of spirit but is able to let itself to be led by carnal desires, too. According to Origen man is body, because is creature, which dies, but through the body is able to communicate with material world. Man is soul because lives and is able to choose. Man is spirit because is open to God and is able to recognize and love God. Trichotomic anthropology shows that ontological and moral aspects of human being permeate each other and it demonstrates the interior drama and struggle, which always exists in man.

Key words: Origen, trichotomic anthropology, man, image of God, soul.

Słowa kluczowe: Orygenes, antropologia trychotomiczna, człowiek, obraz Boży, dusza.

⁶⁷ Origenes, *Commentarii in Matthaeum* 16, 23, PG 13, 1453, tłum. K. Augustyniak, ŻMT 10, Kraków 1998, 312.

Miroslaw MEJZNER SAC*

KONCEPCJA NIEŚMIERTELNOŚCI CZŁOWIEKA W ARGUMENTACJI REZUREKCYJNEJ METODEGO Z OLIMPU

Oczekiwanie rychłej paruzji to jedna z najbardziej charakterystycznych cech duchowości pierwszych pokoleń chrześcijan. Zagadnienia eschatyczne nie były głoszonymi teoretycznie prawdami, ale zbawiennym przesłaniem kształtującym styl życia. Centrum chrześcijańskiego kerygmatu stanowiła prawda o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Niosła ona nadzieję na uczestnictwo wszystkich wiernych w Jego zwycięstwie nad grzechem i śmiercią, to jest na ostateczne zbawienie i wieczną szczęśliwość. Można wręcz postawić tezę, że eschatologia wczesnochrześcijańska żywiła się wiarą w zmartwychwstanie. Z upływem lat ta wiara wymagała coraz bardziej szczegółowych uzasadnień, zwłaszcza w kwestiach antropologicznych. Człowiek, szczególnie w aspekcie jego cielesności, był przecież przedmiotem zainteresowania nie tylko teologii, ale również systemów filozoficznych i medycyny. Nie przez przypadek zatem w pierwszych trzech wiekach powstało wiele traktatów poświęconych zagadnieniu zmartwychwstania¹. Jednym z nich jest dzieło Metodego z Olimpu.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest próba zidentyfikowania założeń i zdefiniowania koncepcji antropologicznych leżących u podstaw poglądów biskupa Olimpu wyrażonych w dialogu *O zmartwychwstaniu*. Szczególnie miejsce zajmie analiza zagadnienia pierwotnego statusu człowieka, a więc metodiańska interpretacja biblijnych opisów dotyczących stworzenia. Porównanie z poglądami niektórych wcześniejszych autorów pozwoli określić nie tylko ideowe zależności, ale ponadto przekonać się w jaki sposób cel dzieła i kontekst epoki wpływa na przyjęcie określonych rozwiązań doktrynalnych i filozoficznych. Zostanie wreszcie podjęta próba wyjaśnienia relacji pomiędzy obroną tradycyjnego rozumienia dogmatu o zmartwychwstaniu ciała

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

¹ Należy wymienić przede wszystkim dzieła Pseudo-Justyna, Atenagorasa, Tertuliana, Ireneusza, Orygenesusa. Poglębione studium myśli rezurekcyjnej, zob. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

a szczególną wizją protologiczną, jaką była koncepcja istotowej nieśmiertelności człowieka.

1. Polemiczny kontekst dyskusji o zmartwychwstaniu. Dzieło Metodiego *O zmartwychwstaniu*² jest w pewnym sensie szczególne. Napisane pod koniec jego życia, najprawdopodobniej ok. 310 r., stanowiło pierwszą tak gruntowną reakcję na rezurekcyjne poglądy Orygenesesa, który na bazie platońskiej antropologii³ usiłował wyjaśnić tożsamość ciała ziemskiego ze zmartwychwstałym przy pomocy dwuznacznego i abstrakcyjnego pojęcia εἶδος σωματικόν. Biskup Olimpu uważał, że takie wyjaśnienie jest nie do pogodzenia z chrześcijańskim dogmatem wiary, gdyż kwestionuje materialność ludzkiego ciała. Jego traktat, ujęty w formę dialogu, już w starożytności był bardzo ceniony i wielokrotnie przywoływany⁴. Autor podjął w nim bardzo dojrzałą próbę uzasadnienia w sposób kompleksowy tradycyjnego rozumienia dogmatu o zmartwychwstaniu. Starał się przy tym nie tylko wykazać niedorzeczność zarzutów płynących ze środowisk platońskich i gnostyckich oraz wypunktować niedoskonałości koncepcji εἶδος σωματικόν, ale dowieść ponadto, że wiara w zmartwychwstanie ciała jest zgodna z rozumem i naukowym rozumieniem człowieka i świata.

Spór Metodiego z Orygenesem pozwala zrozumieć pewne tendencje eschatologiczne u schyłku III wieku. Główna polemika dotyczyła nie tyle kwestii teologicznych, co antropologicznych. Szczególnego znaczenia nabrała egzegeza tekstów biblijnej protologii. W nich poszczególni autorzy wczesnochrześcijańscy szukali źródeł i umocowania dla swoich tez. Nie inaczej postępował Metody. Jego najpiękniejsze i najbardziej wartościowe refleksje o zmartwychwstaniu należą do dziedziny antropologii teologicznej⁵. Autor był słusznie przekonany, że obrona tradycyjnego rozumienia rezurekcyjnego dogmatu nie jest możliwa bez solidnego umocowania na fundamencie ontycznej wartości

² Wydanie krytyczne dzieł Metodiego z Olimpu: G.N. Bonwetsch, GCS 27, Leipzig 1917 (*De resurrectione*, s. 219-424). Passusy zachowane jedynie w przekładzie starocerkiewnosłowiańskim (manuskrypt Q.I. 265 przechowywany w Rosyjskiej Bibliotece Narodowej w Petersburgu) zostały przetłumaczone w GCS 27 na język niemiecki; włoskiego przekładu dzieła dokonali Mirosław Mejzner i Benedetta Zorzi: Metodidio di Olimpo, *La risurrezione*. Introduzione e traduzione di M. Mejzner SAC (parte paleoslava) e M.B. Zorzi OSB (parte greca), Collana di Testi Patristici 216, Roma 2010.

³ Platon (*Alcibiades* I 130C) definiował człowieka jako duszę posługującą się ciałem.

⁴ Hieronim (*De viris illustribus* 83) określił *De resurrectione* Metodiego mianem „opus egregium”; Epifaniusz przytoczył znaczną część dialogu Metodiego w *Panarion* 64, przyczyniając się w ten sposób do zachowania go w greckiej wersji oryginalnej.

⁵ Jedną z zasadniczych cech myśli Metodiego jest koncepcja doskonałości człowieka *coram Deo*, por. K. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympos*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 2, Tübingen 1999, 2. Pogłębione studium eschatologii Metodiego, por. M. Mejzner, *L'escatologia di Metodidio di Olimpo*, SEA 124, Roma 2011.

ciała. Dlatego z całą mocą podkreślał, że przynależy ono istotowo do natury ludzkiej i jest konieczne do pełni człowieczeństwa.

Wzmagająca się polemika wokół zmartwychwstaniu wymagała spójnej i coraz bardziej precyzyjnej argumentacji. Jednym z jej elementów było określenie pierwotnego statusu człowieka. W kontekście tych właśnie rezyrekcyjnych sporów, Metody wprowadził ideę, którą można nazwać „istotową (początkową, *principaliter*) nieśmiertelnością człowieka”. Na tle poglądów antropologicznych ówczesnej tradycji chrześcijańskiej wydaje się być ona koncepcją nowatorską.

2. Protologiczne założenia tzw. tradycji azjatyckiej. Jednym z ważnych aksjomatów egzegetycznych u przedstawicieli tradycji azjatyckiej⁶ we wczesnym chrześcijaństwie było komplementarne odczytywanie dwóch opisów stworzenia człowieka z Księgi Rodzaju. Dzięki takiej interpretacji utrzymywali oni, że człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boże – został od początku ukonstytuowany w swej strukturze duchowo-cieleśnej. Autorzy ci zachowywali jednak daleko posuniętą ostrożność w określeniu czy Adam otrzymał udział w nieśmiertelności czy też miał ją dopiero uzyskać. Biorąc pod uwagę powszechny fakt śmierci, którą uznawali za konsekwencję grzechu, twierdzili zazwyczaj, że stan pierwszego człowieka nie był całkowicie ustalony, ale że został on usytuowany pomiędzy śmiertelnością a nieśmiertelnością, skazitelnością i nieskazitelnością. Ta koncepcja *medietas* została wyrażona mniej lub bardziej precyzyjnie w kilku pismach wczesnochrześcijańskich.

Najbardziej wyrazisty przykład jest zawarty w dziele Teofila *Do Autolika*:

„Lecz powie nam ktoś: «Człowiek otrzymał naturę śmiertelną?» Wcale nie! «A może nieśmiertelną?» Tego również nie twierdzimy. Zapyta więc ktoś: «Więc ani jedną ani drugą?» Tego również nie twierdzimy. Człowiek więc nie został stworzony ani śmiertelnym, ani nieśmiertelnym z natury [...], ale zdolnym do jednego i do drugiego, aby jeśli będzie skłaniał się ku nieśmiertelności, zachowując przykazanie Boga, jako nagrodę otrzymał od Niego nieśmiertelność i stał się jakby Bogiem, jeśli natomiast zwróci się ku czynom śmierci, nie słuchając Boga, wtedy sam stanie się sprawcą swojej śmierci. Bóg bowiem stworzył człowieka wolnym i odpowiedzialnym”⁷.

Teofil wplótł koncepcję *medietas* w rozważania o wolności woli i rzutu-
jącej na wieczność odpowiedzialności za czyny. Według niego, zarówno Bóg,

⁶ Schematycznego podziału na dwie tradycje kulturowe wczesnego chrześcijaństwa: azjatycką i aleksandryjską, dokonał Manlio Simonetti (*Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo*, w: *De Tertullien aux Mozarabes*, 1. *Antiquité tardive et Christianisme ancien (III^e – VI^e siècles)*. *Mélanges offerts à Jacques Fontane*, Paris 1992, 381-392). Metody z Olimpu, zaliczony przez niego do autorów azjatyckich, nie mieści się w pełni w ramach takiej klasyfikacji.

⁷ Teophilus, *Ad Autolycum* II 27, ed. G. Bardy, SCH 20, Paris 1948, 164, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeti greccy*, BOK 24, Kraków 2004, 424-425.

jak i człowiek są aktywnymi podmiotami egzystencjalnej dynamiki. Bóg nagradza wieczną szczęśliwością za wierność jego przykazaniu, natomiast to człowiek sam skazuje się na śmierć przez grzeszne nieposłuszeństwo.

W podobnym tonie, choć w innym kontekście, wypowiadał się również Ireneusz z Lyonu. Zgodnie ze swymi założeniami doktrynalnymi, starał się on bardzo mocno dowartościować ciało, wskazując je jako podstawowy podmiot rywalizacji życia i śmierci:

„Ciało jest podatne zarówno na zniszczenie, jak i niezniszczalność, otwarte na życie i na śmierć. Te rzeczywistości wzajemnie się wykluczają, tak że obydwie nie mogą trwać w tym samym podmiocie, ale jedna wypiera drugą, w ten sposób, że gdy trwa jedna to nie ma tej drugiej. Jeśli więc śmierć, która zapanowała nad człowiekiem, wyrugowała z niego życie i ukazała go śmiertelnym, to o wiele bardziej życie, gdy zapanuje w człowieku, wyruguje z niego śmierć i żyjącego człowieka przywróci Bogu”⁸.

Podstawą koncepcji *medietas*, rozpowszechnionej wśród autorów chrześcijańskich II w., była egzegeza biblijnych opisów stworzenia. Starali się oni wyjaśnić przyczynę śmierci, a jednocześnie dokonać apologii Boga-Stwórcy przy pomocy kategorii wolności człowieka. Podkreślali więc, że dobry jest Bóg, który powołał człowieka do życia i nieśmiertelności. To sam człowiek, zwiedziony wprawdzie przez diabła, poddał się mocy śmierci w wyniku nieposłuszeństwa i złego wyboru.

Koncepcja *medietas* była Metodemu dobrze znana i w pełni przez niego podzielana. Szczególnie wyraźna jest w jego wczesnym dziele *Symposium* czyli *Uczta (dziesięciu dziewic)*:

„Człowiek natomiast, jako byt pośredni, sam z siebie nie jest ani sprawiedliwością, ani niesprawiedliwością, lecz znalazłszy się pomiędzy nieskazitelnością i skazitelnością waha się i skłania ku jednej albo ku drugiej i, jak się zdaje, przybiera naturę tego, co nad nim zapanowało: gdy skłoni się ku skazitelności, staje się skazitelny i śmiertelny, a kiedy wybierze nieskazitelność, jest nieskazitelny i nieśmiertelny. Umieszczony bowiem w środku między «drzewem życia» a «drzewem wiadomości dobrego i złego» przekształca się w postać związaną z drzewem, z którego owoce spożywał [...]. Człowiek zatem nie jest ani dysharmonią i nierównowagą, ani równowagą i harmonią; kiedy wszedł w dysharmonię, to znaczy występki i grzech, stał się nieharmonijny i nieokrzesany; kiedy zaś przyjął harmonię, czyli sprawiedliwość, stał się har-

⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* V 12, 1, ed. ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SCH 153, Paris 1969, 140-142: „Quemadmodum enim corruptelae capax est caro, sic et incorruptelae, et quemadmodum mortis, sic et vitae. Haec autem invicem cedunt et utraque non permanent in idipsum, sed expellitur alterum ab altero et praesente altero interit alterum. Si igitur mors possidens hominem expulit ab eo vitam et mortuum ostendit, multo magis vita possidens hominem expellet mortem et viventem hominem restituet Deo”, tłum. własne.

monijnym i przyzwoitym instrumentem, a Pan, który jest Niezniszczalnością, zwycięzcą śmierci, w melodyjnej pieśni głosi ciało zmartwychwstanie i nie pozwala, by zostało ono ponownie owładnięte przez zagładę”⁹.

Podobne sformułowania możemy znaleźć także w jednym z passusów *De resurrectione*. W rozważaniach o pierwotnym statusie ciała, inspirowanych zapewne myślą Ireneusza z Lyonu, Metody tak napisał:

„Ciało zostało ukształtowane w stanie pomiędzy nieskazitelnością i skazitelnością. Nie będąc ani skazitelnością, ani nieskazitelnością zostało zwyciężone przez skazitelność z powodu hedonistycznego impulsu, choć było dziełem i własnością nieskazitelności. Dlatego właśnie stało się skazitelne i niszczało w *prochu ziemi*.

Po tym jak [ciało] zostało zwyciężone przez skazitelność i za karę (na wychowanie) wydane śmierci, Bóg nie pozostawił go we władaniu skazitelności, jak ofiarę dla zwycięzcy, lecz po swoim zwycięstwie nad śmiercią poprzez zmartwychwstanie przywrócił ją nieskazitelności, tak, aby skazitelność nie zawłaszczyła nieskazitelności, lecz aby nieskazitelność posiadała to, co było skazitelne”¹⁰.

Główna myśl zawarta w obydwu cytatach jest bez wątpienia bardzo podobna, a jest nią koncepcja *medietas*. Jednak przy bardziej precyzyjnym porównaniu można zaobserwować znaczące różnice i wymowne przesunięcia treściowych akcentów. Pośród nich należy zwrócić uwagę na kilka najważniejszych doprecyzowań, które Metody zawarł w tym drugim passusie. Po pierwsze, jako obszar walki między nieskazitelnością a skazitelnością, wskazał „ciało”, a nie ogólnie „człowieka”, jak to uczynił w *Symposium*. To antropologiczne uszczegółowienie było pochodną jego koncepcji zmartwychwstania, które bezpośrednio miałoby obejmować jedynie element cielesny, a człowieka tylko pośrednio, w znaczeniu, że nieśmiertelna dusza miałaby się złączyć z ożywionym i przemienionym ciałem. Po drugie, po wyrażeniach stwierdzających usytuowanie ciała pomiędzy dwoma przeciwstawnymi biegunami ontologicznymi, Metody skrupulatnie zaznaczył, że ciało było „dziełem i własnością nieskazitelności” (czego brak w *Symposium* III 7). Poprzez to wymowne

⁹ Methodius, *Symposium* III 7, ed. H.A. Musurillo – V.H. Debidour, SCh 95, Paris 1963, 104, tłum. S. Kalinkowski, w: *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, ŻM 16, Tyniec – Kraków 1997, 154-155.

¹⁰ Tenże, *De resurrectione* II 18, 3-4, GCS 27, 368, 12 - 369, 3: „διὸ ἐπειδὴ μεθόριος τῆς ἀφθαρσίας ἐγενήθη καὶ τῆς φθορᾶς ἡ σάρξ, οὐκ οὔσα οὔτε φθορὰ οὔτε ἀφθαρσία, ἐκρατήθη δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν ὑπὸ τῆς φθορᾶς, ποίημα τῆς ἀφθαρσίας καὶ κτήμα ὑπάρχουσα, διὰ τοῦτο γεγένηται φθαρτὴ καὶ «εἰς γῆν» ἐκλίθη «χώματος». καὶ ἐπεὶ συνεκρατήθη ὑπὸ τῆς φθορᾶς καὶ θανάτῳ διὰ παιδείαν παρεδόθη, εἰς νίκος αὐτὴν ὁ Θεὸς τῇ φθορᾷ καθάπερ κληρονομίαν οὐ κατέλιπεν, ἀλλὰ πάλιν διὰ τῆς ἀναστάσεως νικήσας τὸν θάνατον ἀπέδωκε τῇ ἀφθαρσίᾳ, ἵνα μὴ κληρονομήσῃ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν, ἀλλ' ἡ ἀφθαρσία τὸ φθαρτόν», tłum. własne.

przeciągnięcie statusu ciała ku pierwotnej doskonałości, spowodował zachwianie pewnej zrównoważonej nieokreśloności, zawartej w koncepcji *medietas*. Po trzecie stwierdził, że zmartwychwstanie przywróci ciało nieskazitelności, sugerując w ten sposób, że ta kondycja nie będzie zupełnie nowa dla człowieka, ale że pierwotnie była jego faktycznym stanem naturalnym, choć czasowo zakłóconym przez grzech. Warto ponadto dodać, że zniszczalność nie została powiązana w *De resurrectione* z „drzewem poznania dobra i zła”, a więc rzeczywistością rajską, stworzoną przez Boga. Za podstawowy symbol śmiertelności zostały uznane „odzienia ze skór”, którymi Bóg przyoblekł ludzi po grzechu. Dzięki takiej kompozycji, mającej na celu polemikę z Orygenesową egzegezą Rdz 3, 21, Metody również złamał pewien paralelizm i równowagę koncepcji *medietas*. Wykorzystał bowiem pewien dystans, i to zarówno jakościowy, jak i chronologiczny, pomiędzy „drzewem życia” a „odzieniami ze skór”. Chciał przez to wskazać, że życie należy do pierwotnego planu Boga, natomiast śmiertelność jest środkiem pokutnym, ustanowionym później, aby wyrwać człowieka ze skażenia grzechem i przyprowadzić go z powrotem do nieskazitelności w zmartwychwstaniu.

Wszystkie te znaczące modyfikacje pozwalają na przypisanie Metodemu poglądu, który można nazwać „istotową lub początkową (*principaliter*) nieśmiertelnością człowieka”. Od razu należy jednak zaznaczyć, że nie jest to koncepcja istotowo różna od tej klasycznej *medietas*, ale stanowi raczej jej odmianę, skonstruowaną w celu wzmocnienia antropologicznych fundamentów dogmatu o zmartwychwstaniu ciała. Istotnie, pierwsze zwiastuny tej koncepcji można znaleźć już w *Symposium*, gdzie mowa jest np. o „pierwotnej niezniszczalności namiotu”¹¹ czyli ciała oraz o człowieku, który został poddany śmierci, chociaż „nie był śmiertelny i zniszczalny”¹². Jednak pełny wyraz idea nieśmiertelności *principaliter* uzyskała dopiero w dziele *O zmartwychwstaniu*.

3. Przyczyny modyfikacji koncepcji *medietas*. Próba odejścia od bezpiecznego paralelizmu koncepcji *medietas* na rzecz dosyć ryzykownej i trudnej do wyjaśnienia koncepcji „istotowej nieśmiertelności człowieka” rodzi zasadne pytania o przyczyny takiej myślowej ewolucji. Wydaje się, że było ich co najmniej kilka.

Oprócz zdecydowanie odmiennych celów obydwu dzieł Metodego, należy podkreślić fakt, że w obliczu krytyki chrześcijańskich dogmatów ze strony różnych szkół filozoficznych i gnostyckich, koniecznością było stosowanie coraz bardziej precyzyjnej i spójnej argumentacji. Podstawowym celem Metodego nie było już pogłębianie kwestii ascetycznych i duchowych związanych z dziewictwem, ale wykazanie doktrynalnej słuszności i zasadności zmartwychwstania ciała. W związku z tym wszelkie argumenty, które mogły

¹¹ Tenże, *Symposium* IX 2, SCh 95, 270, 22-23: „πρόσθεν ἄπτωτος ἡ σκηνή”, tłum. własne.

¹² Tamże, SCh 95, 270, 27: „οὐ γενόμενος θνητὸς ἢ φθαρτὸς”, tłum. własne.

dowartościować ontologiczny status ciała, w tym jego pierwotną nieśmiertelność, nabierały szczególnego znaczenia. Biskup Olimpu starał się wykazać, że status eschatyczny człowieka nie będzie jakąś zupełnie nową rzeczywistością, nie mającą żadnego związku z dziełem stworzenia, ale wręcz przeciwnie, że będzie on pełną realizacją pierwotnego planu nieomylnego Boga, który stworzył człowieka (z duszą i ciałem) dla nieśmiertelności.

Oprócz potrzeby coraz większej spójności argumentacyjnej i terminologicznej, wydaje się, że był jeszcze inny powód odejścia Metodego od koncepcji *medietas* w kierunku idei pierwotnej nieśmiertelności. Otóż, na horyzoncie chrześcijańskiej refleksji pojawiła się i szybko zyskiwała zwolenników konkurencyjna wizja opisująca powstanie człowieka i określająca jego pierwotny status. Chodzi mianowicie o aleksandryjską ideę dwu- czy nawet trzyetapowego stworzenia człowieka, tj. duszy nieśmiertelnej, potem jego eterycznego ciała, a w końcu ciała ziemskiego (do czego odnosiłyby się odpowiednio biblijne opisy Rdz 1, 26-27: człowiek na obraz i podobieństwo; Rdz 2, 7: człowiek ulepiony z prochu ziemi; i Rdz 3, 21: człowiek obleczony w „odzienie ze skór”). Taka interpretacja biblijnej protologii oparta była na kluczowej idei preegzystencji dusz. Diametralnie odmienny punkt wyjścia prowadził w konsekwencji do podważenia sensowności tradycyjnej koncepcji *medietas*. Podsztyta platonizmem aleksandryjska antropologia prowadziła też do określonych konsekwencji eschatologicznych. Jedną z nich było zakwestionowanie sensu zmartwychwstania ciała, co miało miejsce w niektórych środowiskach chrześcijańskich¹³.

Podważenie ontologicznego znaczenia ciała ziemskiego wywołało w dziele Metodego swoistą antyreakcję, polegającą na podkreśleniu jego pierwotnej nieśmiertelności, a przede wszystkim wykazaniu równoważności z duszą w definiowaniu człowieka. Biskup Olimpu nie polemizował z ideą nieśmiertelności duszy, przyjmując ją za pewnik¹⁴. Idea ta wywołała jednak wiele zmian w azjatyckiej antropologii i eschatologii. Podstawową konsekwencją uznania nieśmiertelności duszy było złączenie kwestii śmierci i zmartwychwstania jedynie z ciałem. Wczesne formuły mówiące o zmartwychwstaniu umarłych nabierały więc nieco innego znaczenia. Nie oczekiwano już, że pograżony

¹³ Wydaje się, że Pseudo-Justyn polemizował z platonizującymi chrześcijanami, którzy wierzyli w nieśmiertelność duszy, lecz odrzucali zmartwychwstanie ciała. Natomiast Justyn (*Dialogus cum Tryphone Iudeo* 80, 2) nazywa „niewiernymi i bezbożnymi heretykami” tych, którzy twierdzą, że „nie ma zmartwychwstania umarłych, ale że w chwili śmierci ich dusze idą natychmiast do nieba”.

¹⁴ Zarówno platonicy i gnostycy, jak i Orygenes przyjmowali koncepcję nieśmiertelności duszy. Natomiast pierwsi przedstawiciele tzw. tradycji azjatyckiej pierwotnie nie podzielali jej w takiej formie, odmawiając duszy możliwości swobodnego życia po śmierci. Późniejsze uznanie nieśmiertelności duszy było, na poziomie filozoficznym, swoistą modyfikacją arystotelesowej definicji człowieka jako złożenia duszy i ciała, definicji, która umożliwiała rozwinięcie argumentacji za sensownością oczekiwania na zmartwychwstanie ciała. Por. Simonetti, *Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo*, s. 389-391.

we śnie śmierci człowiek zostanie obudzony i przeniesiony do krainy życia, lecz że jego nieśmiertelna dusza połączy się ze wskrzeszonym i zaopatrzonym w nowe właściwości ciałem.

Metody zawsze ilekroć mówił o nieśmiertelności czy niezniszczalności człowieka, odnosił je do jego ucieleśnionej egzystencji. Uważał, podobnie zresztą jak Ireneusz, że sama dusza nie definiuje człowieka. Dlatego właśnie oczekiwanie na zmartwychwstanie ciała było kardynalnym elementem jego antropologii. Natomiast uznanie nieśmiertelności człowieka za jego naturalny i pierwotny stan, prowadziło do określonych konsekwencji eschatologicznych, zwłaszcza do wykazania konieczności zmartwychwstania, które urastało do rangi kluczowego momentu realizacji pierwotnego planu Boga.

4. Uzasadnienie koncepcji istotowej nieśmiertelności człowieka. Fakt, że punktem wyjścia argumentacji Metodego była określona przez aksjomaty teologii azjatyckiej egzegeza tekstów biblijnych jest sprawą oczywistą. Zdumiewające jest natomiast, że do uzasadnienia nieśmiertelności ciała wykorzystał on pewne założenia filozofii platońskiej.

Biskup Olimpu często używał, zaczerpniętego od Ireneusza, wyrażenia, iż człowiek został uformowany „rękami Boga”. Dzięki takiej obrazowej kategorii chciał wykazać, że Adam został stworzony przez Boga bezpośrednio, niejako z osobistym zaangażowaniem, a nie „jedynie” przez Słowo pełne mocy. Teza ta posłużyła mu do wyciągnięcia daleko idących wniosków, tych mianowicie, że każda istota stworzona w ten sposób jest nieśmiertelna, jako dzieło Nieśmiertelności.

„[Bóg] wiedział, że wszystko, co uformuje własnymi rękami będzie z konieczności nieśmiertelne, jako dzieło Nieśmiertelności. To, co nieśmiertelne jest nieśmiertelne dzięki Nieśmiertelności [...]. Na podstawie tego rozumowania można stwierdzić, że jaki jest ten, który tworzy, takie z konieczności jest dzieło wytworzone. Bóg jest Nieśmiertelnością i Życiem i Nieskazitelnością. Człowiek jest dziełem Boga. Wszystko co jest dziełem Nieśmiertelności jest nieśmiertelne. Człowiek zatem jest nieśmiertelny. Z tego powodu Bóg osobiście stworzył człowieka, a inne rodzaje istot żywych nakazał wytworzyć powietrzu, ziemi i wodzie”¹⁵.

¹⁵ Methodius, *De resurrectione* I 34, 2-3, GCS 27, 271, 10-12 - 272, 7: „ἡπίστατο γὰρ ὅτι πάντως, ὅπερ ἂν τῇ ἑαυτοῦ τεχνήσῃται χειρί, ἐξ ἀνάγκης ἔσται ἀθάνατον, ὅτε ἀθανασίᾳς ἔργον. ἀθανασία γὰρ ἀθάνατα τὰ ἀθάνατα γίγνεται [...] καὶ συλλήβδην, οἷον ἂν ἡ τὸ ποιῶν, κατὰ τὸν αὐτὸν οὕτως λόγον τοιοῦτον καὶ τὸ ποιούμενον ἐξ ἀνάγκης ἀπεργάζεσθαι συμβαίνει. ὁ δὲ Θεὸς καὶ ἀθανασία καὶ ζωὴ καὶ ἀφθαρσία, ἔργον δὲ ἄνθρωπος Θεοῦ. πᾶν δὲ τὸ ὑπὸ ἀθανασίας ἐργασθὲν ἀθάνατον· ἀθάνατος ἄρα ὁ ἄνθρωπος. διὸ δὴ τὸν μὲν ἄνθρωπον αὐτοῦργησεν αὐτός, τὰ δὲ λοιπὰ γένη τῶν ζώων ἄερί καὶ γῇ καὶ ὕδατι προσέταξε φέρειν”, tłum. własne.

Punktem wyjścia koncepcji Metodego jest tutaj biblijny opis stworzenia. Jednak ostateczny wniosek oparty jest na przesłankach filozofii platońskiej¹⁶. Biskup Olimpu przedstawia swoje rozumowanie w formie prostego sylogizmu: dzieło nieśmiertelności (tj. Boga) jest nieśmiertelne; człowiek jest dziełem Boga; zatem człowiek jest nieśmiertelny.

Ta zdecydowana i jednoznaczna afirmacja początkowej nieśmiertelności człowieka była wyraźną odpowiedzią na argumenty strony przeciwnej, wyrażane w dziele *O zmartwychwstaniu* przez Aglaofona. Ta, najprawdopodobniej, fikcyjna postać uosabia poglądy chrześcijańskie o silnym zabarwieniu platońskim, czy wręcz poglądy platońskie podszyte chrześcijaństwem. Aglaofon jest zwolennikiem teorii preegzystencji dusz. Wcielona ludzka egzystencja ma – jego zdaniem – wtórny charakter. Uważa, że biblijne opisy stworzenia człowieka dotyczą rzeczywistości duchowych, zaś przyobleczenie ciałem nieśmiertelnych i preegzystujących dusz nastąpiło w momencie wygania ich z raju. Jego zdaniem ta „dekadencja” została w Rdz 3, 21 ukryta pod symbolicznym obrazem „odzienia ze skór”, którym zostali przyobleczeni pierwsi rodzice. Aglaofon określa więc ciało jako rzeczywistość wtórną, drugorzędną i czasową, a na dodatek obciążającą duszę. Punktem wyjścia i siłą jego argumentacji jest ogólnoludzkie doświadczenie śmierci. Analizując to doświadczenie wysuwa on dwa zasadnicze argumenty przeciwko pogładowi o istotowej nieśmiertelności człowieka w jego statusie istoty wcielonej.

Pierwszy z nich wynika z przypisania prerogatywie nieśmiertelności wartości absolutnej, wykluczającej wszelką zmienność:

„Jeżeli ta istota żyjąca była nieśmiertelna od początku, to w jaki sposób, w naszym zdaniem, stała się śmiertelna, skoro to co nieśmiertelne musi z konieczności pozostawać niezmiennie w swym bycie, bez przemiany w coś gorszego i mającego śmiertelną naturę? To istotnie niemożliwe, ponieważ nie byłaby już nieśmiertelna”¹⁷.

Rozumowanie Aglaofona można sprowadzić do prostego sylogizmu: byt nieśmiertelny jest niezmienny; pierwszy człowiek został poddany zmianie śmierci; a zatem pierwszy człowiek nie był nieśmiertelny. Aglaofon chciał w ten sposób wykazać niedorzeczność oczekiwania na zmartwychwstanie

¹⁶ Por. Plato, *Gorgias* 460B, ed. ed. E.R. Dodds, Oxford 1959, 88, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, 358: „A sprawiedliwy, chyba, postępuje sprawiedliwie?”; tenże, *Timaeus* 69C, ed. R.G. Bury, Cambridge 1981, 178, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999, 722: „[bóg] istot boskich sam stał się wykonawcą, a powstanie śmiertelnych zlecił do wykonania tym, których sam zrodził”.

¹⁷ Methodius, *De resurrectione* I 36, 1, GCS 27, 275, 14-18: „εἰ ἀθάνατον ἦν ἐκ γενέσεως καθ' ὑμᾶς τὸ ζῶον, γεγένηται θνητόν, ὅποτε τὸ ἀθάνατον ἀμεταστροφήως τοῦτο ὃ ἐστὶν εἶναι χρή, μὴ μεταπίπτον ἢ ἐξίστανόμενον εἰς τὴν αἰσχίονα καὶ θνητὴν φύσιν; ἀμήχανον γάρ, ἐπεὶ οὐκέτι ἔσται ἀθάνατον”, tłum. własne.

ciała, dowodząc, że nawet w przypadku pierwszego człowieka połączenie duszy i ciała miało charakter tymczasowy.

Drugi argument Aglaofona jest swoistą modyfikacją pierwszego. Heterodoks wskazał mianowicie na pożądlivość jako szczególny wyraz zmienności.

„Istoty spłodzone pożądają zjednoczenia (seksualnego) i pokarmu; posiadanie pożądlivości jest znakiem choroby, podczas gdy brak potrzeb i pożądań – zdrowia. Istoty spłodzone są chore, ponieważ pożądają, podczas gdy te niespłodzone nie są chore. To, co chore cierpi z powodu nadmiaru lub braku tego, co zostaje im dodane lub odjęte, a to, co cierpi już od momentu spłodzenia marnieje i ginie. Człowiek został spłodzony, dlatego nie może być ani niecierpięliwy, ani nieśmiertelny”¹⁸.

Wspólnym mianownikiem argumentacji Aglaofona było założenie, że nieśmiertelność jest nierozzerwalnie związana z niezmiennością i niecierpięliwością. Metody z kolei, jasno rozróżniał te kategorie, co pozwalało mu podjąć polemikę z rozumowaniem swego adwersarza. Jego zadanie było jednak o tyle trudne, że – wobec oczywistości i powszechności doświadczenia śmierci – musiał dokonać swoistej reinterpretacji pojęć ἀθανασία / ἀθάνατος. Innymi słowy, musiał uzasadnić w jaki sposób można utrzymywać pierwotną nieśmiertelność człowieka, wobec faktu cielesnej śmierci Adama.

Prezentację argumentacji Metodego warto rozpocząć od analizy jego odpowiedzi na drugi zarzut Aglaofona.

„Jeżeli rzeczywiście wszystko co zostało stworzone czy spłodzone ginie, a możemy tak powiedzieć, bo przecież także i pierwsi rodzice nie byli spłodzeni, lecz stworzeni, to w takim wypadku oznacza, że również i aniołowie, i dusze giną, ponieważ tak aniołowie, jak i dusze zostali stworzeni: «czyni z duchów swoich aniołów» (Ps 104, 4)! A przecież ani aniołowie, ani dusze nie giną. Istotnie, są nieśmiertelni i niezniszczalni, tak jak chciał Ten, który ich stworzył. Dlatego też i człowiek jest nieśmiertelny!”¹⁹

¹⁸ Tamże I 47, 1, GCS 27, 296, 20 - 297, 3: „ἐπιθυμεῖ δὲ τὰ γεννώμενα καὶ συνουσίας καὶ τροφῆς, τὸ δὲ ἐπιθυμεῖν νοσεῖν ἐστί, τὸ δὲ μὴ δεῖσθαι μηδὲ ἐπιθυμεῖν ὑγιαίνειν, νοσεῖ δὲ τὰ γεννώμενα, ὅτι ἐπιθυμεῖ, τὰ δὲ μὴ γεννώμενα οὐ νοσεῖ, πάσχει δὲ τὰ νοσοῦντα ἢ κατὰ πλῆθος ἢ ἑνδεῖαν τῶν προσγινομένων καὶ ἀπογινομένων, τὸ δὲ πάσχον καὶ φθίνει καὶ ἀπόλλυται, διόπερ καὶ γεννᾶται, γεννᾶται δὲ ὁ ἄνθρωπος, - οὐ δύναται ἄρα ἀπαθῆς εἶναι ὁ ἄνθρωπος καὶ ἀθάνατος”, tłum. własne.

¹⁹ Tamże I 47, 2, GCS 27, 297, 4-10: „εἰ γὰρ πᾶν τὸ γιγνόμενον ἢ γεννώμενον ἀπόλλυται (διαφέρει γὰρ οὐδὲν οὕτως εἰπεῖν, ἐπειδὴ καὶ οἱ πρωτόπλαστοι οὐκ ἐγεννήθησαν, ἀλλ’ ἐγενήθησαν), γεννητοὶ δὲ καὶ οἱ ἄγγελοι καὶ αἱ ψυχαὶ (ὁ «ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα»), ἀπόλλυνται ἄρα οἱ ἄγγελοι κατ’ αὐτοὺς καὶ αἱ ψυχαὶ. ἀλλ’ οὔτε οἱ ἄγγελοι οὔτε αἱ ψυχαὶ ἀπόλλυνται· ἀθάνατα γὰρ ταῦτα καὶ ἀδάμαστα, καθὼς ὁ ποιήσας εἶναι βεβούλευται. ἀθάνατος ἄρα καὶ ὁ ἄνθρωπος”, tłum. własne.

Kluczem argumentacji Metodego jest tu analiza filologiczno-filozoficzna dwóch możliwych sposobów zaistnienia, wyrażonych dwoma czasownikami: 1) stworzenie czyli bezpośrednie pochodzenie od Boga (γίγνομαι) i 2) prokreacja fizyczna (γεννάω). Biskup Olimpu zauważył, że pierwsi rodzice nie powstali w wyniku ludzkiej prokreacji, lecz zostali stworzeni bezpośrednio przez Boga, to znaczy powołani do istnienia tak, jak aniołowie czy dusze. Wychodząc z takiego założenia, skonstruował hipotetyczny sylogizm, mający za cel wykazanie absurdalności rozumowania swego przeciwnika: to, co stworzone ginie; aniołowie i dusze zostali stworzeni; zatem aniołowie i dusze giną. Oczywiście fałszywość wniosku oznacza, że przynajmniej jedna z przesłanek jest błędna.

Dzięki tak skonstruowanemu sylogizmowi Metody wykazał, że nieprawdziwe jest założenie o śmiertelności wszystkiego, co stworzone. W swoim rozumowaniu, w którym posłużył się tym samym czasownikiem γίγνομαι i tym samym obrazem bezpośredniego zaangażowania (rąk) Boga, chciał dowieść podobieństwo stworzenia człowieka i aniołów²⁰. Natomiast dzięki porównaniu statusu pierwszego człowieka z naturą duszy, chciał podkreślić zdolność ludzkiego ciała do nieśmiertelności, co kontestował Aglaofon.

W innym miejscu Metody sformułował następujący argument za istotową nieśmiertelnością człowieka:

„Dlaczego Adam po obleczeniu odzieniem ze skór, został wygnany z raju i dlaczego uniemożliwiono mu spożywanie z drzewa życia i życie, jeżeli byłoby całkiem niemożliwe, by żył wiecznie w swoim ciebie? [...] A zatem ciało mogłoby żyć wiecznie i być nieśmiertelne, jeżeli nie zostałoby mu zakazane spożywanie z drzewa życia”²¹.

Ta wypowiedź jest szczególnie doniosła, gdyż wyjaśnia, w jakim sensie Metody mówił o istotowej nieśmiertelności człowieka, a więc także jego ciała. Była ona dla niego pierwotną dyspozycją, jakimś rodzajem załączkowej nieśmiertelności, w którą Bóg wyposażył człowieka. Aby jednak ten potencjał mógł się w pełni rozwinąć i osiągnąć doskonałość, pierwszy człowiek miał w sposób wolny podjąć współpracę z Bogiem, realizując jego wskazania i spożywając owoce z drzewa życia. Proces doskonalenia człowieka został więc uzależniony od właściwego korzystania przez niego z wolności. Takie uwarunkowanie otwierało możliwość osłabienia czy wręcz jakiegoś głębokiego uszkodzenia tej pierwotnej załączkowej nieśmiertelności, co faktycznie nastąpiło w wyniku grzechu nieposłuszeństwa.

²⁰ Por. tamże II 15, 5.

²¹ Tamże I 40, 2. 4, GCS 27, 284, 12-15. 22 - 285, 2: „διὰ τί γὰρ μετὰ τὴν τῶν χιτῶνων τῶν δερματίνων ὁ Ἀδὰμ κατασκευὴν ἐκβάλλεται, κωλυόμενος φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ ζῆσαι, εἰ ὅλως ἀδύνατον ἦν μετὰ σώματος εἰς τὸν αἰῶνα ζῆσαι τὸν ἄνθρωπον; [...] οὐκοῦν ἐδύνατο ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα τὸ σῶμα καὶ ἀθάνατον ἔσεσθαι, εἰ μὴ κεκώλυτο γεύσασθαι τῆς ζωῆς”, tłum. własne.

Metody, przeciwstawiając się deprecjonującym wartość ciała poglądom Aglaofona, wysunął więc dosyć nietypowe rozumienie nieśmiertelności. W jego opinii nieśmiertelne stworzenie to takie, które nie zginie na wieki, co nie oznacza, że czasowo nie może ono podlegać śmierci. Jedynym absolutnie nieśmiertelnym, niezmiennym i niecierpiętliwym jest Bóg²². On jest samą Nieśmiertelnością. Wszelkie stworzenia, nawet te duchowe, podlegają zmianom. Metody wskazał na postać diabła, który został stworzony jako anioł światłości, a później dobrowolnie zbuntował się przeciw swemu Stwórcy. Przykład ten pozwolił mu na wykazanie różnicy pomiędzy nieśmiertelnością a niecierpiętlivością czy zmiennością (przeciw pierwszemu argumentowi Aglaofona), co wyraził w odważnym stwierdzeniu:

„Jedynie Ten, który stwarza może rozproszyć nawet to, co nieśmiertelne”²³.

Metody bardzo świadomie użył tu czasownika λύω, a nie na przykład ἀπόλλυμι. Wyraził w ten sposób opinię, że nie chodzi tu o całkowite zniszczenie czy unicestwienie, ale o jakiś rodzaj rozproszenia egzystencji. Uważał, że pomimo ogromnej deterioracji człowieka, wywołanej przez śmierć, jej panowanie jest czasowe, i jako takie nie przeczy istotowej nieśmiertelności człowieka. W innym miejscu Metody użył czasownika λύω w celu zobrazowania sposobu, w jaki Bóg oczyszcza człowieka przez śmierć, tak by następnie odrodzić go w zmartwychwstaniu. Chodzi mianowicie o przykład świątyni, na ścianach której wyrosły różne chwasty, a nawet drzewa. By ją gruntownie odnowić należy ją najpierw rozebrać, następnie wszystkie elementy składowe dokładnie oczyścić i dopiero wówczas zrekonstruować w pełnej krasie²⁴.

Polemika z Aglaofonem zaznaczyła się też na polu interpretacji symbolu „odzienia ze skór” (Rdz 3, 21). Według Metodego odzienie to jest symbolem śmiertelności, a nie ludzkiego ciała²⁵. Taka egzegeza umożliwiała mu przedstawienie śmierci jako rzeczywistości wtórnej w stosunku do pierwotnego stworzenia, czasowej i w pewnym sensie dobroczynnej. Rozpad ciała jest określonym ramami czasu jego oczyszczeniem i uwolnieniem z więzów pożądliwości i grzechu. Natomiast pełna realizacja istotowej nieśmiertelności

²² Por. tamże III 18, 4.

²³ Tamże I 36, 6, GCS 27, 277, 12: „τῷ γὰρ ποιήσαντι λῦσαι μόνῳ καὶ τὰ ἀθάνατα δυνάτον”, tłum. własne. Metody prawie dosłownie oddał tu pogląd Atenagorasa (*Libellus pro Christianis* 24). Wyraźne są także podobieństwa z myślą Platona (*Timaeus* 41A-B, ed. Bury, s. 88, tłum. Witwicki, t. 2, s. 690-691: „To, co ja zrodziłem nie ulega rozkładowi, bo ja tak chcę; [...] Skoroście się urodzili, nieśmiertelni nie jesteście, ani nierozkładalni w ogóle, ale nie ulegiecie rozkładowi, ani was śmierć nie spotka, bo was moja wola wiąże, a to jest więź jeszcze większa i potężniejsza niż te spójnie, które was z wiązały przy powstawaniu”).

²⁴ Por. Methodius, *De resurrectione* I 41, 1.

²⁵ Szerzej na ten temat, zob. J. Naumowicz, „Szaty ze skór”: kara czy ratunek dla człowieka? *Patrystyczna interpretacja Rdz 3, 21*, *VoxP* 30 (2010) t. 55, 463-475; M. Mejzner, *Patrystyczna egzegeza „odzienia ze skór”* (Rdz 3,21), *CT* 83 (2013) fasc. 4, 157-173.

człowieka, wraz z jego oczyszczonym z wszelkiej zmyzy i uwolnionym od niedoskonałości ciałem, dokona się w zmartwychwstaniu.

5. Egzegeza Mdr 2, 23. Metody był świadomy, że jego nowatorska koncepcja musi zostać oparta na solidnym fundamencie biblijnym. Oprócz opisów stworzenia, zwrócił on szczególną uwagę na werset Mdr 2, 23: „dla niezniszczalności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności”. Biskup Olimpu był pierwszym autorem chrześcijańskim, który wykorzystał ten werset w refleksji antropologicznej. W dziele *O zmartwychwstaniu* przywołał go trzy razy²⁶, łącząc zawsze w jakiś sposób z koncepcją pierwotnej nieśmiertelności, pomimo tego, że w Mdr 2, 23 termin *ἀθανασία* nie został użyty (występują za to terminy pokrewne: *ἀφθαρσία* i *ἀιδιότης*).

Po raz pierwszy werset ten został wykorzystany w argumentacji skierowanej przeciw Aglaofonowi i jego pierwszej krytyce idei pierwotnej nieśmiertelności. Metody chciał uzasadnić, że śmierć nie przynależy do pierwotnego porządku stworzenia, ale że weszła na świat przez zawiść diabła. Człowiek, który na początku został pouczony, by w sposób wolny wybierał dobro, uległ jednak podszeptom kusiciela i dokonał aktu nieposłuszeństwa. Biskup Olimpu przywołał w tym miejscu nie tylko werset Mdr 2, 23, ale również Mdr 1, 13: „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących”, i Mdr 2, 24a: „A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła”²⁷. Głównym celem tej argumentacji było wykazanie, że nieśmiertelność i śmierć nie są usytuowane na tych samych poziomach. Podczas, gdy ta pierwsza odpowiada pierwotnemu planowi Boga, ta druga jest konsekwencją działania wolnych stworzeń, i jako taka ma charakter czasowy i ograniczony.

Po raz drugi Metody użył wersetu Mdr 2, 23 w celu bezpośredniego potwierdzenia koncepcji istotowej nieśmiertelności człowieka:

„Wszystkie rodzaje istot nieśmiertelnych muszą być zbawione przez Boga. Lecz także człowiek jest nieśmiertelny, ponieważ «Mądrość» mówi: «dla niezniszczalności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności» (Mdr 2, 23). Ciało zatem nie ginie, ponieważ człowiek [jest złożony] z duszy i ciała”²⁸.

Ten passus ukazuje w sposób wyjątkowo jasny logikę Metodego, który zdawał sobie sprawę, jak bardzo przesłanki antropologiczne rzutują na wnioski eschatologiczne. Jeżeli człowiek został stworzony dla nieśmiertelności

²⁶ Por. Methodius, *De resurrectione* I 36, 2; I 50, 4; II 24, 4.

²⁷ Por. tamże I 36, 2.

²⁸ Tamże I 50, 4, GCS 27, 304, 12-16: „δεῖ γὰρ τῷ Θεῷ τὰ ἀθάνατα γένῃ πάντα σῶζεσθαι, ἀθάνατον δὲ καὶ ὁ ἄνθρωπος· «ἔκτισε» γὰρ φησιν ἡ Σοφία «τὸν ἄνθρωπον ὁ Θεὸς ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν». οὐκ ἄρα ἀπόλλυται τὸ σῶμα· ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος”, tłum. własne.

jako „jedność duszy i ciała połączonych w jednej formie piękna”²⁹, to właśnie nieśmiertelność takiego bytu zostanie osiągnięta w zmartwychwstaniu. Jeżeli natomiast – jak utrzymywał Aglaofon – pierwotne stworzenie dotyczyłoby tylko duszy, a ciało byłoby zaledwie późniejszym, obciążającym dodatkiem, to oczekiwanie zmartwychwstania ciała nie tylko traciłoby sens, ale jego oczekiwanie byłoby wręcz czymś niedorzecznym.

Przy trzecim odwołaniu do Mdr 2, 23, Metody podjął analizę kategorii obrazu Bożego. Stwierdził, że skoro człowiek jest obrazem Bożej wieczności, to powinien być nieśmiertelny, nawet jeśli jego ciało zostało uczynione z pośledniej materii (to znaczy w jakimś sensie gorszej, niż materia duchowa, z której uczynione zostały ciała anielskie)³⁰.

„Istotnie, z żadnej innej racji nie jesteśmy nieśmiertelni, jak z tylko tej, że jesteśmy obrazem Boga. Dlatego także i Logos zstąpił, aby zamieszkać pośród nas i wcielił się w nasze ciało, aby odnowiwszy w sposób godny Boga ten obraz, który był zniszczony już od długiego czasu, wskrzesił go już niezniszczalnie”³¹.

Zacytowany passus ma szczególną doniosłość teologiczną, gdyż Metody połączył tu argumentację eschatologiczną nie tylko z protologiczną, ale także chrystologiczną. Znaczenie „nieśmiertelności *principaliter*” było dla niego tak ważne, że właściwie upatrywał w niej istotę podobieństwa do Boga³². Tę ludzką nieśmiertelność uważał jednak za rzeczywistość dynamiczną, to znaczy podlegającą zmianom. Jej status i stopień urzeczywistnienia zależy najpierw od Boga, a potem od wierności człowieka. Dlatego właśnie, pomimo zepsucia pierwotnego dzieła stworzenia, Bóg w Chrystusie odnowił swój nieśmiertelny obraz w człowieku.

Powszechność doświadczenia śmierci stawia pytania o jej przyczyny i naturę. Metody rozpatrywał problem śmierci w szerokim kontekście początków stworzenia. Z połączenia swoistej interpretacji pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju z pewnymi przesłankami filozoficznymi, wyprowadził koncepcję istotowej (pierwotnej) nieśmiertelności człowieka. Rozumiał przez nią

²⁹ Tamże I 34, 4, GCS 27, 272, 8-9: „τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφήν συντεθέν”, tłum. własne.

³⁰ Por. tamże II 24, 1-4.

³¹ Tamże II 24, 4, Q.I. 265, 132b: „иного бѣ дѣла ничесоуѣ бесѣмртно соуѣ нѣгоуе дѣла образѣ нѣ быти бѣиѣмѣ” i II 24, 5, GCS 27, 380, 12-15: „ὅθεν καὶ κατήλθεν εἰς τὴν καθ’ ἡμᾶς οἰκουμένην ὁ λόγος καὶ ἐσαρκώθη ἐκ τοῦ σώματος ἡμῶν, ὅπως εἰς τὸ θεοπρεπέστερον τὴν εἰκόνα ἐπισκευάσας, καθάπερ ὑπο (πολλοῦ) χρόνου διαλελυμένην, ἀναστήσῃ, ἀνώλεθρον”, tłum. własne.

³² Por. Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung*, s. 28-30.

nieśmiertelność załączkową, stanowiącą obraz Nieśmiertelności Boga. Tylko ta ostatnia bowiem jest nieśmiertelnością absolutną, podczas gdy ta ludzka – jedynie „pochodną”. Jej konkretny, egzystencjalny status zależy od dostosowania wolnej woli człowieka do woli Bożej. Jeżeli następuje brak takiej koherencji, to stworzenie nieśmiertelne może czasowo doświadczyć śmierci, jako dramatycznej konsekwencji grzechu. Jednak śmierć nie jest dokładną paralełą nieśmiertelności, bo ta ostatnia przynależy do pierwotnego planu Boga, który ani się nie myli, ani nie zmienia swych postanowień³³.

THE CONCEPTION OF MAN'S IMMORTALITY IN THE RESURRECTIONAL ARGUMENTATION OF METHODIUS OF OLYMPUS

(Summary)

The foundation of the christian truth about the resurrection is the paschal event, ie the death and resurrection of Christ. However, the interpretation of this dogma is essentially linked to an anthropological vision, therefore the exegesis of biblical protology has a particular significance. At the start of the IVth century, Methodius of Olympus undertook an interesting trial to clarify the status of the first man. Namely, departing from the traditional concept of *medietas*, which placed Adam in an indeterminate balance between immortality and death, he favoured the idea, which can be called “*principaliter* (essential or original) immortality”. Thanks to this modification, the author of *De resurrectione*, gained an important point in resurrectional polemics. He thus presented death, not as an equivalent possibility linked with the original choice of man, but a consequence of his sin, certainly dramatic, but secondary to God's original plan. In this perspective, the resurrection of the body, and restoring it to immortality, appeared worthy and necessary, being the eschatic realisation of the Creator's design, his who cannot err.

Key words: Methodius of Olympus, resurrection, immortality, death, body.

Słowa kluczowe: Metody z Olimpu, zmartwychwstanie, nieśmiertelność, śmierć, ciało.

³³ Por. Methodius, *De resurrectione* I 39, 6.

Ks. Waldemar TUREK*

GODNOŚĆ CIAŁA LUDZKIEGO WEDŁUG TERTULIANA

Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1, 26-27; 2, 8; 1Kor 3, 16

Wyraźny rozdział między duszą i ciałem oraz deprecjacja tego ostatniego należały do powszechnych tendencji w wielu środowiskach filozoficznych starożytności. Bardzo były rozpowszechnione wówczas przekonania, wynikające głównie z tradycji platońskiej, wedle których ciało jest więzieniem duszy, a ona stanowi jedyny element w osobie ludzkiej zbliżony do bóstwa i z tego powodu odgrywający w człowieku szczególną rolę. Kryła się za tym z jednej strony koncepcja Boga wykluczającego ciało ze zbawienia i zmartwychwstania, z drugiej zaś poglądy, wedle których ciało ludzkie stanowi ten element człowieka, który jest najmocniej związany ze złą materią i jej twórcą. Zrozumiałe jest, że w takim kontekście doktryna chrześcijańska o godności ciała ludzkiego i jego zmartwychwstaniu nie była do przyjęcia ani przez pogan, ani przez gnostyków, którzy zdecydowanie opowiadali się za zbawieniem zarezerwowanym wyłącznie dla ducha. Co więcej, ciału zarzucano często związek z demiurgiem, jak to zauważa się choćby w doktrynie proponowanej przez Marcjona, głoszącej niemal pogardę dla fizycznego komponentu człowieka, całkowicie obcego Bogu i, z tego powodu, nie mającego udziału w zbawieniu¹.

Kto w takim kontekście filozoficzno-teologicznym podejmował się bronić godności ciała ludzkiego, jego pochodzenia i przeznaczenia, musiał odznaczać się wszechstronnym przygotowaniem teoretycznym. Takim autorem był niewątpliwie Tertulian², który poświęcił temu zagadnieniu wiele fragmentów

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

¹ Por. C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Il pensiero occidentale, Milano 2013, 523: „È comprensibile che una dottrina cristiana, come quella della risurrezione della carne, risultasse inaccettabile per i pagani e anche per gli gnostici, i quali riservavano la salvezza esclusivamente allo spirito: la carne, infatti, risultava compromessa dal legame con il demiurgo. Sulla stessa linea si pone Marcione, col suo disprezzo del corpo, totalmente estraneo al dio superiore e quindi non partecipe della salvezza finale”. Podobnie zauważa M. Szram (*Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 138): „Jedną z podstawowych cech tego ruchu myślowego (gnostyckiego), pretendującego do stworzenia prawdziwej chrześcijańskiej gnozy, czyli teologii dla wybranych, operującej językiem filozoficznego mitu, było deprecjonowanie wszystkiego, co materialne”.

² Zainteresowanych wykazem najnowszych publikacji w języku polskim i w językach obcych,

swoich dzieł, zwłaszcza obszerną część *De resurrectione mortuorum* (głównie rozdziały od 4 do 10) i *Adversus Marcionem*. Podkreślając niespójność idei przeciwników godności i zmartwychwstania ciała, ukazywał – przed przystąpieniem do teoretycznych rozważań – jak codzienne życie, zwłaszcza prześladowania wymierzone przeciwko chrześcijanom i tortury, jakim są poddawani, ukazują nie tylko szlachetność, ale też zasługi ciała ludzkiego. Tertulian broni ciała (*caro*)³ jednak przede wszystkim na płaszczyźnie teologicznej, opierając się na znanych i cytowanych, choć różnie interpretowanych, tekstach biblijnych, zwłaszcza na Rdz 1, 26-27; 2, 8; 1Kor 3, 16. Pisarz, jako wytrawny retor, podawał i uzasadniał swoje idee w sposób uporządkowany i wielopłaszczyznowy.

W niniejszym studium zamierzam poddać analizie, najpierw filologicznej, a następnie doktrynalnej, wybrane teksty Tertuliana, które ukazują, głównie w oparciu o wspomniane już fragmenty biblijne, godność ciała ludzkiego. Zwrócę zatem najpierw szczególną uwagę na takie terminy jak: ciało, godność, stworzenie, obraz, podobieństwo, wcielenie, wolność i zbawienie; podam następnie kontekst ich użycia i sposób, w jaki zostają one wykorzystane przez pisarza w wyjaśnieniach doktrynalnych w odniesieniu do interesującego nas tematu.

1. Godność ciała ludzkiego stworzonego bezpośrednio przez Boga. Tertulian podaje najpierw pewne stwierdzenia o charakterze ogólnym, dotyczące stworzenia człowieka i, w sposób szczególny, ciała:

„Wszystko zostało stworzone słowem Boga, a bez niego zaś nic. Także ciało zostało stworzone słowem Boga, ale ze względu na zasadę, aby nic nie powstało bez słowa – wcześniej bowiem powiedział: «Uczyńmy człowieka» (Rdz 1, 26) – zostało nawet stworzone ręką dla wywyższenia, aby nie było porównywalne ze światem: «I stworzył», mówi Pismo, «Bóg człowieka» (Rdz 1, 27). Istnieje z pewnością powód wielkiej różnicy, czyli stan rzeczy. To bowiem, co zostało stworzone, było mniejsze niż ten, dla którego zostało stworzone; w rzeczywistości było stworzone dla człowieka, któremu zostało wnet poddane przez Boga. Słusznie zatem świat jako sługa został stworzony z polecenia i mocą, i samą potęgą słowa, człowiek zaś, przeciwnie, jako jego pan, przez samego Boga został stworzony, aby mógł być panem, jako stworzony przez samego Pana”⁴.

dotyczących życia, działalności i myśli Tertuliana, odsyłam do: J. Figiel (opracował), *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2013*, VoxP 34 (2014) t. 61, 638; F. Chapot – L. Ciccolini – S. Deléani – F. Dolbeau – M.-Y. Perrin – P. Petitmengin (curantibus), *Chronica Tertulliana et Cyprianea 2012*, REAug 59 (2013) 379-439.

³ Na temat różnych znaczeń terminu *caro* u Tertuliana por. J. Leal, *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207-212 d.C.*, SEA 76, Roma 2001, 49-53.

⁴ Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 5, 6-7, ed. J.W.Ph. Borleffs, CCL 2, Turnhout 1954,

Wychodząc ze stwierdzenia, wedle którego wszystko zostało stworzone słowem Boga, Tertulian wnioskuje, że pod terminem „wszystko” (*omnia*) należy oczywiście rozumieć także człowieka. Szybko jednak dodaje, że jest znacząca różnica w sposobie stworzenia świata i człowieka. Świat został stworzony mocą rozkazu i samą potęgą słowa, natomiast człowiek został stworzony bezpośrednio przez Boga; ciało zostało uformowane przez Jego rękę, aby – jak argumentuje – „nie było porównywalne ze światem” (*ne universitati compararetur*). Stąd wniosek, że ciało pochodzi bezpośrednio od Boga, natomiast świat, można powiedzieć, pochodzi od Jego słowa. Działo się tak dlatego, ponieważ – według zamiaru Bożego – świat ma być sługą dla człowieka, a człowiek ma być dla niego panem. Jeszcze innymi słowy: to co zostało stworzone (świat), jest mniejsze od tego, dla którego zostało stworzone (człowiek).

Tertulian widzi w tym kontekście potrzebę wprowadzenia pewnych wyjaśnień natury terminologicznej:

„Pamiętaj zatem, że słowo «człowiek» oznacza w sensie ścisłym «ciało», ponieważ «ciało» otrzymało najpierw nazwę «człowiek»: «Bóg ulepił człowieka z prochu» – jest już człowiekiem, co było jeszcze prochem – «i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, i stał się człowiek» – to jest proch – «duszą żyjącą, i umieścił Bóg człowieka, którego stworzył, w raju» (Rdz 2, 7-8). Najpierw zatem «człowiek» wskazywał na obraz, potem zaś na całego człowieka. To chciałbym podkreślić, abyś wiedział, że cokolwiek w ogóle człowiekowi przez Boga zostało przeznaczone i obiecane, nie tylko samej duszy, ale i ciału się należy, jeśli nie z racji na wspólne pochodzenie, z pewnością z powodu przywileju nazwy”⁵.

Rozważając tekst Tertuliana *ad litteram*, należałoby stwierdzić, że rzeczownik *homo* wskazuje na *caro*, czyli na substancję, z której Bóg uczynił następnie człowieka, ale w której nie było jeszcze tchnienia życia. Człowiekiem Tertulian nazywa w tym tekście już sam proch z ziemi, który został następnie ożywiony i do którego, w tej sytuacji, ponownie odnosi ten sam termin *homo*.

927: „*Omnia sermone dei facta sunt et sine illo nihil, caro autem et sermone dei constitit propter formam, ne quid sine sermone, – Faciamus enim hominem ante praemisit – et amplius manu propter praelationem, ne universitati compararetur: Et finxit, inquit, deus hominem. Magnae sine dubio differentiae ratio, pro condicione scilicet rerum. Minora enim quae fiebant eo, cui fiebant, si quidem homini fiebant, cui mox a deo addicta sunt. Merito igitur, ut famula, iussu et imperio et sola vocali potestate universa processerant, contra homo, ut dominus eorum, in hoc ab ipso deo exstructus est, ut dominus esse possit, dum fit a Domino*”; przekłady wszystkich wypowiedzi Tertuliana przygotowane są przez Autora opracowania.

⁵ Tamże 5, 8-9, CCL 2, 927: „*Hominem autem memento carnem proprie dici, quae prior vocabulum hominis occupavit: Et finxit deus hominem, limum de terra – iam homo, qui adhuc limus – et insufflavit in faciem eius flatum vitae, et factus est homo, id est limus, in animam vivam, et posuit deus hominem, quem finxit, in paradiso. Adeo homo figmentum primo, dehinc totus. Hoc eo commendarim, uti quidquid omnino homini a deo prospectum atque promissum est non soli animae verum et carni scias debitum, ut si non ex consortio generis, certe vel ex privilegio nominis*”.

Zaskakuje trochę ten sposób egzegezy tekstu Księgi Rodzaju 2, 7-8, przedstawiony przez Tertuliana; można pytać, dlaczego akurat tutaj mamy do czynienia z przesadną interpretacją opisu stworzenia człowieka, nie dającą się przyjąć z teologicznego punktu widzenia.

Usprawiedliwieniem pisarza może być jedynie charakter polemiczny wywodu, na co wskazywałaby podobna interpretacja, przedstawiona, w sposób jeszcze bardziej wyraźny, w *Adversus Marcionem*:

„A czymże innym jest człowiek jak nie ciałem, jeżeli materia cielesna a nie duchowa otrzymała od Stwórcy imię człowieka? Pismo mówi: «Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi» (Rdz 2, 7), nie duszę; dusza bowiem pochodzi od tchnienia: «I stał się człowiek istotą żywą» (Rdz 2, 7). Kto? Oczywiście ten z mułu. «I umieścił Bóg człowieka w raju» (Rdz 2, 8); tego, którego ulepił, a nie tego, w którego tchnął; ciało nie duszę”⁶.

W swojej dyskusji z Marcjonem⁷ Tertulian wyjaśnia dokładnie fragmenty Księgi Rodzaju w tym celu, aby ukazać, że termin *homo* był najpierw dany prochowi ukształtowanemu, owemu *figmentum*, a następnie był stosowany w odniesieniu do całej ludzkiej istoty, kiedy Boże tchnienie ożywiło ów proch. *Homo* wskazuje zatem na ciało albo przede wszystkim na nie, aby można było odróżnić ciało i duszę w zespole psychofizycznym, jakim jest byt ludzki⁸. Bóg bowiem realizuje swój zamysł i umiejscawia duszę w odpowiednim schronieniu, czyli w ciele, tak że dwa komponenty, które tworzą człowieka, są postrzegane jako jedność. W takim układzie to, co człowiek wykonuje, dzieje się za pośrednictwem ciała; ono nie jest jednak sługą duszy, jak niektórzy uważają, ale współwykonawcą czynności i współdziedzicem, gdy chodzi o obietnice Boże.

2. Godność ciała ludzkiego stworzonego na wzór Chrystusa. Szczególna troska, jaką Bóg ukazuje w stworzeniu ciała ludzkiego, ma jeszcze inny wymiar. Bóg stwarzając człowieka z prochu ziemi, miał na uwadze kształt Chrystusa, jaki przyjmie on w momencie Wcielenia:

„Tak więc ciało tyle razy jest honorowane, ile razy podlega działaniu ręki Boga, gdy jest dotykane, gdy jest brane, gdy jest kształtowane, gdy wyrabiane. Przypomnij sobie, że cały Bóg był nim zajęty i jemu oddany: ręką, my-

⁶ Tenże, *Adversus Marcionem* I 24, 5, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 467-468: „Quid est autem homo aliud quam caro, siquidem nomen hominis materia corporalis, non animalis, ab auctore sortita est? Et fecit hominem Deus, inquit, limum de terra, non animam; anima enim de afflatu: Et factus est homo in animam vivam; quis? Utique qui de limo: Et posuit Deus hominem in paradiso; quod finxit, non quod flavit; qui caro nunc, non qui anima”.

⁷ Użycie drugiej osoby liczby pojedynczej w tekście wskazuje wyraźnie na to, że jest on skierowany przeciwko temu autorowi.

⁸ Por. R. Braun, „*Deus Christianorum*”. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977², 301-302.

ślą, działaniem, radą, mądrością, opatrnością, a przede wszystkim samym zamysłem, którym sporządzał rysy człowieka. W cokolwiek bowiem przekształcał proch, Chrystusa miał na myśli, przyszłego człowieka, który był wtedy i prochem, i słowem ciałem, i ziemią. Tak bowiem przemówił Ojciec do Syna: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo. I stworzył Bóg człowieka» (Rdz 1, 26-27); z pewnością, [to] co ukształtował, «na obraz Boży stworzył», to znaczy na obraz Chrystusa⁹.

Przytoczony tekst stanowi swoisty hymn na cześć Boga stwarzającego ciało ludzkie. On swoimi rękami dotyka ciała, bierze je, kształtuje, wyrabia; odnosi się wrażenie, jakby Tertulian był obecny przy Bogu pracującym, stwarzającym i używającym przy tym swoich najważniejszych atrybutów, czyli myśli, mądrości i opatrności, jako że chodzi o wyjątkowo doniosły etap stwarzania. Bóg Ojciec angażuje się tak mocno, bo przekształcając proch w ciało, ma na uwadze ciało, jakie przyjmie w przyszłości Jego Syn. Innymi słowy, stwarzając ciało ludzkie na swój obraz i podobieństwo, Bóg stworzył je w rzeczywistości na obraz Chrystusa.

Wydaje się, że właśnie przede wszystkim tego typu powiązanie ciała każdego człowieka z ciałem Chrystusa prowadzi w myśli Tertuliana, w odróżnieniu od wielu innych autorów wczesnego chrześcijaństwa, do nadania tak szczególnej godności ciału ludzkiemu:

„W ten sposób już wtedy ten proch, przyjmując obraz przyszłego Chrystusa w ciełe, był nie tylko dziełem Boga, ale i zadatkem”¹⁰.

Jest rzeczą znaczącą, że Tertulian przypisuje ciału atrybut obrazu Słowa Bożego właśnie wtedy, gdy komentuje opis stworzenia człowieka. Nawet jeśli koncepcja człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26) była odnoszona do Chrystusa przez niektórych autorów żyjących i działających przed Tertulianem¹¹, jak: Justyn, Pseudo-Barnaba czy Teofil z Antiochii, trzeba przypisać Ireneuszowi i właśnie Tertulianowi wprowadzenie do tej teorii obrazu komponentu cielesnego. Człowiek, stworzony na obraz

⁹ Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 6, 2-4, CCL 2, 928: „Itaque totiens honoratur, quotiens manus Dei patitur, dum tangitur, dum decerpitur, dum deducitur, dum effingitur. Recogita totum illi Deum occupatum ac deditum, manu sensu opere consilio sapientia providentia et ipsa imprimis adfectione, quae liniamenta dictabat. Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus, quod et limus, et sermo caro, quod et terra tunc. Sic enim praefatio Patris ad Filium: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus, id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi”.

¹⁰ Tamże 6, 5, CCL 2, 928: „Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat sed et pignus”.

¹¹ Por. P. Siniscalco, *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano*, Collana di testi e studi patristici *Verba Seniorum* 6, Roma 1966, 126: „Tertulliano desume non poche nozioni della cultura del tempo e, cosa non sufficientemente rilevata, attinge a piene mani dal patrimonio di pensiero elaborato fino a quel momento dai precedenti scrittori cristiani”.

Chrystusa wcielonego, dzięki dziełu Chrystusa może być *imago* i *similitudo*, i je realizować, wedle Rdz 1, 26.

Szczególny związek między antropologią i chrystologią w myśli Tertuliana ma istotne znaczenie dla wyjaśnienia przez niego teorii zbawienia. Człowiek, który popadł w grzech, odczuwał potrzebę zmiany swojej kondycji, żeby móc na nowo realizować powołanie otrzymane od Boga. Chrystus, Słowo Wcielone, przyjął ciało i duszę, aby obydwa komponenty ludzkie mogły być zbawione. Cały człowiek, dusza i ciało, uczestniczy w dziele zbawczym Chrystusa i zostaje przez Niego wyniesiony do godności nie przysługującej mu z natury i nie wynikającej z samego faktu narodzin¹².

Wcielenie Chrystusa nadaje ciału ludzkiemu szczególną godność, co jest widoczne również w samym imieniu Zbawiciela – „Chrystus”, oznaczającym „namaszczoney”, a namaszczenie nie może się odbyć inaczej jak przez ciało:

„Jeżeli bowiem Chrystus był namaszczoney, a być namaszczoneym oznacza doznanie ze strony ciała, to ten, który nie miał ciała, nie mógł być w ogóle namaszczoneym; kto w ogóle nie mógł być namaszczoneym, żadnym sposobem nie mógł się nazywać Chrystusem”¹³.

W przytoczonym tekście dostrzega się przejaw innego ówczesnego problemu doktrynalnego; przeciwnicy godności ciała ludzkiego i jego zmartwychwstania występowali także przeciwko rzeczywistemu ciału Chrystusa. Broniąc realności i godności ciała Chrystusa, Tertulian występuje w obronie ciała każdego człowieka. Czyni to w kontekście polemiki z doketyzmem, którego elementy łatwo można było odnaleźć nie tylko u zwolenników Marcjona, ale w wielu innych doktrynach gnostyckich. Opisując Wcielenie i przyjęcie przez Chrystusa rzeczywistego ciała ludzkiego, Tertulian opiera się przede wszystkim na odnośnych tekstach biblijnych, a te wyraźnie wskazują na fakt, że Chrystus, jak wszyscy inni ludzie, np. dotykał i był dotykany. Byłoby to rzeczą niemożliwą, jeśli przyjęłoby się pozorny sposób Jego obecności fizycznej.

Tertulianowi zależy na tym, aby ukazać, jak elementy doktryny chrześcijańskiej są ze sobą logicznie powiązane i jak odrzucenie przynajmniej jednego z nich powoduje, że nie jesteśmy w stanie obronić, przy użyciu rozumu, innych.

¹² Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Cultura cristiana antica, Roma 1983, 92-94. Zdaniem autora, Tertulian, wyrażając tego typu teorie, reprezentuje stanowisko charakterystyczne dla azjatyckiej szkoły teologicznej, która rozpoczyna wykład od rzeczywistości wcielenia Słowa Bożego i proponuje koncepcję szeroko rozumianej jedności człowieka.

¹³ Tertullianus, *Adversus Marcionem* III 15, 6, CCL 1, 528: „Si enim Christus unctus est, ungui autem utique corporis passio est, qui corpus non habuit ungui omnino non potuit; qui ungui omnino non potuit Christus vocari nullo modo potuit”.

3. Godność ciała człowieka, którego „Bóg stworzył wolnym”¹⁴. Tekst Rdz 1, 26 jest interpretowany przez Tertuliana w kontekście wolności, jaką człowiek został obdarzony przez swojego Stworzyciela. Zdaniem pisarza:

„Wypadało, aby obraz i podobieństwo Boga był obdarzony wolną wolą i władzą nad sobą i aby właśnie na nich się opierał, na wolnej woli i władzy. W tym celu człowiekowi została dana istota, która byłaby na tym poziomie, czyli tchnienie Boga, aby odznaczał się wolną wolą i władzą nad sobą. Inaczej bowiem jakżeby to było, aby człowiek posiadający władzę nad całym światem, nie miał jej najpierw nad sobą, pan nad innymi, sługa samego siebie?”¹⁵

Kwestia wolności człowieka stanowiła jeden z ważnych elementów polemiki między Tertulianem i Marcjonem. Tertulian dostrzegał w wolnej woli, której rolę znacznie ograniczał Marcjon, nie tylko najważniejszy wymiar podobieństwa człowieka do Boga, ale także przejaw godności jego duszy i ciała. Polemizując z Marcjonem, starał się wyjaśnić istotę wolności człowieka i jej związków z prawem otrzymanym od Boga.

Prawo, którego celem jest strzec człowieka, zakłada jego wolność i odróżnia go w ten sposób od zwierząt. Człowiek jako zwierzę rozumne (*animal rationale*), władające rozumem i wiedzą (*intellectus et scientiae capax*), ma poddać wolność rozumną (*libertas rationalis*) Bogu, który mu podporządkował wszystko¹⁶. Pisarz stara się przekonać Marcjona i swoich czytelników, że prawo nie wyklucza wolności, ale ją wzmacnia.

Chodzi w rzeczywistości o subtelne i fundamentalne zarazem rozróżnienie między wolą Bożą i wolą ludzką: zdarzało się, już od czasów Adama, że człowiek wybierał swoją wolę przeciw woli Boga; otrzymał bowiem od niego ów dar wyboru. Otrzymał też jednak dar rozumu, dzięki któremu poznaje Boga z jego dzieł i przekonuje się, że Bóg chce dla niego wyłącznie dobra; człowiek konsekwentnie pragnie dla swojego dobra poznawać wolę Bożą i świadomie ją wybierać.

Prawo dane przez Boga człowiekowi jest przejawem jego szczególnej godności, podobnie jak wolność, którą Bóg wyróżnił człowieka:

„Widzę, że Bóg stworzył człowieka wolnym, z wolną wolą i z władzą nad samym sobą, nie dostrzegam żadnego innego większego podobieństwa do Boga i Jego obrazu od tego typu stanu i kształtu”¹⁷.

¹⁴ Por. tamże II 5, 5, CCL 1, 480: „Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum”.

¹⁵ Tamże II 6, 3, CCL 1, 481: „Oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei liberi arbitrii et suae potestatis institui, in qua hoc ipsum imago et similitudo Dei deputaretur, arbitrii scilicet libertas et potestas. In quam rem ea substantia homini accommodata est, quae huius status esset, adflatus Dei, utique liberi et suae potestatis. Sed et alias qualem erat, ut totius mundi possidens homo non inprimis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus sui famulus?”

¹⁶ Por. tamże II 4, 5, CCL 1, 479.

¹⁷ Tamże II 5, 5, CCL 1, 480: „Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo

Tertulian w zwięzły, charakterystyczny dla siebie, sposób podsumowuje tym zdaniem cały obszerny wywód na temat człowieka jako obrazu Bożego. Fakt, że człowiek otrzymał od Boga dar wolności, w najdobitniejszy sposób (*nullam magis*) wyraża biblijną koncepcję stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże; bardziej zatem niż to, że człowiek ma królować nad innymi stworzeniami, jak też to, że już w czasie stworzenia człowieka Bóg miał na uwadze wcielenie swojego Syna.

Wolność jest podstawową cechą człowieka, wyrażoną w słowach „obraz” i „podobieństwo”, i zamieszczonych w tekście Rdz 1, 26; nie wyczerpuje ona jednak całej treści tych dwóch bogatych treściowo terminów. Zdaniem Tertuliana, szukając ich wielorakiego sensu w odniesieniu do człowieka, trzeba uwzględniać zawsze jego obydwie komponenty, czyli duszę i ciało. Należy to czynić np. wtedy, gdy rozpatrujemy sprawę odpowiedzialności moralnej człowieka i konsekwencji jego wyborów i czynów.

Bóg z racji na wolność, którą obdarzył człowieka, powstrzymuje się przed osądzaniem go w czasie jego życia ziemskiego. Jednak jeśli człowiek stanowi jedność, jeśli wykonuje każdą czynność używając duszy i ciała, jeśli jest w pełny sposób odpowiedzialny, jest rzeczą konieczną, aby był także osądzony i wynagrodzony albo ukarany, w zależności od postawy, jaką przyjął w swoim życiu, z uwzględnieniem obydwóch komponentów: duchowego i cielesnego.

W czasach, gdy Tertulian głosił tego typu poglądy, jedni uważali, że ciało ludzkie musi być obecne na sądzie, bo sama dusza nie jest w stanie odczuwać czegokolwiek; inni, pojmując duszę na sposób materialny, uważali, że obecność ciała na sądzie nie jest konieczna. Ani jedna ani druga teoria nie odpowiada Tertulianowi, który, podsumowując swoje stanowisko, stwierdza:

„[Dusza] będzie potrzebować ciała nie dlatego, że bez ciała nie może odczuwać, ale dlatego, że jest konieczne, aby odczuwała wraz z ciałem. Jeśli byłaby samowystarczalna w działaniu, byłaby samowystarczalna również w odczuwaniu. Ale ponieważ nie jest samowystarczalna w działaniu, bo sama może jedynie myśleć, chcieć, pragnąć, decydować, oczekuje na pracę ciała, aby to zrealizować. Podobnie, aby odczuwać, wymaga współpracy z ciałem, aby w pełni przez nie mogła odczuwać, jak bez niego w pełni nie może działać”¹⁸.

Przechodząc z poziomu życia ludzkiego do poziomu sądu boskiego, Tertulian znajduje usprawiedliwienie dla sformułowanej wyżej zasady: pełnia sądu

institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens quam eiusmodi status formam”.

¹⁸ Tenze, *De resurrectione mortuorum* 17, 3-5, CCL 2, 941: „Eatenus egebit, non qua sentire quid sine carne non possit, sed qua necesse est illam etiam cum carne sentire. Quantum enim ad agendum de suo sufficit, tantum et ad patiendum. Ad agendum autem minus de suo sufficit, habet enim de suo solummodo cogitare velle cupere disponere, ad perficiendum autem operam carnis exspectat. Sic itaque et ad patiendum societatem carnis expostulat, ut tam plene per eam pati possit quam sine ea plene agere non potuit”.

wymaga, aby każda zasługa człowieka została doceniona. Nie można brać pod uwagę jedynie działalności inteligencji i woli, ale trzeba uwzględnić także dzieła, a te są spełniane przez ciało.

W tle tego typu stwierdzeń znajduje się koncepcja wolności człowieka łączonej z jego odpowiedzialnością; z odpowiedzialnością duszy, zasady aktywnej, i z odpowiedzialnością ciała, będącego w ścisłym związku z duszą, którego nie można traktować jedynie jako czyste narzędzie.

Tertulian zdawał sobie sprawę z konsekwencji zanegowania wolności człowieka i uzależnienia wszystkiego od decyzji Boga; nie potrzebny byłby w takiej sytuacji moralny wysiłek człowieka. W rzeczywistości znajduje się on w czasie życia ziemskiego ciągle w stanie duchowej walki, w której uczestniczy jego dusza i ciało, przeciwko nieprzyjacielowi, czyli diabłu, który – choć zwyciężył na początku istnienia rodzaju ludzkiego, wykorzystując niewłaściwe pojmowanie wolności ze strony człowieka – w obecnej sytuacji może być pokonany. Zło i grzech nie wynikają z winy Boga, ale człowieka; nie pochodzą w sposób automatyczny z natury duszy albo ciała, czyli materii, ale przeciwnie, z nadużycia wolności, która została nam dana. Człowiek może wykonywać czyny dobre, korzystając we właściwy sposób z wolności i otwierając się na łaskę Bożą.

Logiczną konsekwencją wywodów pisarza, prezentowanych na wielu płaszczyznach na rzecz godności ciała ludzkiego, jest bardzo znane i analizowane stwierdzenie Tertuliana, wedle którego ciało jest podstawą zbawienia.

4. Godność ciała ludzkiego, które „jest podstawą zbawienia”¹⁹. Tertulian uwydatniał mocno w swoich dziełach dotyczących zagadnień antropologii jedność człowieka i określał konsekwentnie pojęciem *homo* nie tylko duszę, ale również ciało: „Człowiek bowiem jest zarówno ciałem, jak i duszą”²⁰.

Ciało jest tak mocno związane z duszą, że tworzy z nią jedność, nawet jeśli obydwa elementy spełniają różne zadania. Dusza i ciało są zjednoczone w spełnianiu każdego aktu ludzkiego, zarówno dobrego jak i złego, poczynając od grzechu pierworodnego²¹.

Ciało ludzkie cieszy się szczególną godnością²² i również jemu zostaje przypisany atrybut obrazu Bożego. Owo wychwalanie fizycznego komponentu człowieka było szczególnie ważne w kontekście rozwijającej się doktryny

¹⁹ Tamże 8, 2, CCL 2, 931: „Caro salutis est cardo”.

²⁰ Tamże 32, 8, CCL 2, 962: „Tam enim corpus homo quam et anima”.

²¹ Por. A. Choi Yeong-Cheul, *La „resurrectio carnis” secondo Q.S.Fl. Tertulliano*, Pontificia Studiorum Universitas Urbaniana. Pars Dissertationis ad Doctoratum in Theologia Dogmatica consequendum, Roma 1983, 27: „Sebbene Tertulliano impieghi parecchie volte il termine *caro* in senso peggiore nell’ambito morale, egli lo usa maggiormente per denotare l’esistenza terrena dell’uomo tutto intero”.

²² Por. S. Strękowski, *Godność ciała w polemice Tertuliana przeciwko poglądom filozofów greckich na podstawie „De resurrectione mortuorum”*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 389: „Zasadniczym

platońsko-gnostyckiej, wedle której to, co materialne nie jest zdolne do przyjęcia zbawienia. Tymczasem zdaniem Tertuliana:

„Wystarczyłoby ciału chociażby to, że żadna w ogóle dusza nie może osiągnąć zbawienia, jeśli nie uwierzy dopóki jest w ciele: tak bardzo ciało jest podstawą zbawienia. Gdy dusza jest w obliczu Boga, to ciało sprawia, że może być ona przez Niego wybrana. I jeszcze: ciało jest obmywane, aby dusza została oczyszczona; ciało jest namaszczone, aby dusza została uświęcona; na ciele czyni się znak, aby dusza się wzmacniała; ciało przez nałożenie rąk jest osłaniane, aby dusza Duchem była oświecona; ciało karmione jest Ciałem i Krwią Chrystusa, aby dusza Bogiem była karmiona”²³.

Mamy tu kolejny hymn Tertuliana na cześć ciała i jego roli. Tym razem opiewa on *caro* w kontekście sakramentu chrztu świętego i Eucharystii; autor opisuje liturgię chrzcielną z jej poszczególnymi etapami, podkreślając, że to właśnie dzięki ciału, które jest karmione Ciałem i Krwią Chrystusa, dusza jest karmiona Bogiem. Charakterystyczna jest struktura stylistyczna tego tekstu; mamy bowiem kilka zdań celowych, ukazujących jak znaki wykonywane na ciele ludzkim służą duchowemu dobru całego człowieka. Ciało, innymi słowy, jest ukazane jako narzędzie, przez które człowiek otrzymuje duchowe dary. Nie ma innej drogi; żadna dusza nie osiągnie zbawienia, jeśli nie uwierzy podczas przebywania w ciele.

5. Godność ciała ludzkiego, świątyni Boga. Godność ciała ludzkiego i całego człowieka, który jest powołany do tego, aby uczestniczyć w życiu Bożym, zostaje ukazana przez Tertuliana również przez przyjęcie koncepcji św. Pawła, wedle której nasze ciało jest „świątynią Boga”:

„Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście” (1Kor 3, 16).

Wedle słów św. Pawła określających Kościół jako „świątynię Boga”²⁴, sam Duch Święty mieszka w chrześcijaninie od momentu jego uwierzenia i chrztu.

elementem argumentacji jest fakt stworzenia człowieka przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. Ciało ludzkie jako cel posiada właśnie uczestnictwo w podobieństwie Boga”.

²³ Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 8, 2-3, CCL 2, 931: „Etsi sufficeret illi, quod nulla omnino anima salutem possit adipisci nisi dum est in carne crediderit: adeo caro salutis est cardo. De qua cum anima a Deo allegatur, ipsa est, quae efficit, ut anima allegi possit a Deo. Sed et caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecratur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur”.

²⁴ Cytując odpowiednie teksty Starego Testamentu, św. Paweł powraca do tej koncepcji w 2Kor 6, 16: „Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego – według tego, co mówi Bóg: Zamieszkam z nimi i będę chodził wśród nich, i będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem” (por. Kpł 26, 11-12; Ez 37, 27).

Ale też wspólnota chrześcijańska, Ciało Chrystusa, jest prawdziwą świątynią Nowego Przymierza. Duch, który w niej zamieszkuje, spełnia to, co jako figura zapowiadała świątynia, miejsce przebywania chwały Boga. Egzegeci dyskutują do dzisiaj, czy św. Paweł ma na uwadze „zamieszkiwanie” Ducha Świętego przede wszystkim w pojedynczym chrześcijaninie czy raczej we wspólnocie chrześcijan. Większość z nich dochodzi do wniosku, że obydwa wymiary uzupełniają się wzajemnie; człowiek otrzymuje Ducha w momencie, w którym wchodzi do wspólnoty²⁵. Sam Tertulian, komentując przytoczone słowa św. Pawła, wyjaśnia:

„W rzeczywistości ten sam Paweł w listach pisze, że nosi stygmaty Chrystusa na swoim ciele, zabrania bezcześcić nasze ciało jako świątynię Boga, czyni z naszych ciał członki Chrystusa, wzywa aby wywyższać i chwalić Boga w naszym ciele”²⁶.

Pisarz, który w wielu swoich dziełach i – w sposób szczególny – w traktacie *De resurrectione mortuorum* broni godności ciała ludzkiego, interpretuje tekst św. Pawła o ciele – świątyni Boga w wymiarze przede wszystkim indywidualnym: ciało chrześcijanina staje się świątynią Boga w momencie przyjęcia chrztu świętego. Tertulian, idąc po linii myśli Apostoła Narodów, podkreśla, że w momencie chrztu człowiek otrzymuje łaskę Bożą, która sprawia, że rodzi się on duchowo i staje się przestrzenią zamieszkiwaną przez Boga.

W tym miejscu spontanicznie nasuwa się pytanie, czy – zdaniem Tertuliana – człowiek ma o tę łaskę w jakiś sposób zabiegać, prosić o nią, przygotowywać się do niej? Czy, innymi słowy, trzeba aby on, przynajmniej w jakiejś mierze, zasłużył na to, aby jego ciało stało się świątynią Boga? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zwrócić uwagę na fakt, że pisarz mówi o konieczności pokuty i wiary ze strony katechumena nie tyle po to, aby otrzymać przebaczenie grzechów, ale przede wszystkim aby skierować go na Boże przebaczenie. Jeśli chrzest jest nowym narodzeniem w Bogu, który zamieszkuje w człowieku, katechumen ma się przygotować w sposób bardzo zaangażowany, przez wiarę i święte życie, by przyjąć tego szczególnego Gościa. Chrzest jest nie tylko darem, ale rodzajem pewnego paktu między Bogiem i człowiekiem, z którego wynikają zobowiązania dla obydwóch stron. Bóg jest zawsze wcześniejszy i niezależny od dyspozycji człowieka, ale chrzest sprawia, że człowiek jest zdolny do przyjmowania jego darów, a zwłaszcza życia wiecznego. Określając duchową przemianę, jaka zachodzi w człowieku w momencie przyjęcia chrztu świętego, Tertulian używa terminu *reformatio*: wskazuje on na wyniesienie

²⁵ Por. R. Penna, *Prima Lettera ai Corinzi*, w: AA. VV., *Le Lettere di Paolo*, Genova 1996², 62.

²⁶ Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 10, 4, CCL 2, 933: „Verum interim et in illis literis Paulus est, cum stigmata Christi in corpore suo portat, cum corpus nostrum ut Dei templum vitari vetat, cum corpora nostra membra Christi facit, cum monet tollere et magnificare Deum in corpore nostro”.

człowieka do nowego poziomu życiowego, co zobowiązuje chrześcijanina do wierności wobec przyjętych zobowiązań.

Wedle Tertuliana, Bóg nie usprawiedliwia człowieka z racji jego zasług. Trzeba jednak dodać, że próbuje się niekiedy przypisać mu pogląd przeciwny, wskazujący na potrzebę „zarobienia” na tę łaskę ze strony człowieka. Być może bierze się to stąd, że Tertulian jako pierwszy autor chrześcijański używał terminu *meritum* w odniesieniu do relacji Bóg – człowiek i rozpoczął w ten sposób pewną tradycję, która była kontynuowana i rozwijana przez jego następców zajmujących się tym zagadnieniem. Słowa *meritum* i *satisfactio*, które znajdujemy w tekstach Tertuliana w odniesieniu do zagadnienia pokuty, sprawiły, że wielu zajmujących się myślą pisarza uważało, że pojmuje on relację między Bogiem i człowiekiem na poziomie jurydycznym.

Trzeba było wielu analiz i wysiłku, aby ukazać, że właśnie w dziedzinie pokuty idee Tertuliana są oparte zdecydowanie na tekstach biblijnych. Pisarz podkreślał potrzebę dobrych dzieł ze strony chrześcijanina, nie uzależniał jednak samego procesu usprawiedliwienia od jego zasług. Ukazywał natomiast, że człowiek ma możliwość odpowiedzenia w sposób wolny nie tylko na inicjatywę Boga, ale i na życie zgodne z akceptacją i przyjęciem łaski.

Analizując koncepcję godności ciała ludzkiego u Tertuliana (głównie na podstawie *De resurrectione mortuorum* i *Adversus Marcionem*) zauważa się, że pisarz opiera się przede wszystkim na dwóch tekstach z Księgi Rodzaju: 1, 26-27 i 2, 8. Przeprowadzając ich szczegółową egzegezę, ukazuje bezpośrednie zaangażowanie Boga w stwarzaniu ciała ludzkiego, jak też towarzyszącą Mu przy tym myśl dotyczącą Wcielenia Jego Syna. Słowa „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26) oznaczają, jego zdaniem, że Bóg uczynił człowieka, z duszą i ciałem, na obraz Chrystusa. W polemice z nauką Marcjona i jego zwolennikami Tertulian, odwołując się do tekstu Rdz 1, 26, ukazuje godność ciała człowieka, obdarzonego przez Boga wolnością. Biblijne teksty o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże ukazują, w jego ujęciu, nie tylko że człowiek ma królować nad innymi stworzeniami i że w czasie aktu kreacji człowieka Bóg miał na uwadze Wcielenie swojego Syna, ale przede wszystkim, że człowiek otrzymał od Boga dar wolności pojmowanej również jako zadanie. Godność ciała ludzkiego wynika też z tego, że jest ono narzędziem, przez które człowiek otrzymuje duchowe dary; stąd pisarz określa je jako podstawę zbawienia wyjaśniając, że żadna dusza nie osiągnie zbawienia, jeśli nie uwierzy żyjąc w ciele. Wreszcie, w polemice z przedstawicielami platonizmu i gnostycyzmu, Tertulian ukazuje ciało ludzkie i całego człowieka, powołanego do uczestnictwa w życiu Bożym, jako „świątynię Boga”, opierając się na znanym tekście św. Pawła (por. 1Kor 3, 16).

THE DIGNITY OF THE HUMAN BODY ACCORDING TO TERTULLIAN.
ANALYSIS OF THE COMMENTARIES ON GEN 1: 26-27; 2: 8; 1COR 3: 16

(Summary)

The present paper discusses the dignity of human body as treated in selected texts from Tertullian's *De resurrectione mortuorum* and *Adversus Marcionem*. Because Tertullian argues primarily on the basis of Sacred Scripture, special consideration is given to his exegesis of Genesis 1:26-27 and 2:8. Tertullian demonstrates that the creation of the human body is the direct work of God who creates it, precisely with the future Incarnation of his beloved Son already in mind. Tertullian describes, against Marcion, the dignity of the human body as ensuing from the gift of freedom which man received from God at the act of creation. The human body is the instrument through which man receives spiritual gifts. We therefore can call it the "foundation of salvation". In his polemic against the followers of Plato and the gnostics, Tertullian demonstrates that the human body and the entire "man" is called to be a temple of God (cf. 1Cor 3:16).

Key words: body, dignity, creation, image, likeness, incarnation, freedom, salvation, temple.

Słowa kluczowe: ciało, godność, stworzenie, obraz, podobieństwo, wcielenie, wolność, zbawienie, świątynia.

Ks. Mariusz SZRAM*

CIAŁO ZŁE I DOBRE. KWESTIA POCHODZENIA I NATURY CIAŁA ADAMA I CHRYSOSTUSA WE WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH RUCHACH HERETYCKICH

Od połowy II w. zaczęła narastać we wczesnym chrześcijaństwie działalność ruchów heretyckich, odbiegających w swoim nauczaniu od przyjętej *regula fidei* i rywalizujących z tzw. Wielkim Kościołem – synonimem ortodoksji¹. Reprezentujący go teologowie skupiali się na polemice z szerzącym się ruchem gnostyckim, który stał się synonimem wszelkich błędnych poglądów związanych z postępowaniem tego, co cielesne i materialne². Ireneusz z Lyonu napisał swój główny traktat *Adversus haereses* przeciw rozmaitym odmianom gnostycyzmu³, a kwestię dowartościowania ciała ludzkiego uczynił jednym z podstawowych tematów tego dzieła. Tertulian w *De carne Christi*⁴ zwalczał doketystyczne poglądy Walentyna, Apellesa i Marcjona, a przeciw temu ostatniemu zredagował osobną apologię⁵.

W niniejszym artykule pragnę przyjrzeć się – na podstawie pierwszego łacińskiego katalogu herezji w postaci traktatu *De haeresibus* Filastriusza, biskupa Brescii z 2. poł. IV w.⁶, analizowanego na tle pism Ireneusza, Tertuliana

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

¹ Por. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e-III^e siècles)*, t. 1, Paris 1985, 30-35; M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, VetCh 29 (1992) 359-389.

² Już sposób mówienia św. Pawła o cielesnym zmartwychwstaniu i dobierane przez niego słownictwo wskazują na polemikę z rodzącym się ruchem gnostyckim. Por. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, Leiden 1971, 453-458.

³ Por. Ireneuszowe omówienie doketystycznych poglądów walentynian (Irenaeus, *Adversus haereses* V 1, 2) i marcjonitów (tamże V 2, 1). Zob. F.M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, 295-449; A.M. McGuire, *Valentinus and the „Gnōstikē haireis”*: Irenaeus, *Haer. I.XI.1 and the Evidence of Nag Hammadi*, StPatr 20 (1989) 247-251.

⁴ Korzystam z wydania: Tertullien, *La chair du Christ*, ed. J.-P. Mahé, SCH 216-217, Paris 1975. Przeglądy tekstów pochodzących z tego dzieła są mojego autorstwa.

⁵ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 441-726, tłum. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.

⁶ Posługuję się wydaniem: Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen –

i Orygenes – w jaki sposób przedstawiciele wczesnochrześcijańskich ruchów heterodoksyjnych, zakorzenionych w poglądach gnostycznych, rozumieli kwestię pochodzenia i natury ciała ludzkiego oraz jak oceniali jego rolę jako elementu składowego osoby ludzkiej. Skupię się na ukazaniu różnych odmian paradoksu, wynikającego z platonizujących i gnostycyzujących założeń kosmologiczno-antropologicznych. Można go sformułować następująco: ciało ludzkie pierwszego człowieka Adama – i w konsekwencji wszystkich jego potomków – jest genetycznie i ontycznie złe jako podstawowy element materialnego świata. W związku z tym ciało nowego Adama – Chrystusa musi pochodzić z innego świata i być pozbawione ziemskiej materialności, jeżeli ma być dobre i godne osoby Zbawiciela, o ile w ogóle nie jest ono tylko bytem pozornym. Na zakończenie wskażę na szkodliwe implikacje takiego sposobu myślenia dla rozumienia eschatologii.

1. Złe materialne ciało Adama w rozumieniu różnych herezji. Zastrzeżenia wobec wartości ciała, jakie ludzkość otrzymała w Adamie, formułowali w pierwszych wiekach przede wszystkim nawróceni poganie, pozostający pod wpływem filozofii platońskiej, oraz gnostycy⁷. Rozwój heterodoksyjnego gnostycyzmu chrześcijańskiego nastąpił w 2. poł. II w., zwłaszcza w środowisku aleksandryjskim⁸. Jedną z podstawowych cech tego ruchu, mającego ambicje stworzenia prawdziwej chrześcijańskiej gnozy, czyli teologii dla wybranych, było deprecjonowanie wszystkiego, co materialne, jako pochodzącego od złego boga-stwórcy. Do skrajności zostało tu doprowadzone stanowisko platońskie, głoszące pogląd o negatywnym statusie ontycznym materii, a więc także ciała ludzkiego.

W gnostycyzmie odróżniano prawdziwego Boga od stwórcy (demiurga), a w konsekwencji osłabiano Jego związek ze światem. W takiej koncepcji kosmologii świat stał się – jak pisze Kurt Rudolph – „produktem boskiego dramatu, dysharmonii w królestwie bożym, zawinionej tragedii, z której uwikłany człowiek musi się jakoś wyzwolić”⁹. Antropologia gnostycka stanowiła przeniesienie dualizmu kosmicznego na człowieka. Cieleśność, pochodząca

G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Milano – Roma 1991. Wszystkie cytaty z tego dzieła przytaczam we własnym przekładzie na język polski.

⁷ Zagadnienia te omówiłem szerzej w monografii: M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, 131-153. Wiele ustaleń zawartych w tej książce wykorzystuję w niniejszym artykule.

⁸ Por. klasyczne opracowania dotyczące gnostycyzmu: Sagnard, *La Gnose valentinienne*; W. Myszor, „Anapausis” w teologii chrześcijańskich gnostyków, *SAC* 5, Warszawa 1984; G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988; B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990; H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994; K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995.

⁹ Rudolph, *Gnoza. Istota i historia*, s. 64.

od stwórcy świata, określaną zamiennie terminami σῶμα i σάρξ¹⁰, traktowano w niej jako przeszkodę na drodze do zbawienia. Zgodnie z mitologiczną koncepcją gnostycką stwórca świata wraz z aniołami, zwanymi archontami, stworzył ciało Adama z czterech żywiołów. Ponieważ nie miało ono w sobie życia, Najwyższy Bóg wyposażył potajemnie Adama w boskiego ducha, który wyniósł go ponad stwórcę świata i uzdolnił do zbawienia. Bosko-duchowa „iskra”, określana jako człowiek prawdziwy lub wewnętrzny, może zostać ożywiona tylko przez swoisty rodzaj poznania. Polega ono na uznaniu przez Adama swego prawdziwego pochodzenia i nieczemności stwórcy świata, a więc wiąże się z odrzuceniem cielesności, która od niego pochodzi¹¹. Istotę tego procesu wyraził doskonale K. Rudolph: „Gnostyckie zbawienie jest wyzwoleniem od świata i ciała, a nie, jak w chrześcijaństwie, od grzechu i winy – od nich co najwyżej o tyle, że cielesny świat ziemski jest jako taki grzechem, w który bez własnego zawinienia popadła boska dusza”¹².

Negatywna ocena ciała ludzkiego, w jakie wyposażony został pierwszy człowiek, pojawiała się przede wszystkim – jak wspomniałem wyżej – w ugrupowaniach związanych z gnostycyzmem. Zanim przejdę do ich szczegółowej prezentacji należy jeszcze wspomnieć o herezji o charakterze judeochrześcijańskim, mianowicie o karpokracjanach, których Filastrusz uznaje za uczniów i następców ruchu heretyckiego założonego przez Judasza¹³. W ich doktrynie można dostrzec również wpływy kosmologii platońskiej i gnostyckiej, przejawiające się w uznawaniu ciała za więzienie duszy¹⁴. Według Filastrusza Karpokrates nauczał, że jest jeden początek (zasada), tożsamy z Bogiem, przez

¹⁰ Por. *Epistula Iacobi* 12, 5-13, ed. H.W. Attridge, NHC I, Leiden 1985, 46, tłum. W. Myszor, w: *Biblioteka Nag Hammadi. Kodeksy I-II*, SACH NS 7, Katowice 2008, 46: „Duch (πνεῦμα) bowiem ustawia duszę (ψυχή), ciało (σῶμα) ją zabija. [...] nikt z tych, którzy nosili ciało (φορεῖν σάρξ) nie będzie wyzwolony”. Zob. Jonas, *Religia gnozy*, s. 59-60 i 204-206; Ph. Sellew, *Death, the Body, and the World in the Gospel of Thomas*, StPatr 31 (1997) 530-534.

¹¹ Por. J. Fantino, *La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire*, Paris 1994, 170-178; Quispel, *Gnoza*, s. 89.

¹² Rudolph, *Gnoza. Istota i historia*, s. 112. Por. G. Greshake – J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1992, 176; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 138-140.

¹³ Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 34-35, ed. Heylen – Banterle, s. 54-56. Judeochrześcijańskiej sekty karpokracjan nie należy mylić z wymienianą także przez Filastrusza, działającą później grupą florian, zwanych również karpokracjanami. Filastrusz (*Diversarum hereseon liber* 57, ed. Heylen – Banterle, s. 72-74) charakteryzuje ich w następujący sposób: „nazywa się [ich] żołnierzami, ponieważ wywodzili się spośród żołnierzy. Nie uznają oni sądu ani zmartwychwstania; nie wierzą, że Chrystus narodził się z dziewicy; uważają, że wszelkie zmartwychwstanie polega na rodzeniu synów z nieprawego współżycia, tak że w ich kościele po zachodzie, po zgaszeniu świec nie wahano się współżyć z nierządnicami, w przekonaniu, że wypełnia się przepis Prawa: «Ródzcie się i rozmnażajcie» (Rdz 1, 28)”.

¹⁴ Por. G. af Hällström, *Carnis resurrectio. The Interpretation of a Credal Formula*, Helsinki 1988, 19-21.

kórego zostało powołane do życia potomstwo aniołów i mocy. Te potęgi niższego rzędu uczyniły następnie widzialny świat, w którym przebywają ludzie¹⁵. Ciało ludzkie jest więc stworzeniem niższego rzędu, niezasługującym na zbawienie, w przeciwieństwie do duszy.

Podobne pomieszanie elementów platońskich i gnostyckich pojawia się w nauce Saturnina, spadkobiercy idei biblijnego Szymona Maga (por. Dz 8, 11) i jednego z ojców klasycznego gnostycyzmu obok Bazylidesa, który głosił zbliżone poglądy¹⁶. Zgodnie z przekazem Filastrusza Saturnin twierdził, że świat został stworzony przez anioły, które z kolei uczyniły człowieka. Był on jednak pozbawiony niebiańskiej mocy i dlatego nie mógł się zbawić. Moc Boga wysłała więc iskrę, która naprawiła człowieka, podniosła go i obdarzyła życiem. Zbawi się tylko owa iskra, a nie ciało pozbawione Bożej mocy¹⁷. Powyższe przekonania kontynuował Walentyń, jeden z protagonistów egipskiego gnostycyzmu, określany przez Filastrusza jako „bardziej pitagorejszy niż chrześcijanin”¹⁸. Charakteryzując ciało ludzkie w rozumieniu Walentyńa, biskup Bressii ograniczył się do przytoczenia jego stwierdzenia, że w przeciwieństwie do duszy nie podlega ono zbawieniu¹⁹.

W ruchach o nastawieniu gnostyckim pojawiała się w II w. wspomniana wyżej idea przeciwstawienia złego boga stwórcy ze Starego Testamentu, odpowiedzialnego za stworzenie widzialnego świata i pierwszych ludzi wraz z ich cielesnym odzieniem, dobremu Bogu z Nowego Testamentu, który posłał na świat Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Za ojca tej idei uważa Filastrusz niejakię Cerdona, przybyłego do Rzymu z Syrii²⁰. Najbardziej znanymi przedstawicielami wspomnianego nurtu byli w połowie II w. Marcjon oraz kontynuator jego myśli – Apelles. Marcjon, główny bohater jednej z najbardziej przesiąkniętych inwektywą apologii Tertuliana, pochodzący z Pontu, a działający w Rzymie, doprowadził do skrajności poglądy swojego mistrza Cerdona,

¹⁵ Por. Filastrus Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 35, ed. Heylen – Banterle, s. 54-56: „unum principium, de quo principio, id est, de Deo, prolaciones factae sunt, inquit, angelorum atque virtutum: quae autem virtutes deorsum sunt, fecerunt creaturam istam visibilem ubi nos, inquit, consistamus”.

¹⁶ Por. tamże 31-32, ed. Heylen – Banterle, s. 50-52.

¹⁷ Por. tamże 31, ed. Heylen – Banterle, s. 50: „mundum ab angelis factum, et distare angelos a virtute illa, et mundum esse divisum per ordinem angelis, et cogitasse eos ut facerent hominem. Fecerunt itaque hominem, et opus ipsorum, inquit, erat homo; [...] Et facto homine, quia inpotens erat, salvari non potuit. Videns itaque virtus superna quod illi hoc fecerunt, misit scintillam, quae correxit hominem et suscitavit et fecit eum vivere. Scintillam itaque volunt salvari”.

¹⁸ Tamże 38, ed. Heylen – Banterle, s. 58: „Pythagoricus magis quam Christianus”.

¹⁹ Por. tamże: „Animam ergo solam salvari, corpus autem hominis non salvari arbitratur”.

²⁰ Por. tamże 44, ed. Heylen – Banterle, s. 62: „Cerdon autem quidam surrexit [...] qui cum venisset Romam de Syria, ausus est dicere duo esse principia, id est, unum deum bonum, et unum malum: et Deum quidem bonum bona facere, et malum mala”.

odrzucając Stary Testament i kwestionując pozytywną wartość widzialnego stworzenia, w tym materialnego ciała ludzkiego²¹.

Filastriusz wskazuje na podobieństwo poglądów Marcjona i Apellesa, wynikające z przekonania, że ten ostatni miał być uczniem niejakiego Lukana, ucznia Marcjona²². Równocześnie biskup Brescii przytacza słowa samego Apellesa, który rzekomo publicznie odciął się od związków z Marcjonem, twierdząc, iż nie uznaje dwóch współwiecznych boskich zasad²³. Apelles jednak w tej samej wypowiedzi zaprezentował swoją naukę pozostającą w pewnej sprzeczności z tą deklaracją:

„Ja [...] uważam, że istnieje jedna zasada, za którą uznaję Boga. Ten Bóg stworzył aniołów, uczynił także inną moc, którą uważam za drugiego boga. On jest mocą boga, która uczyniła świat. Ten zaś bóg, który stworzył świat, nie jest dobry [...] jak ten, który jego uczynił. Poddany jest temu Bogu, przez którego sam został uczyniony, i pod każdym względem jest posłuszny Jego woli, nakazom i przykazaniom”²⁴.

Powyższe słowa wskazują, że wnioski, jakie wysnuł z przyjętych założeń Apelles, nie różniły się w zasadniczych punktach od tych, do jakich doszedł Marcjon. Obaj twierdzili, że stworzenie jest dziełem złego boga, niezależnie od tego, czy miałby on być współwieczny z dobrym Bogiem, jak miał sądzić Marcjon, czy też w jakiś sposób od dobrego Boga pochodzić, jak uważał Apelles.

Kontynuatorami wrogich wobec świata materialnego i ciała ludzkiego poglądów Walentyna i Marcjona oraz ich uczniów byli w kolejnych stuleciach wczesnego chrześcijaństwa zwolennicy działającego w Persji Manesa, twórcy znanego ruchu manichejskiego. Zgodnie z przekazem Filastriusza, od swoich poprzedników przejęli oni przekonanie o istnieniu dwóch bogów – dobrego i złego – toczących ze sobą nieustanną walkę; od siebie dodali przekonanie, że dusza ludzka pochodzi od dobrego Boga, ale ciało zostało utworzone przez diabła²⁵.

²¹ Por. tamże 45, ed. Heylen – Banterle, s. 62: „Marcion [...] magis Cerdonis sui doctoris firmabat mendacium, et isti similiter unum deum bonum, et unum malum adnuntians”.

²² Por. tamże 46, ed. Heylen – Banterle, s. 64: „Lucanus quidam post istum similia Marcioni statuens ac decernens, ut ille doctor ipsius Marcion”.

²³ Por. tamże 47, ed. Heylen – Banterle, s. 64: „Fuit Apelles discipulus eius, similia in quibusdam Marcioni praedicans, qui interrogatus a quibusdam, quo modo de fide sentiret, respondit: Non mihi opus est discere a Marcione, ut duo principia adseram coaeterna”.

²⁴ Por. tamże: „ego enim unum principium esse praedico, quem deum cognosco, qui deus fecit angelos, fecit etiam alteram virtutem, quem deum scio esse secundum, qui et virtus Dei est, quae fecit mundum. Hic autem deus, qui fecit mundum, non est, inquit, bonus, ut ille qui fecit eum; subiectus autem est Deo illi a quo et factus est iste, qui et nutui et iussioni et praeceptis paret illius in omnibus”.

²⁵ Por. tamże 61, ed. Heylen – Banterle, s. 76: „Manichaei [...] duos deos, unum bonum et unum malum esse praedicantes, et pugnam inter Deum et deum esse praedicantes, et hominis quidem animam de Deo esse proprie putantes, corpus autem a diabolo factum arbitrantur”.

Identyczne poglądy w stolicy Cesarstwa głosili – jak dalej stwierdza Filastriusz – Patrycjanie, wywodzący się od jakiegoś rzymskiego patrycjusza²⁶.

Obok idei reprezentowanych przez konkretne ruchy heterodoksyjne o podłożu gnostyckim autorzy chrześcijańscy pierwszych wieków wspominali o poglądach odmawiających właściwej godności ludzkiemu ciału, rozpowszechnionych wśród wyznawców Chrystusa nie należących formalnie do żadnych ugrupowań heretyckich. Ireneusz z Lyonu pisał o anonimowych chrześcijańskich przeciwnikach „zbawienia ciała” (*salus carnis*), podważających wartość ludzkiej cielesności²⁷. Ireneusz odróżniał tych zwolenników poglądu, że ciało nie jest zdolne do osiągnięcia niezniszczalności, od walentyńian, ebionitów i marcjonitów. Nie uznawał ich za członków jakiejś konkretnej sekty, ale określał jako wierzących mających heretyckie poglądy, dotyczące jedynie zmartwychwstania umarłych²⁸. Podobnie Tertulian w traktacie *De resurrectione carnis* wspominał o „innych saduceuszach”, gardzących Stwórcą ciała i odrzucających powrót ciała do życia²⁹. Powyższa charakterystyka – według sugestii Pietro Podolaka – odpowiada idealnie poglądom marcjonitów, przeciw którym autor traktatu napisał w tym samym czasie apologię i których wymieniał obok Bazylidesa, Walentyna i Appellesa³⁰. Również Pseudo-Justyn, autor pierwszego zachowanego we fragmentach traktatu o zmartwychwstaniu, pisał o rozpowszechnionej wśród chrześcijan opinii, pośrednio deprecjonującej wartość ciała. Niektórzy z nich sądzą mianowicie, że ciało (σάρξ) Adama jest tylko najdoskonalszym ze stworzeń, którego substancją jest ziemia³¹, w związku z czym stan niezniszczalności i nieśmiertelności nie może go dotyczyć³².

²⁶ Por. tamże 62, ed. Heylen – Banterle, s. 76: „Patriciani, a Patricio quodam, qui fuit in urbe Roma. Hi carnem hominis non a Deo factam asserunt, sed a diabolo arbitrantur”.

²⁷ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 2, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – B. Hemmerdinger – Ch. Mercier, Sch 153, Paris 1969, 30: „Vani autem omnimodo qui universam dispositionem Dei contemnunt et carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis”.

²⁸ Por. tamże V 31, 1, Sch 153, 388: „quidam ex his qui putantur recte credidisse [...] haereticos sensus in se habentes”. Zob. A. Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro V del „Adversus haereses”*, t. 3, Biblioteca des Autores Cristianos Maior 33, Madrid – Toledo 1988, 288-298, 323-326, 348-349 i 550-564; tenże, *Adversarios anónimos de la Salus Carnis*, „Gregorianum” 60 (1979) 18-28; J. Rius-Camps, *La suerte final de la naturaleza corpórea según el „Peri Archôn” de Orígenes*, StPatr 14 (1976) 167-179.

²⁹ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 2, 2. Zob. E. Pietrella, „Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt” (1 Co XV, 50), „Aevum” 49 (1975) 64-65.

³⁰ Por. P. Podolak, *Commento*, w: Q.S.F. Tertulliano, *La resurrezione della carne*, ed. P. Podolak, Brescia 2004, 170. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 133-136.

³¹ Por. Pseudo-Iustinus, *De resurrectione* 7, 1, ed. A. D’Anna: Pseudo-Giustino, *Sulla resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Brescia 2001, 42.

³² Por. tamże 8, 7, ed. D’Anna, s. 46: „[...] ψυχή ἐστὶν ἀφθαρτος, μέρος οὐσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα, καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἴδιον καὶ συγγενὲς ἠθέλησεν σῶσαι· ἡ δὲ σὰρξ φθαρτὴ καὶ οὐκ ἂν αὐτοῦ καθάπερ ἡ ψυχή”. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 132-133.

Mogło tu chodzić o zhellenizowanych chrześcijan, będących pod wpływem średniego platonizmu, połączonego z elementami arystotelizmu³³.

Omówione wczesnochrześcijańskie ruchy heterodoksyjne o podłożu platońskim i gnostyckim, opisane przez Filastriusza z Brescii w jego katalogu herezji, negatywnie oceniały ludzką cielesność jako element związany z materialnym światem, nieposiadający bezpośredniej łączności ze sferą boską, a jeżeli nawet, to związany z nadprzyrodzonymi siłami, które albo nie były samym Bogiem albo od początku Mu się przeciwstawiały, albo od Niego odeszły. W konsekwencji ciało człowieka znalazło się w doktrynie tych ruchów na marginesie osoby ludzkiej jako krępujące ją, oddalające od Boga, niezasługujące na zbawienie. Dalszym rezultatem takiego myślenia było przekonanie, że Zbawiciel nie może zbawiać ciała, a więc sam go nie potrzebuje, a jeżeli nawet, to z pewnością nie może być to ciało takie, jakie otrzymał Adam, ale inne, boskie, nie z tego świata, nie mające nic wspólnego z ciałem ludzkim. Omówię teraz na podstawie źródeł z epoki ten drugi aspekt nauki o ciele w ujęciu konkretnych wczesnochrześcijańskich herezji, w większości tych samych, o których była mowa powyżej.

2. Dobre duchowe ciało Chrystusa w rozumieniu różnych herezji. Skoro wiele wczesnochrześcijańskich ruchów heretyckich uznało ciało ludzkie za złe i niezasługujące na zbawienie element osoby ludzkiej, musiały one także rozwiązać problem ciała Jezusa Chrystusa. Pojawiły się dwa stanowiska, przeciwne co do oceny charakteru ciała Zbawiciela, zbieżne natomiast co do przekonania, że nie miało ono żadnego związku ze zbawieniem człowieka w ciele i ze zmartwychwstaniem ziemskiego ciała, uznawanym za niemożliwe.

Pierwsze rozwiązanie proponowały ruchy związane z judeochryścijaństwem: wspomniani karpokracjanie oraz pokrewni im ideowo ceryntianie i ebionici. Ich przedstawiciele głosili, że Chrystus nie narodził się z dziewicy Maryi i Ducha Świętego, ale uznawali go za człowieka, który przyszedł na świat z nasienia Józefa i posiadał ciało takie, jak wszyscy ludzie, a więc stworzone przez potęgi stwórcze niższego rzędu, a nie przez samego Boga. W nagrodę za nieskazitelne życie jego dusza została wzięta do nieba, czyli wyzwolona z ziemskiego ciała związanego ze stworzonym światem³⁴.

³³ Por. dokładne omówienie powyższych zarzutów oraz próbę identyfikacji ich autorów przez A. D'Anna: Pseudo-Giustino, *Sulla resurrezione*, s. 129-177 i 241-277.

³⁴ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 35, ed. Heylen – Banterle, s. 56: „Christum autem dicit non de Maria virgine et divino spiritu natum, sed de semine Joseph hominem natum arbitratur, deque eo natum carnaliter, sicut omnes homines, suspicatur. Qui post passionem, inquit, melior inter Iudaeos vita integra, et conversatione inventus est; cuius animam in coelum susceptam praedicant, carnem vero in terra dimissam aestimant”; tamże 37, ed. Heylen – Banterle, s. 56: „Hebion discipulus eius Cerinthi, in multis ei similiter errans salvatorem nostrum hominem de Joseph natum carnaliter aestimabat, nihilque divinitatis in eo fuisse docebat”.

Natomiast drugie stanowisko, dominujące wśród reprezentantów herezji powstałych na podłożu gnostyckim, odbierało Chrystusowi ciało ludzkie, jako niegodne jego boskiej osoby i posłannictwa, i przypisywało mu ciało o zupełnie innym charakterze, które pełniło drugorzędną rolę w jego osobie i nie miało związku z ciałem Adama, ani wpływu na jego pośmiertne losy. Konsekwencją negatywnej oceny ciała, w jakim został stworzony Adam, przez kręgi gnostyckie i platonizujące było rozpowszechnienie się tendencji doketystycznych³⁵. Ślady polemiki antydoketystycznej znajdujemy u większości autorów chrześcijańskich trzech pierwszych wieków³⁶. W gnostycyzmie trend doketystyczny znalazł najpełniejszą realizację. Gnostycy podkreślali przede wszystkim, że Chrystus jako Zbawiciel nie był człowiekiem, ale przybrał na siebie elementy upodabniające go do człowieka: ducha pochodzącego od upadłej Sofii-Achamoth, duszę od stwórcy świata oraz duchowe ciało z Ducha Świętego i Maryi³⁷. W kwestii cielesności Jezusa uznawali odmiennność i wyjątkowość cech ciała Zbawiciela, co w konsekwencji prowadziło do podawania w wątpliwość realności cielesnych cierpień na krzyżu oraz do odebrania im znaczenia zbawczego, a więc także do zanegowania konieczności cielesnego zmartwychwstania³⁸.

Najbardziej rozpowszechnione poglądy należące do tego nurtu głosili trzej myśliciele, z którymi polemizował u schyłku II w. Tertulian w antydoketystycznym traktacie *De carne Christi*, apologii *Adversus Marcionem*, dziełku *De resurrectione carnis* i traktacie *De praescriptione haereticorum*, mianowicie: Walentyń, Marcjon i Apelles³⁹. Walentyń – zgodnie z przekazem

³⁵ Badacze dopatrują się genezy doketyzmu zarówno w greckim dualizmie, jak i w myśli judaistycznej. Por. J.G. Davies, *The Origins of Docetism*, StPatr 6 (1962) 13-35; R. Goldstein – G.G. Stroumsa, *The Greek and Jewish Origins of Docetism: A New Proposal*, ZCh 10 (2007) 423-441.

³⁶ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* 1-3; tenże, *Epistula ad Trallianos* 9, 1; Irenaeus, *Adversus haereses* V 16, 2; Origenes, *Contra Celsum* I 69. Zob. M. Pietrobelli, *Il cristianesimo delle origini e la risurrezione della carne*, „Asprenas” 46 (1999) 354-359. W 2. poł. II w. powstała niezależna sekta doketów, założona – według Klemensa Aleksandryjskiego (*Stromata* III 91, 1; III 102, 3) – przez Juliusza Kasjana, ucznia Walentyńa. Por. H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tłum. B. Sęk, Katowice 1993, 111.

³⁷ Por. Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* VI 36, 4; Irenaeus, *Adversus haereses* I 7, 2.

³⁸ Zbawiciel musiał wprawdzie, ze względu na swoją ziemską misję, ukazać się w cielesnej postaci, miała ona jednak tylko charakter pozorny i tymczasowy. Por. *Evangelium Philippi* 57, 7 - 58, 8, ed. B. Layton, NHC II, 2-7, t. 1, Leiden 1989, 154-156, SACH NS 7, 235-236: „Jego [Jezusa] ciałem (σάρξ) jest Słowo (λόγος), a jego krwią jest Duch (πνεῦμα) Święty. [...] Nie objawił się bowiem tak, jak istniał, ale objawił się tak, jak mogliby go zobaczyć”. Zob. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia*, s. 148.

³⁹ Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 33, 4.11, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, 213-214: „Partem eius usurpat Marcion et Apelles et Valentinus et si qui alii resurrectionem carnis infrungunt. [...] qui Christum negarent in carne venisse [...]”; tenże, *De resurrectione carnis* 1, 2-4, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, Turnholti 1954, 921: „dimidiam agnoscunt resurrectionem, solius scilicet

Tertuliana⁴⁰, pokrywającym się z opisem Ireneusza w *Adversus haereses* – nie odmawiał całkowicie cielesności Chrystusowi, był jednak przekonany, że przyjął On naturę anioła i dlatego Jego ciało było złożone z substancji duchowej⁴¹. Zarówno Tertulian, jak i Filastriusz, zwracali uwagę, że w opinii walentynian narodzenie Jezusa z Maryi nie było rzeczywiste, ale pozorne. Jego ciało powstało wprawdzie *in volua* Maryi, ale nie pochodziło *ex volua*⁴². Jezus przeszedł przez świętą dziewicę jak woda przez kanał⁴³. Tertulian przypisywał zachodnim uczniom Walentyna pogląd o pomieszaniu Chrystusowej duszy z Jego duchowym ciałem do tego stopnia, że nie sposób ich rozróżnić. Mówili oni wręcz o swoistym ciecie, którego istotą jest dusza (*caro anima* lub *anima caro*):

„[...] ciało Chrystusa jest złożone z duszy, ponieważ dusza stała się ciałem (*quod anima caro sit facta*). W konsekwencji ciało jest duszą (*caro anima*) i tak jak ciało jest złożone z duszy (*caro animalis*), tak też dusza jest złożona z ciała (*anima carnalis*) [...] dusza stała się w ten sposób ciałem w Chrystusie (*corpus in Christo*), abyśmy mogli ją zobaczyć, jak rodzi się, umiera, a później jeszcze zmartwychwstaje”⁴⁴.

Jak podkreśla Antonio Orbe, powyższe stanowisko wiązało się z gnostycką interpretacją Pawłowego sformułowania o „ciele psychicznym”, czyli ożywianym przez duszę (por. 1Kor 15, 44), stanowiącym – zdaniem walentynian

animae [ita] aspernati carnem sicut et ipsum Dominum carnis”. Zob. J.P. Mahé, *Eléments de doctrines hérétiques dans le „De carne Christi” de Tertullien*, StPatr 14 (1976) 48-61.

⁴⁰ Wartość źródłowa dzieła *De carne Christi* Tertuliana dla poznania nauki Walentyna jest oceniana – mimo pewnych zastrzeżeń – pozytywnie. Por. J.-P. Mahé, *Introduction*, w: Tertullien, *La chair du Christ*, t. 1, SCH 216, Paris 1975, 68: „sa connaissance de la doctrine valentinienne au moment où il a écrit le *De carne Christi*, [...] n'est sans doute pas profonde ni complète, mais [...] elle est, malgré ces limites précise et de première main”.

⁴¹ Por. Tertullianus, *De carne Christi* 14-15, SCH 216, 268-276. Według Ireneusza Walentyn uważał, że ciało Jezusa miało inną postać niż ludzkie (*quoquo modo aliam praeter humanam*) i odznaczało się specyficznymi cechami (*propriae qualitat*), było ciałem duchowym (*spiritalis*), a jeżeli można mówić, że zostało ukształtowane z jakiejś materii, to była to bliżej nieokreślona materia płynna (*fluida et effusa*). Zob. Irenaeus, *Adversus haereses* V 15, 4, SCH 153, 210: „Excidunt itaque et hi qui a Valentino sunt, dicentes non ex hac terra plasmatum esse hominem, sed a fluida materia et effusa”. Podobne określenia swoistej materii tworzącej ciało Chrystusa według walentynian występują w greckim tekście Epifaniusza (*Panarion* 31, 19, ed. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 415: „Δημιουργήσαντα δὴ τὸν κόσμον πεποιηκέναι καὶ τὸν ἄνθρωπον τὸν χοικόν, οὐκ ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ξηρᾶς γῆς, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς ἀοράτου οὐσίας, ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ ῥευστοῦ τῆς ὕλης λαβόντα”).

⁴² Por. Tertullianus, *De carne Christi* 20, 1, SCH 216, 290: „Per virginem dicitis natum non ex virgine, et in vulva non ex vulva”.

⁴³ Por. Filastrius Brixianensis, *Diversarum hereseon liber* 38, ed. Heylen –Banterle, s. 58: „[Valentinus] deque coelo eum carnem detulisse, nihil autem acceperisse de sancta virgine, sed ut aquam per rivum, ita transisse per eam adfirmat”. Zob. Mahé, *Introduction*, s. 53-58.

⁴⁴ Tertullianus, *De carne Christi* 10, 1 - 11, 1, SCH 216, 254-258.

– swoiste własne ciało duszy, zdolne do zmartwychwstania, ale nie mające związku z właściwym materialnym ciałem ziemskim⁴⁵.

Związany z kręgami gnostycznymi Marcjon, adresat Tertulianowej apolo-gii, również reprezentował swoście pojmowany doketyzm jako konsekwencję przekonania o złym stwórcy widzialnego świata i tego, co materialne. Uważał, że Zbawiciel – jako nie mający nic wspólnego ze sferą owego boga stwórcy – nie miał prawdziwego ciała i nie mógł się narodzić, ale pojawił się nagle jako publiczny nauczyciel. Jak pisze Tertulian w *De carne Christi*, Marcjon uważał rzekome ciało Chrystusa jedynie za złudzenie (*phantasma*), zwłaszcza po zmartwychwstaniu (*etiam post resurrectionem*)⁴⁶, a przede wszystkim nie zgadzał się, by mówić o Jezusie jako zrodzonym na sposób ludzki. Ostatecznie mógłby przystać na ciało pozorne, niezrodzone, w żadnym wypadku jednak nie takie, jak w przypadku wszystkich ludzi. Filastriusz przypisywał Marcjonowemu pojęciu pozornego ciała Chrystusa określenie „cień” (*umbra*)⁴⁷. Konieczną konsekwencją wyznawanego przez Marcjona doketyzmu było opowiadanie się za duchowym zmartwychwstaniem. Zgodnie z przekazem Tertuliana nie przyjmował on zupełnie powrotu ciała do życia, ale obiecywał zbawienie samej duszy⁴⁸. Komentując porezurekcyjną chrystofanię z Łk 22, 19 dodał do słów Jezusa *hoc est corpus meum* wyjaśnienie *id est figura corporis*⁴⁹. Jak zauważa Jean-Pierre Mahé, wydawca dzieła Tertuliana, według Marcjona Chrystus zstąpił z nieba, aby stworzyć w ludziach nowy rodzaj człowieczeństwa, w którym ciało nie odgrywa już ważnej roli⁵⁰.

⁴⁵ Por. Orbe, *Teología de San Ireneo*, t. 1, s. 349: „[Valentinianos (itálicos)] Identificaban los «cuerpos mortales» (de Rom 8, 11) con las almas (racionales) u hombres psíquicos: capaces de morir sin corrupción y de resurgir sin rigurosa incorruptela. Algo parecida enseñaban a propósito del corpus animale de 1Cor 15, 44”.

⁴⁶ Por. Tertullianus, *De carne Christi* 5, 9, Sch 216, 230: „Fuit itaque phantasma etiam post resurrectionem cum manus et pedes suos discipulis incipiendos offert”.

⁴⁷ Por. Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber* 45, ed. Heylen – Banterle, s. 62: „[Marcion] Christum autem putative apparuisse, id est quasi per umbram, et passum eum fuisse umbralter, non tamen in vera carne credebat”.

⁴⁸ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* V 10, 3, CCL 1, 692: „Marcion enim in totum carnis resurrectionem non admittens et soli animae salutem repromittens, non qualitatis sed substantiae facit quaestionem”; tamże V 19, 8, CCL 1, 722: „[Marcion] negans carnis resurrectionem, de qua proinde nulla philosophia consentit”; Irenaeus, *Adversus haereses* I 27, 3, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, Sch 264, Paris 1979, 350-352: „Salutem autem solum animarum esse futuram, earum quae eius doctrinam didicissent, corpus autem, videlicet quoniam a terra sit sumptum, impossibile esse participare salutem”.

⁴⁹ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV 40, 3, CCL 1, 656. Zob. P. Weigandt, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Heidelberg 1961, 68; A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, t. 2: *Temi neotestamentari*, Roma 1995, 398-400; W. Myszor, *Wstęp. Marcjon i marcjonizm*, w: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, s. 28; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 141-143.

⁵⁰ Por. Mahé, *Introduction*, s. 77-78.

Jako kontynuatora myśli Walentyna i Marcjona przedstawił Tertulian Apellesa, który – zgodnie z jego przekazem – miał twierdzić, że ciało Chrystusa pochodziło z substancji gwiazdnej. Kartagińczyk nie jest jednak w swym opisie poglądów Apellesa konsekwentny, co może świadczyć o niejasności poglądów samego Apellesa. W jednym miejscu dzieła *De carne Christi* Tertulian stwierdza, że według heretyka ciało Chrystusa wzięło swoją substancję z gwiazd (*de sideribus illi substantiam competisse*), należących do świata stworzonego przez demiurga⁵¹. W innym miejscu natomiast przypisuje Apellesowi pogląd o ciele Chrystusa pochodzącym z gwiazdnych substancji wyższego świata (*de sideribus et substantiis superioris mundi*), innego od naszego, który jest złożony z czterech żywiołów⁵². J.-P. Mahé próbuje rozwiązać tę trudność w następujący sposób: Apelles mógł sądzić, że ciało Chrystusa składało się z dwojakiego rodzaju elementów – z pewnych substancji gwiazdnych, należących do najwyższych sfer naszego świata i uważanych za mniej skażone grzechem niż sfery bliższe człowiekowi, oraz z substancji ściśle duchowych, pochodzących z wyższego świata⁵³.

Zastanawiająca jest także wzmianka w katalogu herezji Filastriusza, przedstawiająca kwestię ciała Chrystusa według Apellesa w jeszcze innym świetle, mianowicie przypisująca mu przekonanie zbliżone raczej do poglądów karpokracjan, co może świadczyć albo o rozbieżnych informacjach krążących na temat różnych odłamów gnostycyzmu, albo raczej o jakimś niezrozumieniu ze strony Filastriusza, któremu zdarza się niejednokrotnie przedstawiać poglądy opisywanych heretyków w sposób niejasny, pogmatwany i odbiegający od obiegowych opinii na ich temat. Otóż biskup Brescii pisze, co następuje:

„[Apelles] naucza, że Chrystus ukazał się w ciele, jednak nie w taki sposób, jak Walentyń, który twierdzi, że otrzymał ciało z nieba. Głosi też, że po męce ciało nie zmartwychwstało, lecz że Chrystus wziął cztery elementy, to jest suche, ciepłe, wilgotne i zimne, i w celu zmartwychwstania przywrócił znowu elementy, które wziął ze świata, i zostawił je na ziemi, sam zaś – jak twierdzi – do nieba wstąpił bez ciała”⁵⁴.

Powyższy opis przekonań Apellesa sugeruje, że – w jego opinii – Chrystus miał normalne ziemskie ciało złożone z czterech podstawowych żywiołów, jednak przed wniebowstąpieniem porzucił je jako własność przynależną widzialnemu światu, zbudowanemu z wody, ognia, ziemi i powietrza. Bardzo

⁵¹ Por. Tertullianus, *De carne Christi* 8, 2, SCh 216, 248.

⁵² Por. tamże 6, 3, SCh 216, 234.

⁵³ Por. Mahé, *Introduction*, s. 107-108.

⁵⁴ Por. Filastrius Brixianus, *Diversarum hereseon liber* 47, ed. Heylen – Banterle, s. 64-66: „[Apelles] dicit autem Christum in carne apparuisse, non tamen, sicut Valentinus, de coelo carnem deposuisse. Ait etiam post passionem non carnem surrexisse, sed de quattuor elementis, id est de sicco calido umero et frigido accepisse Christum et in resurrectionem iterum reddidisse elementis quae de mundo acceperat, eaque in terram dimisisse, ipsum autem in coelum sine carne ascendisse adserit”.

podobny pogląd pojawia się w opisywanej również przez Filastriusza doktrynie dwóch heretyków z Galacji: Seleucjusza i Hermiasza. Głosili oni, że Chrystus przed wstąpieniem do nieba pozbył się ciała i pozostawił je na słońcu. W ten sposób interpretowali słowa psalmu: „Na słońcu postawił swój namiot” (Ps 18, 6)⁵⁵. Zgodnie ze świadectwem Pamfila, takiej interpretacji powyższego tekstu biblijnego przeciwstawiał się w swoim *Komentarzu do Psalmów* Orygenes:

„Niektórzy twierdzili, że nasz Zbawiciel wstępując z ziemi do nieba i zabierając ze sobą ciało (*corpus*) swoje dotarł do tego okręgu, który nazywa się sferą słońca, i tam, ich zdaniem, złożył przybytek swego ciała: ciało bowiem nie mogło pójść dalej. Oni jednak uważają tak dlatego, że nie chcą uznać w Piśmie Bożym alegorii; [...] Powiedziano, że siedzibą przybytku Chrystusa jest słońce. Rozumiem zaś, iż przybytkiem Chrystusa jest Kościół. [...] Na słońcu więc umieścił swój przybytek – to znaczy Kościół swój umieścił w słońcu sprawiedliwości”⁵⁶.

Za bezcielesnym wstąpieniem Chrystusa do nieba opowiadali się w duchu gnostyckim także heretycy, których Filastriusz nazwał ogólnie „błądzącymi w sprawach męki Pańskiej” (*circa Passionem aberrantes*), nie zaznaczając, czy tworzyli oni oddzielny ruch o jakiejś specyficznej nazwie. Chodziło tu raczej o pogląd o nieprzystawalności ciała ziemskiego (*caro*) do sfery niebiańskiej, gdzie Chrystus miał wstąpić już tylko jako Bóg, niż o odmawianie Mu prawdziwego ludzkiego ciała podczas wypełniania ziemskiej misji⁵⁷.

3. Wpływ heretyckich poglądów dotyczących ludzkiego ciała na rozumienie eschatologii. Obecna w pierwotnych ruchach heterodoksyjnych nieufność wobec materii i ludzkiego ciała oraz doketyzm dotyczący ciała Jezusa Chrystusa i duchowa koncepcja jego powstania z martwych mogły prowadzić do błędnych ujęć wielu kwestii antropologiczno-teologicznych i wynikających z tego postaw, jak na przykład: przesadna asceza, negatywny stosunek do ciała ludzkiego, postponowanie roli małżeństwa i rodzenia potomstwa.

⁵⁵ Por. tamże 55, ed. Heylen – Banterle, s. 70: „Salvatorem autem in carne negant sedere ad dexteram patris, sed expoliassse carnem, et posuisse in solem aestimant”.

⁵⁶ Por. Origenes, *Commentarii in Psalmos* 18(19), 6, w: Pamphilus, *Apologeticus pro Origene* 148, 1-7. 13-15. 19-20, ed. R. Amacker – E. Junod, SCh 464, Paris 2002, 232-234, tłum. S. Kalinkowski: Pamfil, *Obrona Orygenesesa*, ŻMT 3, Kraków 1996, 92-93. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 380-381. Na temat historii interpretacji patrystycznej powyższego wersetu psalmu zob. R. Gounelle, „Il a placé sa tente dans le soleil” (Ps. 18[19], 5c [6a]) chez les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles, w: *Psautier chez les Pères*, ed. P. Maraval, Cahiers de Biblia Patristica 4, Strasbourg 1993, 197-220.

⁵⁷ Por. Filastrius Brixienis, *Diversarum hereseon liber* 71, ed. Heylen – Banterle, s. 84: „dicentes, quod in passione dimiserit dominus noster Christus carnem, et sic ascenderit in coelum, et non est iam in ea, inquit, divinitas”.

Zwrócę uwagę tylko na jedno kluczowe zagadnienie, mianowicie na problematykę związaną z pojmowaniem eschatologii.

Według walentynian człowiek cielesny (hylik) ginie w momencie śmierci wraz z materią, natomiast pełnego zmartwychwstania może dostąpić jedynie człowiek duchowy (pneumatyk) po całkowitym porzuceniu swojej cielesności⁵⁸. Gnostyckie rozumienie końca świata jest logicznym dopełnieniem antycielesnego dualizmu: cząstki światła powrócą wówczas na swoje pierwotne miejsce i nastąpi powrót do stanu początkowego, czyli rozdział światła i ciemności, dobra i zła, ducha i ciała.

Pewne podobieństwo do tego sposobu myślenia odnajdujemy w Orygenesowej hipotezie powrotu całego świata do pierwotnej jedności i do stanu bytów duchowych wyposażonych w ciało eteryczne⁵⁹, co wskazuje, że Aleksandryczyk – mimo polemiki z gnostykami – inspirował się ich rozwiązaniami⁶⁰. W głównym dziele filozoficzno-teologicznym *De principiis* rozważał nawet możliwość tymczasowego tylko istnienia cielesnej natury i ewentualność ostatecznego jej zaniku, co zdawało się znakomicie dopełniać Orygenesową hipotezę ostatecznego powrotu bytów do pierwotnego stanu λογικοί i do zjednoczenia z całkowicie bezcielesnym Bogiem:

„Powstaje zatem pytanie, czy cielesna natura istnieje czasowo i czy rozpadnie się w nicość, tak jak z nicości powstała; aby wyjaśnić ten problem, zastanówmy się najpierw, czy jest możliwe, żeby ktokolwiek żył bez ciała. Jeśli bowiem ktoś jeden może żyć bez ciała, to i wszystkie byty mogą istnieć bez ciała, bo jak dowodzi dotychczasowy tok naszej rozprawy, wszystko zdąża

⁵⁸ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* I 6, 1, Sch 264, 92: „Et hylicum autem nihil omnino suscipit: non enim esse hylicon capacem salutis”; tamże I 7, 1, Sch 264, 100-102: „Spiritaes vero exspoliatis animas et spiritus intellectuales factos, inapprehensibiliter intra Pleroma ingressos, sponsas reddi his qui circa Salvatorem sunt Angelis [...] Iustorum quoque animas refrigerare et ipsas in Medietatis loco. Nihil enim psychicum intra Pleroma transire”. Zob. A. Magris, *L'escatologia valentiniana*, ASE 16/1 (1999) 133-139; D. Devoti, *Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano*, Aug 18 (1978) 47-61; Sagnard, *La Gnose valentinienne*, s. 506-520; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 145.

⁵⁹ Ciała zmartwychwstałe muszą być dostosowane nie tylko do potrzeb duszy, ale także do odnowionej postaci świata stworzonego. W przekonaniu Aleksandryczyka niezmienna forma cielesnej substancji (εἶδος) i rozumna zasada materialna (λόγος σπερματικός) powstaną z martwych i będą gwarantem tożsamości ciał ziemskich z ciałami chwalebnyymi, które będą pozbawione masywności i niedotykane oraz zostaną wyposażone w formę eteryczną (αιθέριον), oślepiającą światłem (αὐγοειδὲς φῶς), podobną do ciała anielskiego (ὅποῦ ἐστι τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα). Por. Origenes, *Commentarii in Matthaeum* XVII 30, PG 13, 1568 C - 1569 A; tenże, *Commentarii in Canticum Canticorum* IV 1, 27, ed. L. Brésard – H. Crouzel – M. Borret, Sch 376, Paris 1992, 692-694; tenże, *De principiis* II 2, 2, ed. H. Crouzel – M. Simonetti, Sch 252, Paris 1978, 248; tenże, *Stromata*, w: Hieronymus, *Liber ad Pammachium* 26, 54-57, ed. J.L. Feiertag, CCL 79A, Turnhout 1999, 46. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 596-597.

⁶⁰ Por. H. Strutwolf, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993, 347; Jonas, *Religia gnozy*, s. 75.

do jednego celu. A skoro wszystkie byty mogą istnieć bezcielesnie, to wynika stąd niewątpliwie wniosek, że w przyszłości nie będzie cielesnej substancji, z której nie ma żadnego pożytku⁶¹.

Powyższa wypowiedź nie jest wyrażeniem zdecydowanego własnego przekonania, ale ma raczej charakter otwartej dyskusji filozoficznej z poglądami, w których można dopatrzeć się wpływu zarówno greckich platonizujących filozofów, jak i chrześcijańskich gnostyków. Dokładna lektura *De principiis* nie pozwala jednoznacznie wnioskować, że Orygenes uznawał możliwość życia w stanie bezcielesnym wtedy, gdy wszystko zostanie poddane Chrystusowi. Deklarował on bowiem, że uważa za bardzo trudne, a nawet wręcz niemożliwe, aby istoty rozumne mogły trwać w stanie pozbawionym ciała, gdy dojdą do najwyższego stopnia świętości i szczęścia. Koronnym argumentem było dla Aleksandryjczyka bazujące na kosmologii stoickiej przekonanie, że żadne stworzenie nie może istnieć bez ciała⁶².

Naturalną reakcją na poglądy antymaterialistyczne i krytyczne wobec ludzkiego ciała było bardzo mocne podkreślanie godności ciała Adama, realności ludzkiego ciała Chrystusa oraz materializacja obietnic eschatologicznych w pismach głównych polemistów antygnostyckich: Ireneusza i Tertuliana. Według biskupa Lyonu, podmiotem zbawienia jest cały człowiek, złożony z dwóch przyrodzonych elementów – duszy i ciała, pociąganych przez nadprzyrodzoną Osobę Ducha Bożego⁶³. Przeciwno pesymizmowi ontologicznemu, charakterystycznemu dla gnostyków, Ireneusz usilnie akcentował w duchu biblijnym prymat ciała: człowiek jest ukształtowanym ciałem (σάρξ/*caro*, πλάσμα/*plasma*) i jest taki od momentu stworzenia, a nie na skutek grzechu⁶⁴. Biskup Lyonu przedstawiał ciało nie jako efekt upadku, ale jako początek procesu doskonalenia. Potępienie ciała świadczy – według autora *Adversus*

⁶¹ Origenes, *De principiis* II 3, 2, SC 252, 250-252, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 1, Kraków 1996, 148.

⁶² Por. tamże II 2, 2, SC 252, 246-248, ŻMT 1, 145-146: „istoty rozumne zostały wprowadzone jako pierwotne, ale substancję materialną można odłączyć od nich jedynie w teorii i w myśli (*materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solo separari ab eis*); można sądzić, że materia została utworzona przed albo po stworzeniu duchów, jednakże nigdy nie istniały one i nie istnieją bez niej: słusznie bowiem uznamy, że jedynie Trójca Święta wie o życiu w stanie bezcielesnym”. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 260-261.

⁶³ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 20, 1, SC 153, 254, tłum. własne: „[członkowie Kościoła] uznają zbawienie całego człowieka, czyli duszy i ciała”. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 216-235.

⁶⁴ Por. tamże V 9, 1-2, SC 153, 112, tłum. własne: „z dwóch rzeczywistości składa się żyjący człowiek: [staje się] żyjący przez uczestnictwo w Duchu, natomiast człowiekiem jest przez substancję ciała (*homo [...] propter substantiam carnis*)”. Zob. J. Fantino, *L'homme image de Dieu chez S. Irénée de Lyon*, Paris 1986, 103-104.

haereses – o niezrozumieniu istoty misterium chrześcijańskiego: stworzenia, wcielenia i odkupienia⁶⁵.

Tertulian – podobnie jak Ireneusz – podkreślał, że podstawą bytu ludzkiego jest cielesne ukształtowanie, rozumiane jak najbardziej materialistycznie wbrew gnostyckim teoriom o ciele duchowym⁶⁶. Przeciwni Marcjonowej pogardzie dla ludzkiego ciała Kartagińczyk pisał zdecydowanie:

„Czym innym jest człowiek niż ciałem (*caro*)? Przecież imię człowiek otrzymała od Stwórcy materia cielesna, a nie duchowa. Pismo mówi: «Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi, nie duszę, dusza bowiem pochodzi od tchnienia: i stał się człowiek istotążywioną». Kto? Oczywiście ten z mułu. «I umieścił Bóg człowieka w raju» (Rdz 2, 7-8). Tego, którego ulepił, a nie tego, na którego tchnął. Tego, który teraz jest ciałem, a nie duszą»⁶⁷.

W tym uwarunkowanym polemiką antydoketystyczną nieco jednostronnym ujęciu Tertulian pragnął przede wszystkim wykazać, że zbawienia nie można odnosić wyłącznie do duszy, która stanowi tylko połowę człowieka⁶⁸.

Charakteryzując naturę ciała (*caro*) Tertulian – w nawiązaniu do drugiego biblijnego opisu stworzenia (por. Rdz 3, 19: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz”) – podkreślał jego ścisły związek z ziemią⁶⁹. Przeciwni Apellesowej idei ciał niebiańskich stwierdzał wręcz tożsamość znaczeniową terminów *caro* i *terra*. Ciało ludzkie jest przekształconą ziemią (*caro terrena*), która zmieniła swoje właściwości⁷⁰.

Tertulian interpretował stworzenie człowieka i jego ciała w kontekście chrystologii i wcielenia Syna Bożego, przez co podkreślał znaczenie i godność ciała ludzkiego, w jakie zostali wyposażeni zarówno Adam, jak i Chrystus. W przekonaniu Kartagińczyka Bóg stwarzając pierwszego człowieka myślał już o wcieleniu swojego Syna i to formę Jego ciała wycisnął w ziemi tworząc

⁶⁵ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* V 6, 1 - 7, 2, Sch 153, 72-92. Zob. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 226.

⁶⁶ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 35, 3-4, CCL 2, 967. J. Alexandre (*Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Théologie historique 115, Paris 2001, 107) podkreśla, że stworzenie jest tematem zasadniczym w teologii Tertuliana, determinującym jego myśl. Por. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 236-255.

⁶⁷ Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 24, 5, CCL 1, 467-468, PSP 58, 61 (tłum. poprawione). Por. R. López Montero, *Totius hominis salus: la antropología del 'Adversus Marcionem' de Tertuliano*, Madrid 2007, 53-62.

⁶⁸ Wskazuje na to wcześniejszy kontekst wypowiedzi Tertuliana. Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* I 24, 4, CCL 1, 467, PSP 58, 60: „Cóż bowiem było właściwością doskonałej dobroci, jak nie doprowadzić całego człowieka do zbawienia (*totum hominem redigere in salutem*)?” Zob. López Montero, *Totius hominis salus*, s. 354-362.

⁶⁹ Por. J. Bouffartigue, *Le corps d'argile: quelques aspects de la représentation de l'homme dans l'Antiquité grecque*, RSR 70 (1996) 204-223; Mahé, *Introduction*, s. 134-137.

⁷⁰ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 7, 3, CCL 2, 929. Zob. J. Leal, *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polemicos de los años 207-212 d.C.*, SEA 76, Roma 2001, 49-50.

Adama⁷¹. Obrazem Boga jest więc – według Tertuliana – człowiek ukształtowany w ciele, chociaż Kartagińczyk – podobnie jak biskup Lyonu – wyraźnie zaznaczał, że Bogu w żaden sposób nie należy przypisywać formy ludzkiej cielesności⁷². W przekonaniu Tertuliana godność ciała ludzkiego wynika więc nie tylko z faktu stworzenia przez Boga, ale także z racji przyjęcia go przez Syna Bożego z perspektywą zmartwychwstania i wniebowstąpienia.

Tak silne akcentowanie przez Ireneusza i Tertuliana roli elementu cielesnego w strukturze osoby ludzkiej oraz podkreślanie identyczności ziemskiego i zmartwychwstałego ciała Chrystusa i każdego człowieka wydaje się nie tylko konsekwencją odejścia w tradycji azjatyckiej i północnoafrykańskiej od platońskiej koncepcji człowieka w stronę antropologii stoickiej, bliższej biblijnej koncepcji człowieka stworzonego w ciele, jak podkreśla się w literaturze przedmiotu⁷³, ale także – a może przede wszystkim – umiejętnym sposobem wykorzystania obu tych kierunków filozoficznych dla polemiki z gnostycyzującymi ruchami heterodoksyjnymi pierwszych wieków, odmawiającymi z jednej strony wartości ciała Adama, z drugiej – realności ciała Jezusa.

BAD AND GOOD FLESH. THE ISSUE OF ORIGIN AND NATURE OF ADAM AND CHRIST'S BODY IN EARLY CHRISTIAN HERETIC MOVEMENTS

(Summary)

The article expounds on the groundwork laid by the first Latin treaty *De haeresibus* by Philastrius, the fourth-century bishop of Brescia, analyzed on the background of writings of Irenaeus, Tertullian and Origen, how the rooted in Gnosticism representatives of early Christian heresies (Carpocratians, Saturninus, Valentinus, Apelles, Marcion, Manicheans) have comprehended the genesis of man's body. After a general delivery of early Christian doubts regarding the value

⁷¹ Por. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 6, 3-5, CCL 2, 928, tłum. własne: „W tym wszystkim, co wyraża się poprzez proch ziemi (por. Rdz 2, 7), myśli się o Chrystusie; o tym, który miał stać się człowiekiem (*homo futurus*), czyli prochem; o Słowie, które miało stać się ciałem, powstałym z tego, co było najpierw ziemią. [...] I uczynił Bóg człowieka – to, co ukształtował – na obraz Boga go uczynił (por. Rdz 1, 26-27), czyli na obraz Chrystusa”. Por. tenże, *Adversus Praxean* 12, 1-4. Zob. W. Turek, „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1, 26) w interpretacji Tertuliana, *VoxP* 23 (2003) t. 44-45, 159-160; R. Minnerath, *Tertullien: l'anthropologie de la résurrection*, w: *La résurrection chez les Pères*, éd. J.-M. Prieur, Cahiers de Biblia Patristica 7, Strasbourg 2003, 124; Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, s. 238-242.

⁷² Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* II 16, 5-6, CCL 1, 493-494. Zob. Alexandre, *Une chair pour la gloire*, s. 160.

⁷³ Por. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément de l'Alexandrie*, Paris 1957, 150-166; H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, 74-75.

of human flesh, different varieties of heretical paradox – ensuing from Platonic and Gnostic cosmo-anthropological tendencies – are presented. The paradox could be formulated in the following manner: human body of the first man Adam – and correspondingly all of his descendants – is genetically and ontologically evil as being an elementary constituent of the material world. Hence the flesh of a new Adam, i.e. Christ, must come from another realm and be free of the earthly materiality in order to be good by nature and worthy of Saviour's person. The presented mode of thinking instigated the rise of theological misconceptions, in particular the eschatological ones denying human body the possibility of resurrection and recognizing – in a Gnostic fashion – the liberation of man from flesh, not his salvation alongside his body.

Key words: anthropology, eschatology, body, creation, incarnation, heresy, gnosticism, Filastrius of Brescia, Tertullian, Irenaeus, Origen.

Słowa kluczowe: antropologia, eschatologia, ciało, stworzenie, wcielenie, herezje, gnostycyzm, Filastriusz z Brescii, Tertulian, Ireneusz, Orygenes.

Rev. Joseph GRZYWACZEWSKI*

THE VALIDITY OF THE BAPTISM OF HERETICS ACCORDING TO CYPRIAN OF CARTHAGE, POPE STEPHEN AND FIRMILIAN OF CAESAREA

Since the beginning of Christianity it has been obvious that baptism absolved sins. There were theologians who believed only in the validity of the baptism administered in the Catholic Church, but not in heretical sects. They understood baptism as a sacrament that introduces people into the Church. Consequently, they were not able to accept the baptism of heretics. They asked: How can someone who is outside the Church introduce others into the Church? Other theologians put the accent on the efficacy of the sacrament of baptism: the rite itself performed in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit produces its effect in spite of the person who administers it (*ex opere operato*). Consequently, they accepted the baptism received in sects. The conflict exploded in Africa. According to Saint Cyprian, the baptism of heretics had no validity. Pope Stephen accepted the validity of such a baptism. The difference of opinions launched a great debate among theologians and bishops.

There are many publications on this subject such as Georges Bareille¹, Pierre Gaudette², Maurice Bénévot³, Mireille Labrousse⁴, Jerzy Podolecki⁵. The article by Celestyn Napiórkowski shows that the validity of baptism is not only a historical question, but it is also a subject of discussion among Christian Churches and communities in our time⁶.

* Rev. Dr hab. Joseph Grzywaczewski, prof. UKSW – professor in patristic theology at University Stephan Cardinal Wyszyński in Warsaw (Faculty of Theology); e-mail: j.grivalles@gmail.com.

¹ Cf. G. Bareille, *Baptême des hérétiques*, DThC II 219-233.

² Cf. P. Gaudette, *Baptême et vie chrétienne chez Cyprien de Carthage*, Québec 1971.

³ Cf. M. Bénévot, *Cyprian's platform in the rebaptism controversy*, "Heythrop Journal" 19 (1978) 123-142.

⁴ Cf. M. Labrousse, *Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin: influences et divergences*, REAug 42 (1996) 223-242.

⁵ Cf. J. Podolecki, *Szafarz sakramentu w starożytności chrześcijańskiej*, SW 4 (1968) 363-279.

⁶ Cf. C. Napiórkowski, *O ważności chrztu w niektórych Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich w Polsce* CT 41 (1971) fasc. 3, 41-59. See T. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, Bruges 1962.

The aim of this article is not to present the totality of this problem, but only to introduce the reader to the atmosphere of misunderstanding and debate among three theologians: Cyprian, Stephen, and Firmilian. Each of them believed that he was keeping the Apostolic teaching in this matter. In fact, they kept the same Christian faith, but they were following different traditions concerning baptism.

1. The position of Saint Cyprian. There were people in Africa in the time of Saint Cyprian who at first belonged to a sect and later wanted to join the Catholic Church. Cyprian was ready to accept them, but he did not hold their baptism as valid. He wrote about it in his letter to Jubaianus (Iubaianus):

“Can the power of baptism be greater or of more avail than confession, than suffering, when one confesses Christ before men and is baptized in his own blood? And yet even this baptism does not benefit a heretic, although he has confessed Christ, and been put to death outside the Church, unless the patrons and advocates of heretics declare that the heretics who are slain in a false confession of Christ are martyrs, and assign to them the glory and the crown of martyrdom contrary to the apostle, who says that it profit them nothing although they burnt and slain. But if not even the baptism of a public confession and blood can profit a heretic to salvation, because there is no salvation out of the Church (*salus extra Ecclesia non est*), how much less shall it be of advantage to him, if in a hiding-place and a cave of robbers, stained with the contagion of adulterous water, he has not only put off his old sin, but rather heaped up still newer and greater ones!”⁷

As we see, Cyprian did not accept the baptism of the heretics. He was severe, saying: Such a baptism does not benefit a heretic, although he has confessed Christ and been put to death. Those who die for Christ’s sake as heretics, in fact die outside the Church; their sect can be compared to a cave of robbers. He also called them Antichrists⁸. If they live and die outside the Church, they have no communion with Christ. If they have no communion with Christ, they cannot be saved, even if they proclaim their faith with their lips. They should remain in the Church and proclaim Christ with their heart. Cyprian was very far away from the attitude nowadays called ecumenism. Indeed, there was no ecumenism in that time.

Jerzy Pałucki stresses that Cyprian’s famous declaration from the same letter – *salus extra Ecclesia non est* – is not to be understood as a statement concerning the salvation of humanity; Cyprian did not want to say that all

⁷ Cyprianus, *Epistula* 73, 21, ed. G. Hartel, CSEL 3/2, Vindobonae 1868, 795, transl. E. Wallis, ANF 5, Massachusetts 1999, 384 (*Epistula* LXXII 21). Cyprian’s letters have not the same numbers in the edition by CSEL and by ANF.

⁸ Cf. Labrousse, *Le baptême des hérétiques d’après Cyprien*, p. 227: “Pour Cyprien les schismatiques et les hérétiques sont les antéchrists dont parle Jean (1Jn 2:18)”.

people who did not belong to the Church would be condemned. He did not speak about general salvation. He expressed this opinion in the context of the disorder in the Church in Africa in that time⁹. His aim was to encourage people to keep the unity of the Church. He tried to show the superiority of the Church over sects. He referred to the Old Testament:

“God had no respect to Cain’s offerings; for he could not have God at peace with him who through envious discord had not peace with his brother. What peace, then, to the enemies of the brethren promise themselves? What sacrifices do those who are rivals of the priests think that they celebrate? Do they deem that they have Christ with them when they are collected together, who are gathered together outside the Church of Christ? Even if such men were slain in confession of the Name, that stain is not even washed away by blood; the inexpiable and grave fault of discord is not even purged by suffering. He cannot be a martyr who is not in the Church; he cannot attain the Kingdom who forsakes that which shall reign there. Christ gave us peace. He bade us be in agreement, and of one mind. He charged the bonds of love and charity to be kept uncorrupted and inviolate. He cannot show himself a martyr who has not maintained brotherly love”¹⁰.

God did not accept Cain’s offering because his way of living was wrong; he lived in discord with brother, he was jealous of him, he had no peace with him, and finally killed him. Heretics have not peace with other Christians, and they are not union with Christ. This unity, commanded by Christ, is so important that, even if someone dies for Christ’s sake, yet remained out of the Church, he cannot be considered a martyr. The sins of such people cannot be washed by their suffering and death. If they want to experience God’s mercy, they should come to the Catholic Church, and they should be baptized once again.

After having given such an important explanation, Cyprian continues his teaching on baptism:

“Wherefore baptism cannot be common to us and to heretics, to whom neither God the Father, nor Christ the Son, nor the Holy Spirit, nor the faith, nor the Church itself, is common. And therefore it behoves (concerns) those to be baptized who come from heresy to the Church, that so they who are prepared, in the lawful, and true, and only baptism in the holy Church, by divine regeneration, for the kingdom of God, may be born of both sacraments, because it

⁹ Cf. J. Pałucki, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Od Orygenesisa i Cypriana do Fulgencjusza*, in: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, ed. S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 648: „Nic nie wskazuje na to, że Cyprian chciał tą formułą podkreślić, że ogromna liczba ludzi, nieznających Ewangelii i nieochrzczonych, będzie potępiona. Nie prowadził spekulacji na temat zbawienia ludzkości, a jedynie zabiegał o jedność Kościoła, który jako zjednoczony potrzebny jest wszystkim”.

¹⁰ Cyprianus, *De catholicae Ecclesiae unitate* 13-14, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, 221-222, transl. E. Wallis, ANF 5, 425-426.

is written, «Except a man be born of water and of the Spirit, he cannot enter into the kingdom of God» (Jn 3:5)”¹¹.

According to Cyprian, the baptism administrated in the Church and the baptism administrated in sects must not be confused: they do not have the same validity. The baptism of the heretics does not produce any effect, it is just a rite¹². Only the baptism received in the Church introduces the faithful into the life of the Father and the Son and the Holy Spirit. Such a baptism produces the true regeneration. People are regenerated not by a gesture or a rite but by Christ himself. Cyprian’s famous declaration was:

“As the birth of a Christian is in baptism, while the generation and sanctification of baptism are with the spouse of Christ alone. Who is able spiritually to conceive and to bear sons to God? Where and of whom and to whom is he born, who is not a son of the Church, so as that he should have God as his Father, before he has had the Church for his Mother (*ut habere quis posit Deum patrem, habeat ante ecclesiam matrem*)?”¹³.

While speaking about God as Father, Cyprian was referring to the Bible. In Jeremiah’s prophecy, the people of Israel say to God: “You are my Father, and you have loved me since I was a child” (Jer 3:4). God has accepted the father-son relationship: “The Lord says: Israel, I wanted to accept you as my child and give you a delightful land, the most beautiful land in the world. I wanted you to call me Father, and never again turn away from me” (Jer 3:19). Jesus Christ spoke many times about God as his Father and Father of others. Christians should pray: “Our Father who art in heaven” (Mt 6:9). After his resurrection Jesus said: “I am going to my Father and your Father, to my God and your God” (Jn 20:17). The comparison of the Church to mother is also based on the Bible. Neither in the Old Testament nor in the New Testament was the Church called mother, but there are passages where the relationship between God and his people is presented as the relationship between husband and wife. Prophet Isaiah wrote about Jerusalem: “Because the Lord is pleased with you, he will be a husband to your land. Like a young man taking a virgin as his bride, he who formed you will marry you. As a groom is delighted with his bride, so your God will delight in you” (Is 62:5). Saint Paul was following this comparison while speaking about the relationship between Christ and Church: “The husband is head of his wife just as Christ is head of the Church [...]. Husbands, love your wives as Christ loved the Church and handed himself for her” (Eph 5:24-25).

¹¹ Idem, *Epistula* 73, 21, CSEL 3/2, 795, ANF 5, 385 (*Epistula* LXXII 21).

¹² Cf. Labrousse, *Le baptême des hérétiques d’après Cyprien*, p. 229: “Pour Cyprien, en dehors de la vraie foi (dans l’hérésie), en dehors de la vraie Église (dans le schisme), le baptême ne peut pas exister”.

¹³ Cyprianus, *Epistula* 74, 7, CSEL 3/2, 804, ANF 5, 388 (*Epistula* LXXIII 7).

Generally, theologians accept that “it is most significant that Ephesians compares the relationship between wife and husband directly to that between Christ and Church [...]. A wife’s subordination to her husband is to correspond, first, to her own subordination to Christ, and second, to the Church’s subordination to Christ”¹⁴. If the Church is presented as Christ’s wife, it is normal that Christians as God’s children in Christ (*fili in Filio*) can be considered as the Church’s children as well. In this sense, the Church is our Mother. In Latin and Greek the word Church (*ecclesia*, ἐκκλησία) is female. In English, it is accepted, while speaking about the Church, to use the pronouns *she* and *her*.

It was clear for Cyprian that only those who have God as Father can have the Church as Mother. God does not cooperate with sects, but only with his Church. In Cyprian’s concept there was no place for heresy. He desired to show the difference between the Catholic Church and heretic groups.

The synods of Carthage in 255 confirmed such a position. We know the decision of this synod from *Letter 70* of Cyprian. The bishops declared:

“No one can be baptized outside of the Church, since there is one baptism appointed in the holy Church (*neminem foris baptizari extra Ecclesiam posse, cum sit baptismum unum in Ecclesia constitutum*)”¹⁵.

They explained:

“If one could baptize, he could also give the Holy Spirit. But, if he cannot give the Holy Spirit [...], he cannot baptize those who come; since both baptism is one and one is the Holy Spirit”¹⁶.

It was obvious for Cyprian that the Holy Spirit (who is one) was acting (is acting) only in one Catholic and Apostolic Church, but not in Christian groups separated from the Church.

Two others synods in Carthage, both in 256, confirmed the African practice of baptizing the heretics coming to the Church from sects. A total of 71 bishops participated in the first synod; in the second, 85 bishops. All of them were unanimous in stating that heretics, if they come to the Church, should be baptized once again¹⁷. The bishops agreed with Saint Cyprian. It is interesting to notice that African bishops, who had not agreed with the Pope, did not condemn directly the Roman (Italian) practice of holding the baptism of heretics as valid¹⁸. Divergence in this matter did not produce schism.

¹⁴ Th.R. Yoder Neufand, *The Commentary to the Letter to Ephesians*, in: *Believers Church Bible Commentary*, ed. E.A. Martens – W.M. Swartley, Waterloo – Ontario 2002, 255-256.

¹⁵ Cyprianus, *Epistula* 70, 1, CSEL 3/2, 767, ANF 5, 375 (*Epistula* LXIX 1).

¹⁶ Ibidem 70, 3, CSEL 3/2, 769: “Si autem Spiritum Sactum dare non potest, quia foris constitutus cum Sancto Spiritu non est, nec baptizare potest, quando et baptismum unum sit”, ANF 5, 376 (*Epistula* LXIX 3).

¹⁷ Cf. Mansi I 951-992.

¹⁸ Cf. L. Pietri, *Les résistances: de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien*, in:

2. The position of Pope Stephen and of the Church of Rome. The Roman Church rejected the opinion of Cyprian and African bishops at the synod of Rome in 255/256. According to Eusebius, the bishops participating in this synod made the following decision:

“Lucius died in less than eight months, and transmitted his office to Stephen. Dionysus (bishop of Alexandria) wrote to him the first of his letters on baptism, as no small controversy had arisen as to whether those who had turned from any heresy should be purified by baptism. For the ancient custom prevailed in regarding to such, that they should receive only the laying on of hands with prayers. First of all, Cyprian, pastor (πρωτος) of the parish of Carthage, maintained that they should not be received except they had been purified from their error by baptism. But Stephen, considering it unnecessary to add any innovation contrary to the tradition which had been held from the beginning, was very indignant at this”¹⁹.

The term “parish” (παρουκία) is implied to a local Christian community²⁰. Nowadays, we say: diocese. There was a misunderstanding: Cyprian believed that he was following the oldest Christian tradition; Stephen underlined that his point of view was conforming to the oldest tradition in Christianity. Both solutions were applied in Churches. Eusebius was probably not sure which way was better; he wrote about Cyprian and Stephen without expressing his own opinion on this question.

Pope Stephen wrote to Cyprian:

“If any one, therefore, come to you from any heresy whatever, let nothing be innovated which has not been handed down, to wit, that hands be imposed on him for repentance; since the heretics themselves, in their own proper character, do not baptize such as come to them from one another, but only admit them to communion”²¹.

Cyprian was shocked by such a command. Stephen was teaching that baptism as a liturgical rite had its validity *ex opere operato*, i.e. by itself, if it is properly accomplished. If it is so, every heretic or schismatic can baptize; it signifies that there is no difference between the baptism received in the Church and in a sect. If it is so, there is no difference between Church and sects. If it is so,

Histoire du Christianisme, ed. J.M. Mayer et alii, vol. 2, Paris 1995, 165-166: “Dans trois conciles réunis successivement à Carthage en 255 et 256, les Pères africains, à la demande de Cyprien, ré-affirmèrent solennellement la nécessité de rebaptiser les transfuges du schisme ou, plutôt, de leur administrer le seul et unique baptême valable. Toutefois, ils ne condamnaient pas expressément ceux qui refusaient cette pratique”.

¹⁹ Eusebius, HE VII 2-3, ed. G. Bardy, SCh 41, Paris 1955, 167-168, transl. A. Cushman McFfert, NPNF II/1, Massachusetts 1999, 293-294.

²⁰ Cf. Lampe, s. 1042, s.v. παρουκία; Liddell – Scott, s. 1157, s.v. παρουκία.

²¹ Cyprianus, *Epistula* 74, 1, CSEL 3/2, 799, ANF 5, 386 (*Epistula* LXXIII 1).

why pass from a sect to the Church? Cyprian was very far away from recognizing the equality of every Christian group.

Stephen explained his opinion by means of the existing tradition. As far as we know, the Churches of Rome, Palestine and Egypt followed such a tradition²². According to G. Bareille, the Roman tradition was the oldest²³. Perhaps Cyprian did not know this tradition. He criticized Stephen in his letter to Pompey. There is a statement which seems to be Cyprian's interpretation of Stephen's opinion:

"As no heresy at all, and equally no schism, being without, can have the sanctification of saving baptism, why has the bitter obstinacy of our brother Stephen broken forth to such an extent as to contend that sons are born to God from baptism of Marcion; moreover, of Valentinus and Apelles, and of others who blaspheme against God the Father; and to say that remission of sins is granted in the name of Jesus Christ where blasphemy is uttered against the Father and against Christ the Lord God?"²⁴

This is a strong accusation against Stephen. Christians had a very bad opinion about gnosis. It was known that Marcion, Valentinus, and Apelles were famous masters of gnosis; even if they wanted to be considered as Christians, in their teaching were many points that did not conform to Christian doctrine. According to Kurt Rudolf: "the essential point of Marcion's theology is the absolute antithesis of the God of law and the God of salvation [...]. The revelation alone is the work of the «strange God»; he sent his son Jesus into the world of hopelessness and misery in order to save men from it. The body that he bore was only a phantasm (without it his entry into the evil world would have been impossible), but in it he suffered the death on the cross which the creator God had ordained him without knowing him [...]. The work of Christ is understood by Marcion, who followed Paul, primarily as redemption and as payment of a debt, in contrast to the code of criminal justice of the Demiurge [...]. As has been remarked, Marcion's teaching cannot be understood without Gnostic theology. This is true primarily of the teaching about the two Gods"²⁵. We can add that Marcion rejected completely the Old Testament and ten letters of Saint Paul: Galatians, I and II Corinthians, Romans, I and II Thessalonians, Ephesians, Colossians, Philippians and Philemon. Marcion organized his own

²² Cf. Pietri, *Les résistances*, p. 165: "Rome ainsi que les Églises de Palestine et d'Égypte ne pratiquent point le rebaptême des hérétiques qui se convertissaient à la vraie foi et leur conféraient seulement une imposition des mains".

²³ Cf. Bareille, *Baptême des hérétiques*, p. 225: "La coutume romaine avait pour elle l'ancienneté et l'universalité; elle condamnait donc la coutume récente et particulière à certaines Églises d'Afrique et d'Asie".

²⁴ Cyprianus, *Epistula* 74, 7, CSEL 3/2, 805, ANF 5, 388 (*Epistula* LXXIII 7).

²⁵ K. Rudolph, *The Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, transl. R. McLachlan Wilson, Edinburgh 1984, 314-315.

church. Tertullian tried to refute his teaching in his book *Adversus Marcionem*²⁶. Generally, Christians had a very bad opinion about Gnostics.

Apelles was also known as a Gnostic: "Among Marcion's disciples, Apelles, who probably joined gnostic circles in Alexandria, stands out. He guided his master's teaching more strongly back again to the contemporary gnosis. He ascribed to the souls a prehistoric existence with the «good God», and made the demiurge into an angel who was created by the same God, and so blunted the edge of the radical system of the two Gods. As cause of evil and of the body, he introduced a «fiery angel» who had fallen down away and who is also the God of the Jews"²⁷. As we see, Apelles had as bad opinion of the Jewish religion as his master Marcion had. Both rejected Jewish tradition and formed their own religion. In fact, they rejected God's revelation given by the prophets.

There was another master of gnosis; his name was Valentinus; it seems that he was the most famous among Gnostics. He founded his school in Rome. K. Rudolf gave some details from Valentinus' doctrine: "The idea of emanation inherent in the system of Valentinus with the primeval beginning, the divine depth (*Bythos*) at the beginning, is here expressed poetically [...]. Valentinus claimed for his teaching divine revelation, and thus gave it authority [...]. The community of Valentinus sees itself as the Church of Christ which finds its wisdom outside itself in the «inner» tradition of mankind accessible to Gnostics"²⁸. Valentinus' teaching about Christ had nothing common with the Christian doctrine: "According to him, Christ was a son of the «Mother», i.e. of Sophia, brought forth in the remembrance of those from above, to which place he also returned, while the mother, thus abandoned, created (from the psychical elements left to her) another son, the Demiurge"²⁹. We can imagine how great Cyprian's accusation against Stephen was: the Bishop of Rome accepts the baptism of famous teachers of gnosis whose system is very far away from Christianity. How could a rite of the Gnostics, similar to true baptism, forgive sins and bring regeneration for the new life in Christ? Cyprian was not able to understand how Stephen, the Bishop of Rome, could attribute any spiritual value to heretic rites. He complained:

"He forbade one coming from any heresy to be baptized in the Church; that is, he judged the baptism of all heretics to be just and lawful. And although

²⁶ Cf. Tertullianus, *Adversus Marcionem lib.* I 1-6.

²⁷ Rudolph, *The Gnosis*, p. 316-317.

²⁸ Ibidem, p. 318-319. Cf. ibidem, p. 320: "To the ideas held in common by all Valentinians belong the following which probably were typical for Valentinus too: the Pleroma consists of at least 30 eons or worlds which bear different names and are arranged on pairs (they form 15 pairs)".

²⁹ Ibidem, p. 321. Cf. ibidem, p. 322: "The school of Valentinus is one of the greatest and most influential gnostic schools before Manicheism. Of no other have we so many names and reports. Some of the disciples of Valentinus were distinguished intellectuals, such as Ptolomaeus, Heracleon, Theodotus and even Marcus".

special heresies have special baptisms and different sins, he, holding communion with the baptism of all, gathered up the sins of all, heaped together into his own bosom. And he charged that nothing should be innovated except what been handed down; as if he (the one) were an innovator, who holding the unity, claims for the one Church one baptism; and not manifestly then (the one) who, forgetful of unity, adopts the lies and the contagions of a profane washing. Let nothing be innovated, says he, nothing maintained, except what has been handed down. Whence is that tradition? Whether does it descend from the authority of the Lord and in the Gospel, or does it come from the commands and the epistles of the apostles?”³⁰

In the Gospels, there is no teaching about the baptism of heretics because there were no heretics in the time of Jesus. He just said after his resurrection:

“Go, then, and to all peoples everywhere and make them my disciples; baptize them in the name of the Father, the Son and the Holy Spirit, and teach them to obey everything I have commanded you” (Mt 28:19).

Jesus argued many times against the opinions of the Pharisees and their way of life. The Apostles had to face first of all the Jewish religious authorities. Heretics appeared later. The Apostles rejected Jewish opinions and warned Christians against them. According to John’s Gospel, Jesus said:

“My children, the end is near! You were told that the Enemy of Christ would come; and now many enemies of Christ have already appeared, and so we know that the end is near. These people really did not belong to our fellowship, and it why they left us. If they had (really) belonged to our fellowship, they would have stayed with us. But they left so that it might be clear that none of them really belonged to us” (1Jn 2:18-20).

Peter wrote:

“These people are like dried-up springs, like clouds blown along by a storm; God has reserved a place for them in the deepest darkness. They made proud and stupid statements, and use immoral bodily lusts to trap those who are just beginning to escape from among people who live in error” (2Pet 2:17-18).

Paul gave his readers a similar teaching:

“Those men are not true apostles, who lie about their work and disguise themselves to look like real apostles of Christ. Well, no wonder! Even Satan can disguise himself to look like an angel of light. So it is no great thing if his servants disguise themselves to look like servants of righteousness. In the end they will get exactly what their actions deserve” (2Cor 11:13-15).

³⁰ Cyprianus, *Epistula* 74, 2, CSEL 3/2, 799-800, ANF 5, 386 (*Epistula* LXXIII 2).

Titus received the following advice from Paul:

“Give at least two warning to those who cause divisions, and then have nothing more to do with them. You know that such people are corrupt, and their sins prove that they are wrong” (Tit 3:10).

Indeed, the Apostles warned Christians against errors in religion. According to *The Oxford Bible Commentary*, he thought about Jewish Christians³¹. Neither John, nor Peter nor Paul wrote about the validity of the baptism heretics. Perhaps in that time there were no people who after having received baptism in a sect wanted to join the Church. If they were baptized in the Church and later passed to a sect, their baptism was considered valid there. For that reason the Apostles did not give a clear teaching about the validity of the baptism administrated in sects.

Indeed, Stephen could not prove his decision on baptism by quotations from the New Testament. What he gave as a norm was his own opinion, maybe based on the tradition of some Churches. Stephen's teaching was accepted by the bishops of Italy and other provinces. The conflict was great. Theological debate was necessary. The context was difficult because it was the time of persecutions. So, there were two battles in the same time: Roman authorities, i.e. pagans, were attacking Christians and forcing them to apostasy, while Christians were fighting among themselves. There were people who – by fear – abandoned their faith and became apostates (*lapsi*)³². There were people who – by error – joined heterodox groups and became heretics. And there were people among apostates (*lapsi*) and among heretics who wanted to join the Catholic Church. There was a great disorder, but in spite of it evangelization was progressing.

3. The position of Firmilian of Caesarea. Cyprian was not alone with his opinions. Most bishops of Africa supported him, except those of Mauretania; they adopted the position of the Church of Rome³³. Cyprian had great authority in Africa as a theologian and a man of personal sanctity. He occupied the prestigious bishopric of the see of Carthage. This city was like a capital city of North Africa. According to the tradition of that time, bishops remained in touch by correspondence. Cyprian informed Firmilian, Bishop of Caesarea, about the letter from Stephen, Bishop of Rome. He gave his explanation on the validity

³¹ Cf. *The Oxford Bible Commentary*, ed. J. Barton – J. Muddiman, Oxford 2001, 1233: “That the difficulties are caused by Jewish Christians is suggested by the fact that some of the debates concern the Law”.

³² Cf. P. Szczur, *Lapsi*, EK X 495-496.

³³ Cf. Pietri, *Les résistances*, p. 165: “Cyprien fut douloureusement surpris par la contestation venue de Maurétanie africaine : les évêques de cette région, moins étroitement rattachés à Carthage que ceux de Proconsulaire et de Numidie, tendaient à s'aligner sur l'usage romain”. See Szczur, *Lapsi*, EK X 495-496

of the baptism of heretics. Firmilian answered him, saying that he also rejected the baptism of heretics³⁴. He gave many arguments to prove his opinion. Generally, Churches in Syria and in Asia Minor followed Cyprian's, i.e. Africa's tradition³⁵. Firmilian wrote on his own behalf and he presented the opinion of the bishops who had discussed this question on the synod in Iconium³⁶.

a. Firmilian's opinion: there is no teaching of the Apostles on the baptism of heretics. Stephen tried to explain his position by referring to the Holy Scripture. Firmilian contested his explanation. He wrote in his letter:

"Since that messenger sent by you was in haste to return to you, and the winter season was pressing, we replied what we could to your letter. And indeed, as respects what Stephen has said, as though the apostles forbade those who come from heresy to be baptized, and delivered this also to be observed by their successors, you have replied most abundantly, that no one is so foolish as to believe that the apostles delivered this, when it is even known that these heresies themselves, execrable and detestable as they are, arose subsequently; when Marcion the disciple of Cerdo is found to have introduced his sacrilegious traditions against God long after the apostles, and after long lapse of time from them. Apelles, also consenting to his blasphemy, added many other new and more important matters hostile to faith and truth. But also the time of Valentinus and Basilides is manifested, that they too, after the apostles, and after a long period, rebelled against the Church of God with their wicked lies"³⁷.

Firmilian proves that the acceptance of the baptism of heretics could not be commanded by the Apostles, because main heresies appeared later, after the Apostolic period. Firmilian speaks of the Gnostic groups of Marcion, Basilides, Valentinus and Cerdo (Kerdon) whose teaching could be considered as a caricature of Christian doctrine. It was obvious for most Christians that nothing should be accepted from gnosis. How could they accept their baptism? As there is no teaching in the Bible about the validity of the baptism of heretics, Firmilian rejects Stephen's opinion as purely human:

"And yet on this account there is no departure at all from the peace and unity of the Catholic Church, such as Stephen has now dared to make; breaking the peace against you, which his predecessors have always kept with you in

³⁴ Cf. Ibidem, p. 166: "Défendant l'usage asiatic semblable à celui d'Afrique, et assuré de l'appui de ses collègues orientaux, Firmilien de Césarée (de Cappadoce) envenima le débat par sa violence verbale extrême, en comparant Étienne à Judas".

³⁵ Cf. Ibidem, p. 165: "L'Église d'Afrique et celles de Syrie et d'Asie Mineure considéraient qu'un baptême administré par un ministre indigne était sans valeur et devait donc être réitéré".

³⁶ Cf. Bareille, *Baptême des hérétiques*, p. 222: "Cyprien, qui avait assisté au synode d'Iconium, approuva la conduite de Cyprien, et écrit une lettre des vives contre l'évêque de Rome".

³⁷ Cyprianus, *Epistula* 75, 5, CSEL 3/2, 813, ANF 5, 391 (*Epistula* LXXIV 5).

mutual love and honour, even herein defaming Peter and Paul the blessed apostles, as if the very men delivered this who in their epistles execrated heretics, and warned us to avoid them. It appears that this tradition is of men who are heretics and assert that they have baptism which belongs to the Church”³⁸.

According to Firmilian, Stephen introduced a new tradition which was contradictory to the position of Peter and Paul who commanded Christians to avoid heretics. By his innovation, he defamed the Apostles by his decision concerning the baptism of heretics.

b. Firmilian’s theological explanation of his rejection of the baptism of heretics. The question was important: Did people baptized by heretics have their sins forgiven or not? Firmilian, following Cyprian, believed that remission of sins was possible only in the Church, not in sects. He tried to prove his opinion with arguments from the New Testament. He wrote:

“As Stephen and those who agree with him contend that putting away of sins and second birth may result from the baptism of heretics, among whom they themselves confess that the Holy Spirit is not. Let them consider that and understand that spiritual birth cannot be without the Spirit; in conformity with which also the blessed Apostle Paul baptized anew with a spiritual baptism those who had already been baptized by John before the Holy Spirit had been sent by the Lord, and so laid hands on them that they might receive the Holy Spirit. But what kind of thing is it, that when we see that Paul, after John’s baptism, baptized his disciples again, and we hesitate to baptize those who come to the Church from heresy after their unhallowed and profane dipping”³⁹.

Firmilian believed that the validity of baptism issued not from a rite but from the Holy Spirit. It is the Spirit who produces regeneration (*regeneratio*). There was a conviction that the Holy Spirit was working only in the Church. If the Holy Spirit is absent among heretics, their baptism is not valid.

Firmilian underlined that Saint Paul understood the difference between John’s baptism and Christian baptism. We read in the Acts of the Apostles:

“While Apollos was in Corinth, Paul travelled through the interior of the province and arrived in Ephesus. There he found some disciples and asked them: «Did you receive the Holy Spirit when you became believers»? They answered: «We have not even heard that there is a Holy Spirit». Paul asked: «Well, then, what kind of baptism did you receive»? They answered: «The baptism of John». Paul said: «The baptism of John was for those who turned from their sins; and he told the people of Israel to believe in the one who was coming after him, that is, in Jesus. When they heard this, they were baptized in the name of the Lord Jesus. Paul placed his hands on them; and the Holy

³⁸ Ibidem 75, 6, CSEL 3/2, 813-814, ANF 5, 391 (*Epistula* LXXIV 6).

³⁹ Ibidem 75, 8, CSEL 3/2, 815, ANF 5, 392 (*Epistula* LXXIV 8).

Spirit came upon them. They spoke in strange tongues and proclaimed God's message»" (Acts 19:1-6).

The idiom "baptism in the name of the Lord Jesus" means "Christian baptism", i.e. the baptism in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit (*in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*)⁴⁰. Such a rite of baptism was used since the beginning of Christianity according to Jesus Christ's command: "Go, then, to all peoples and everywhere and make them my disciples: baptize them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit" (Mt 28:18). Christian baptism has always been connected to the proclamation of God's Word and of personal conversion. There was no doubt that the whole Trinity was acting in the Church's actions (*in sacramentis*). Those who were baptized had to follow God's commandments and remain in the Christian community. They were also called to enter by faith into the Community of the Father and the Son and the Holy Spirit⁴¹.

By referring to Saint Paul, Firmilian wanted to say: As Paul baptized those disciples, even if they had already received the baptism of John, as Church authorities should baptize once again those who come from heresies. Then, they will be able to receive the Holy Spirit, and consequently – forgiveness of their sins. Firmilian continued:

"If the baptism of heretics can have the regeneration of the second birth, those who are baptized among them must be counted not heretics, but children of God. For the second birth, which occurs in baptism, begets sons of God. But if the spouse of Christ is one, which is the Catholic Church, it is she herself who alone bears sons of God. There are not many spouses of Christ (*neque enim multae sponsae Christi*)"⁴².

It is easy to realize his way of thinking: if the baptism of heretics is valid and bears sons of God, there is no difference between Church and sects. In fact, the Church as spouse of Christ is one, so there should be one faith and one baptism. If the baptism of heretics is valid, there is then no reason to leave a sect and join the Catholic Church. In other words: If people can obtain the same God's gifts in the Church and in a sect, there is no need to move; they can remain in their sects. Those who admit such a possibility can say that there are many spouses of Christ. That would be a spiritual polygamy! It was clear for Firmilian that such reasoning was leading to absurdity. Bishops, Firmilian and Cyprian, and many others, desired to keep the unity of Christianity. There

⁴⁰ Cf. R. Béraudy, *L'Initiation chrétienne, dans l'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, ed. A.G. Martimort, Tournai 1961, 519: "Pour reconstituer le rite baptismal romain du II^e au V^e siècle, nous disposons de documents relativement nombreux [...]. Celui qui baptisait descendait dans la piscine avec le candidat. Il l'interrogeait successivement sur sa foi au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint".

⁴¹ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 7.

⁴² Cyprianus, *Epistula* 75, 14, CSEL 3/2, 819, ANF 5, 393 (*Epistula* LXXIV 14).

were not ready to look for compromising with separated groups and their leaders. Eugeniusz Sakowicz writes that “humanity called to dialogue lived in monologues, and even assigned to this monologue a sort of cultic status”⁴³. The idea of ecumenical dialogue appeared in Christianity many centuries later.

c. Firmilian’s opinion on the inefficacy of the baptismal rite used by heretics. Pope Stephen presented the opinion that if this rite is performed properly, it produces by itself an effect (*ex opere operato*). He believed that baptism as a sacrament is valid in spite of the human indignity, because it is Christ himself who is acting in baptism⁴⁴. Firmilian rejected such a point of view. He wrote:

“That, moreover, is absurd, that they do not think it is to be inquired who was the person that baptized, for the reason that he who has been baptized may have obtained grace by the invocation of the Trinity, of the names of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit [...]. They say, he, who in any manner whatever is baptized, may obtain the grace of baptism by his disposition and faith, which doubtless is ridiculous in itself, as if either a wicked disposition could attract to itself from heaven the sanctification of the righteous, or a false faith (could attract) the truth of believers. But that not all who call on the name of Christ are heard, and that their invocation cannot obtain any grace, the Lord himself manifests, saying: «Many shall come in my name saying, I am Christ, and shall deceive many» (Mk 13:6). There is no difference between a false prophet and a heretic. For as the former deceives in the name of God or Christ, so the latter deceives in the sacraments of baptism. Both strive by falsehood to deceive men’s will”⁴⁵.

As we see, Firmilian argues Stephen’s position. When heretics invoke the Father and the Son and the Holy Spirit, they do it only for seducing people. Heretics act as false prophets; they are pretending to proclaim God’s message, but in fact they lie. According to Firmilian, it is not enough to invoke the name of Christ:

“He says: «The name of Christ is of great advantage to faith and the sanctification of baptism; so that whosoever is anywhere so ever baptized in the name of Christ, immediately obtains the grace of Christ». This position may be briefly met and answered: If baptism in the name of Christ availed for the cleansing of man, in the name of the same Christ, the imposition of hands might avail also for the reception of the Holy Spirit; and the other things also

⁴³ E. Sakowicz, *Dialogue and Identity*, CT 69 (1999) fasc. spec., 173.

⁴⁴ Cf. Bareille, *Baptême des hérétiques*, p. 228: “Étienne plaça la validité du baptême dans l’emploi régulier de la formule trinitaire, abstraction faite du ministre et du sujet [...]. Sa validité provient de l’efficacité de la formule trinitaire, de la vertu du nom de Jésus-Christ [...]. Le baptême des hérétiques, quels qu’ils soient, est dès lors juste et légitime”.

⁴⁵ Cyprianus, *Epistula* 75, 9, CSEL 3/2, 815-816, ANF 5, 392 (*Epistula* LXXIV 9).

which are done among heretics will begin to seem just and lawful when they are done in the name of Christ"⁴⁶.

Firmilian rejects the principle *ex opere operato*. The liturgical rite is not important, even if it is properly accomplished, but remaining in unity with the Church. Any sacramental action accomplished out of the Church, even if it formally accomplished in the name of Christ, is not valid, it has no effect, it grants no God's grace, and it produces no spiritual regeneration.

Firmilian tries to prove his opinion by an extreme case that happened in his country:

"There arose among us on a sudden a certain woman, who in a state of ecstasy announced herself as a prophetess, and acted as if filled with the Holy Spirit. As she was so moved by the impetus of the principal demons, that for a long time she made anxious and deceived the brotherhood, accomplishing certain wonderful and pretentious things, and promised that she would cause the earth to be shaken [...]. That woman, who previously by wiles and deceitfulness of the demon was attempting many things for the deceiving of the faithful, among other things, by which she had deceived many, also had frequently dared this: to pretend that with an invocation not to be condemned she sanctified bread and celebrated the Eucharist, and to offer sacrifice to the Lord, not without the sacrament of the accustomed utterance; and also to baptize many, making use of the usual and lawful words of interrogation, that nothing might seem to be different from the ecclesiastical rule"⁴⁷.

As far as we know, such things happen from time to time in Christianity. People dominated by evil powers are able to accomplish strange things, for example to speak in foreign languages. This woman was detected by an exorcist, i.e. a priest experienced in expelling demons. There is still such a ministry in the Church. Firmilian writes:

"For all of a sudden there appeared unto her one of the exorcists, a man approved and always of good conversation in respect of religious discipline; he, stimulated by the exhortation also of very many brethren in the faith, raised himself up against that wicked spirit to overcome it [...]. Yet that exorcist, inspired by God's grace, bravely resisted, and showed that the one who was before thought holy, was indeed a most wicked spirit"⁴⁸.

After having told this story, Firmilian asks:

"What, then, shall we say about the baptism of this woman, by which a most wicked demon baptized through means of a woman. Do Stephen and those who agree with him approve of this also, especially when neither the symbol

⁴⁶ Ibidem 75, 18, CSEL 3/2, 822, ANF 5, 395 (*Epistula LXXIV* 18).

⁴⁷ Ibidem 75, 10, CSEL 3/2, 817-818, ANF 5, 393 (*Epistula LXXIV* 10).

⁴⁸ Ibidem, CSEL 3/2, 817, ANF 5, 393 (*Epistula LXXIV* 10).

of the Trinity nor the legitimate and ecclesiastical interrogatory⁴⁹ was wanting to her? Can it be believed that either remission of sins was given, or the regeneration of the saving laver duly completed, when all things, although after the image of truth, yet were done by a demon? Unless, perchance, they who defend the baptism of heretics contend that the demon also conferred the grace of baptism in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. Among them, no doubt, there is the same error; it is the very deceitfulness of devils, since among them the Holy Spirit is not at all⁵⁰.

Firmilian wanted to show by this story the absurdity of the opinion that in baptism it is not the person of the baptizer who is important but the rite itself; he ridicules the opinion that baptism is valid if the rite was properly accomplished, no matter who accomplished it. In that case, the baptismal rite was respected, but the minister was demon acting through a woman! Is it possible, Firmilian asks, that the demon can produce regeneration? Is it possible that an impure spirit can forgive sins? Is it possible that the devil can grant God's grace? It was obvious to him and to many others that no: the baptism administered by that woman was not valid; her attempt to consecrate bread and wine (to imitate the Eucharistic celebration) had no effect. The same should be said about the ceremonies of heretics; they have no value. It was obvious to Firmilian that Stephen's position was wrong:

"In this respect I am justly indignant at this so open and manifest folly of Stephen, that he who is so boasts of the place of his episcopate, and contends that he holds the succession from Peter, on whom the foundation of the Church were laid, should introduce many other rocks and establish new buildings of many churches; maintaining that there is baptism in them by his authority. For they who are baptized, doubtless, fill up the number of the Church. But he who approves their baptism maintains, of those baptized, that the Church is also with them. Nor does he understand that the truth of the Christian Rock is overshadowed, and in some measure abolished, by him when he thus betrays and deserts unity [...]. Stephen who announces that he holds by succession the throne of Peter (*cathedram Petri*), is stirred with no zeal against heretics, when he concedes to them, not a moderate, but the very greatest power of grace: so far as to say and assert that, by the sacrament of baptism, the filth of the old man is washed away by them, that they pardon the former mortal sins,

⁴⁹ By the "ecclesiastical interrogatory" three questions were understood. The priest or bishop asked the person who was baptized: «Do you believe in God the Father? Do you believe in the Son? Do you believe in the Holy Spirit?» The baptized person should answer each question saying: «Yes, I do». Such an interrogatory is to be found for example in the *Traditio apostolica* 21, attributed to Hippolytus of Rome. We do not discuss here the complicated question of the authorship of this book. Cf. P. Nautin, *Hippolyte et Josipe: contribution de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris 1947, 34-72; J. Grzywaczewski, *Hippolyte an Enigmatic Figure*, Lublin 2014, 37-44.

⁵⁰ Cyprianus, *Epistula* 75, 11, CSEL 3/2, 818, ANF 5, 393 (*Epistula* LXXIV 11).

that they make sons of God by heavenly regeneration, and renew to eternal life by the sanctification of the divine laver"⁵¹.

As we see, Firmilian is very severe with Stephen; Firmilian caricatures his position towards heretics. He does not hesitate to speak about the "folly of Stephen". He accuses him of putting the Church and heresies on the same level. He deplores that he makes errors, even if he pretends to hold by succession the throne of Peter. Indeed, Stephen presented himself as successor of Saint Peter⁵². Before him, theologians spoke rather about the authority of the Church of Rome, based on the tradition of Saint Peter and Paul⁵³. Firmilian refers to Stephen's position as Bishop of Rome, but without discussing directly the question of his authority over all of Christianity.

Stephen was not able to make peace in the Church during his life. He died in 257. It seems that his successor, Pope Sixtus, had more of a chance. He made efforts to restore union among Churches. Theologians suppose that he achieved reconciliation with Cyprian who moderated his position softly⁵⁴. The question of the baptism of heretics appeared once again in the fourth century. The synod of Arles (314) made the following decision:

"Having in view the Africans who according to their own law baptize once again (*propria lege sua utuntur ut rebaptizent*), we have decided to act as follows: If a heretic comes to the Church, he should be asked what his symbol (*symbolum*) of faith is. If he is baptized in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, only hands should be laid on him, so that he receives the Holy Spirit. If he is asked and does not answer speaking about the

⁵¹ Ibidem 75, 17, CSEL 3/2, 821, ANF 5, 394-395 (*Epistula LXXIV* 17).

⁵² Cf. K. Schatz, *La primauté du Pape*, trad. J. Hoffmann, Paris 1992, 32: "La controverse concernant le baptême conféré par les hérétiques (255-256) fait apparaître une étape de plus dans la conscience que Rome avait de sa primauté. À présent l'évêque de Rome ne se réfère plus seulement au fait que la tradition romaine tire sa légitimité de Pierre et Paul, mais il se considère lui-même comme le successeur de Pierre et comme celui qui détient l'autorité dont parle Mt 16, 18". See Ibidem, p. 33: "Étienne semble s'être référé à la succession de Pierre au sens de Mt 16:18. Il s'agit là du premier cas connu où Mt 16:18 est appliqué à l'évêque de Rome".

⁵³ Cf. V. Saxer, *La mission de l'Église au III^e siècle*, in: *Histoire du Christianisme*, p. 71: "La primauté de Pierre est regardée non pas comme une supériorité de droits et de pouvoirs, mais comme une simple antériorité, une espèce de primogéniture de droits étendus ensuite à tous les apôtres".

⁵⁴ Cf. Pietri, *Les résistances*, p. 166: "Étienne mourut sur ces contrefaites (août 257), et son successeur Sixte paraît être en communion avec Cyprien comme avec les évêques orientaux. La question du baptême des hérétiques n'avait pas été tranchée et devait réapparaître au IV^e siècle, suscitant de nouveaux remous".

Holy Trinity (*si interrogates non responderit hanc Trinitatem*), he should be baptized (*baptizetur*)”⁵⁵.

The Roman position on this matter has been generally accepted in the Catholic Church. In the fifth century, the Donatists in Africa followed Saint Cyprian's position; they did not recognize the baptism received in the Catholic Church, but Saint Augustin recognized the baptism administered by Donatists⁵⁶. Generally, this tradition was accepted by most Christian denominations and it has been followed until our times.

WAŻNOŚĆ CHRZTU HERETYKÓW WEDŁUG CYPRIANA Z KARTAGINY, PAPIEŻA STEFANA I FIRMILIANA Z CEZAREI

(Streszczenie)

Artykuł dotyczy debaty nad ważnością chrztu, jaka toczyła się w 2. poł. III w. pomiędzy biskupem Rzymu Stefanem a Cyprianem z Kartaginy i Firmilianem z Cezarei. Stefan przyjmował obiektywną skuteczność sakramentów (*ex opere operato*) i prezentował pogląd, że chrzest udzielany w sektach jest ważny. Wymienieni biskupi temu przeczyli. Według biskupa Rzymu w rycie sakramentalnym działa sam Chrystus. Według Cypriana i Firmiliana chrzest stanowi wprowadzenie do Kościoła. Heretyk nie może nikogo wprowadzić do Kościoła, skoro sam do niego nie należy. Obradowano nad tym zagadnieniem z Rzymie, w Kartaginie oraz w Ikonium. Pomimo rozbieżności opinii nie doszło do formalnego rozłamu w Kościele. Później zwyciężyła w chrześcijaństwie tradycja rzymska, według której chrzest udzielany poza Kościołem jest ważny.

Key words: Cyprian, Firmilian, Stephen, baptism, *ex opere operato*, heretics.

Słowa kluczowe: Cyprian, Firmilian, Stefan, chrzest, *ex opere operato*, heretycy.

⁵⁵ Concilium Arelatense (314) can. 9(8), ed. in: SCL 1, Kraków 2006, 72, own translation.

⁵⁶ Cf. A. Żurek, *Chrzest a zbawienie człowieka: ważność i konieczność chrztu w świetle polemiki Augustyna z donatystami*, VoxP 26 (2006) t. 49, 756.

Ks. Bogdan CZYŻEWSKI*

TEOLOGICZNY I ANTROPOLOGICZNY WYMIAR OBRZĘDÓW CHRZCIELNYCH W KOŚCIELE IV WIEKU

W Kościele pierwszych wieków chrzest uważano za niezwykle ważne wydarzenie, zarówno w życiu tego, kto go przyjmował, jak i w całej wspólnocie Kościoła¹. Dlatego też troszczono się, by przygotowanie do jego przyjęcia, jak i przeżywanie samej uroczystości, odbywało się świadomie, z głębokim poczuciem tego, co ma lub miało miejsce². Katechumeni wprowadzani byli bowiem dokładnie w tajemnice wszystkich obrzędów przed przyjęciem chrztu oraz po nim, kiedy uczestniczyli jeszcze w katechezach, by ponownie uświadomić sobie to wszystko, co stało się ich udziałem. Należy dodać, że nie chodziło tutaj o czysto praktyczne nauki związane z zachowaniem się podczas samej ceremonii przyjęcia chrztu, co raczej o pokazanie głębokiej teologii i antropologii obrzędów chrzcielnych z odwołaniem się do biblijnych wydażeń, jak i ukazaniem znaczenia poszczególnych rytów.

W miarę dokładne wiadomości na temat chrztu w Kościele IV w. czerpiemy z zachowanych katechez chrzcielnych czterech wielkich Ojców Kościoła: św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Jana Chryzostoma, św. Ambrożego z Mediolanu oraz Teodora, biskupa Mopsuestii niedaleko Tarsu. Ostatni z nich zmarł w 428 r. i wychodzi nieco poza przyjęte przez nas ramy czasowe, dlatego tylko w niektórych przypadkach odwołamy się do jego nauki na temat chrztu. Choć i św. Jan Chryzostom także zmarł na początku V w., bo w roku 407, to jednak posłużymy się tekstem jego katechez, gdyż głoszone były prawdopodobnie w roku 388 w Antiochii. Wspomniane pisma stanowią dla nas niezmiernie bogaty materiał źródłowy, dlatego ograniczymy się jedynie do ukazania znaczenia teologicznego oraz do wymiaru antropologicznego obrzędów chrzcielnych.

* 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 katechumenatu i chrztu w pierwszych wiekach Kościoła zob. *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2011.

² Na temat historii katechumenatu godne polecenia są następujące opracowania: B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983; M. Dujarier, *Krótką historią katechumenatu*, tłum. A. Świeżyńska – U. Grajczak, Poznań 1990; M. Murawski, *Wczesnochrześcijańska katecheza*, Płock 1999.

W katechezach każdego z wymienionych autorów odnaleźć można opisy części liturgii chrzcielnej, na które składają się konkretne obrzędy. Pierwsza część to tzw. ryt przedchrzcielny, czyli wyrzeczenie się szatana, zdjęcie ubrań i namaszczenie przed chrztem³. Część druga związana była z samą kąpielą chrzcielną: przejście do basenu chrzcielnego, potrójne zanurzenie w wodzie, wyjście z basenu chrzcielnego, ubranie w białe szaty oraz namaszczenie.

I. LUDZKO-BOSKI CHARAKTER RYTÓW PRZEDCHRZCIELNYCH

Przygotowanie do chrztu zwane katechumenatem, przynajmniej w Kościele IV w., było dłuższym procesem, który trwał od dwóch do trzech lat. Był to tzw. okres wstępnego przygotowania. Bezpośrednie natomiast przygotowanie, rozpoczynało się na początku Wielkiego Postu, a na jego końcu, z soboty na Niedzielę Wielkanocną, udzielany był chrzest. Najważniejsze w tym okresie było niewątpliwie słuchanie katechez, w których wyjaśniano treści Symbolu wiary. Godnym podkreślenia elementem we wspomnianym przygotowaniu były też egzorcyzmy, którym poddawani byli katechumeni po zapisaniu się na listę oraz modlitwa w ich intencji. Nie byli to już właściwie katechumeni, ale *φωτισόμενοι* (którzy mieli być oświeceni). Istnieją opinie, jak np. Jeana Daniélou, że od Wielkiego Postu, z chwilą zapisu imion kandydatów i po tym wszystkim, co dalej następowało, można mówić o rozpoczęciu obrzędu chrztu⁴. Jest w tym wiele prawdy, ponieważ wystarczy przyjrzeć się obecnemu obrzędowi chrzcielnemu, który zawiera wszystkie te elementy, poczynawszy od pytania skierowanego do rodziców: „Jakie imię wybraliście dla swojego dziecka?”⁵

Obrzędy chrzcielne, według świadectw Ojców Kościoła IV w., rozpoczynały się od wyrzeczenia się szatana i wyrażenia pragnienia przystąpienia do Chrystusa. Miały one bowiem miejsce w nocy czuwania, w Wigilię Paschalną i wchodziły w skład liturgii nocy paschalnej. Następnie mowa jest o zdjęciu ubrań i namaszczeniu olejem. Z całym przekonaniem można powiedzieć, że wymienione obrzędy stanowiły niezwykle ważny i konieczny element całej liturgii chrzcielnej w IV w., na co wskazują chociażby wielcy teologowie tego okresu, kiedy wydobywają z nich bogatą teologię.

1. Przejście od niewiary do wiary. Ryt wyrzeczenia się szatana, według przekazu św. Cyryla Jerozolimskiego, odbywał się w przedsionku baptysterium. Św. Jan Chryzostom mówi tylko o tym, że kandydaci byli prowadzeni

³ Na temat namaszczeń przedchrzcielnych por. G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, „La maison Dieu” (1977) nr 132, 7-32; G. Winkler, *The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implication*, „Worship” 52 (1978) 24-45.

⁴ Por. J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, tłum. A. Kuryś, Kraków 1996, 15.

⁵ *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1987, 30.

przez kapłanów⁶. Biskup Mediolanu – św. Ambroży wspomina, że kandydaci wchodzili do przybytku odrodzenia⁷, co niewątpliwie oznaczało chrzcielnicę bądź też sadzawkę chrzcielną.

Wyrzeczenie się szatana było konkretną formułą, na którą składały się gesty, słowa i rytury liturgiczne. Cyryl Jerozolimski mówi, że katechumeni zwracali się w kierunku zachodnim oraz wyciągali rękę. Wymienione gesty posiadały swoje znaczenie teologiczne i głęboki wymiar antropologiczny. Biskup Jerozolimy tłumaczy je w następujący sposób:

„Chcę wam powiedzieć, dlaczego zwróciliście się ku zachodowi. Tak trzeba. Bo zachód jest miejscem widzialnych ciemności, a szatan sam będąc ciemnością, w ciemności rządzi. Patrząc symbolicznie w stronę zachodu, odrzekłicie się tego władcy mroków i ciemności”⁸.

Cyryl podkreśla też gest wyciągniętej ręki katechumena w kierunku zachodu, co symbolizowało odrzucenie świata opanowanego przez szatana oraz zerwanie paktu, jaki wiązał człowieka z szatanem z powodu grzechu Adama⁹. Jan Chryzostom wspomina natomiast o ukłęknięciu i wyciągnięciu rąk w kierunku nieba przez kandydatów¹⁰. Podobne świadectwo znajdujemy u Teodora z Mopsuestii, który mówi o kandydatach do chrztu, że klękają, dodaje jednak, iż mają ręce wyciągnięte w błagalnym geście, wcześniej zaś zdejmują wierzchnie szaty¹¹. Dla Teodora pozycja klęcząca w czasie wyrzeczenia się szatana symbolizuje najpierw niewolę, w jakiej znalazł się człowiek po upadku, następnie powrót do prochu ziemi na skutek służenia szatanowi. Według biskupa Mopsuestii kandydaci powstaną z klęczek i udowodnią, że nie mają nic wspólnego z dawnym sposobem życia, ani też z tym, co ziemskie. Ich ręce wzniesione w górę i wzrok skierowany w niebo oznaczają nie tylko modlitwę, ale przede wszystkim błaganie, by Bóg wybawił ich z pierwotnego upadku.

⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 18, ed. A. Wenger, SCh 50bis, Paris 1970, 143, tłum. W. Kania: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz neofitów)*, wstęp i oprac. M. Starowieyski, U źródeł katechumenatu 1, Lublin 1993, 47.

⁷ Por. Ambrosius, *De mysteriis* 2, 5, ed. B. Botte, SCh 25, Paris 1950, 109, tłum. L. Gładyszewski, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie symbolu; O tajemnicach; O sakramentach*, ŻMT 31, Kraków 2004, 52.

⁸ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 1, 4, ed. A. Piédagnel, SCh 126, Paris 1966, 88 tłum. W. Kania: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000, 320.

⁹ Por. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, s. 27.

¹⁰ Por. Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 18, SCh 50bis, 143, tłum. Kania, I, s. 47.

¹¹ Por. Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae* 13, 3-4. Wydanie katechez: A. Mingana: Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies 6, Cambridge 1933, 143-204; przekład fransuski: M. Debié: Théodore de Mopsueste, *Homélie catéchétiques*, Les Pères dans la foi 62-63, Paris 1996.

Należy podkreślić, że gest wyciągniętej ręki bądź też rąk, posiadał swoje znaczenie w świecie starożytnym. Wykonywany był mianowicie podczas uroczystego zobowiązania, po którym następowała przysięga lub zerwanie jakiegoś zobowiązania. W przypadku chrztu oznaczał zatem zerwanie wspomnianego paktu z diabłem¹².

Biskup Jerozolimy przytoczył też słowa, jakie towarzyszyły wspomnianemu gestowi. Katechumen mówił:

„«Odrzekam się ciebie szatanie, straszny i złośliwy tyranie». [...] Odrzekam się ciebie, chytry i podstępny wężu. Odrzekam się ciebie, bo zastawiasz siadła. Udując przyjaźń, zrodziłeś nieprawość i namówiłeś naszych pierwszych rodziców do odstępstwa. Odrzekam się ciebie, szatanie, który jesteś sprawcą i sługą wszelkiej niegodziwości»¹³.

Na tym jednak nie kończyła się formuła wyrzeczenia się szatana, ponieważ Cyryl wspomina o dalszych jeszcze jej częściach. Kandydat odrzekał się także „wszystkich spraw”¹⁴ szatana, do których autor katechez zalicza każdy grzech. Katechumen wypowiadał również słowa, w których odrzekał się „wszelkiej pychy”¹⁵ szatana, czyli tzw. *pompa diaboli*, co dosłownie oznacza „kult bożków”¹⁶. Biskup miał tutaj na myśli „szaleństwa teatralne, wyścigi konne, polowanie i tym podobne marności”¹⁷, a także wszystko, co posiadało jakikolwiek związek z kultem pogańskim¹⁸. Kandydat do chrztu mówił również do szatana, iż odrzeka się jego służby, czyli oddawania czci pogańskim bożkom poprzez zapalanie im lamp i składanie ofiar kadzenia. Do służby szatana należały też, zdaniem Cyryla, wszelkiego rodzaju praktyki magiczne: wróżenie z lotu ptaków, pytanie wyroczni, wyjaśnienia znaków, amulety, napisy na płytkach, czary¹⁹.

Św. Jan Chryzostom wspomina, że podczas obrzędu wyrzeczenia się szatana kapłan bądź też biskup²⁰ podchodził po kolei do kandydatów i przyjmował od nich formułę wyrzeczenia:

„Potem kapłan idzie przed każdego z was i żąda zobowiązania i wyznania, każąc wam powiedzieć wstrząsające w następstwie słowa: «Odrzekam ci się,

¹² Por. F.J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und die Schwarze*, Münster 1919, 118-119.

¹³ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 1, 4, Sch 126, 88, BOK 14, 320.

¹⁴ Tamże 1, 5, Sch 126, 88, BOK 14, 320.

¹⁵ Tamże 1, 6, Sch 126, 92, BOK 14, 321.

¹⁶ Por. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, s. 28.

¹⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 1, 6, Sch 126, 92, BOK 14, 321.

¹⁸ Por. tamże 1, 6-8, Sch 126, 92-98, BOK 14, 321-322.

¹⁹ Por. tamże 1, 7, Sch 126, 94, BOK 14, 321.

²⁰ Okazuje się, że św. Jan Chryzostom stosuje zamiennie terminy: ἱερεύς i ἀρχιερεύς. Prawdopodobnie chodziło o to, że kapłani i biskupi mieli te same uprawnienia z wyjątkiem konsekracji; por. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, SACH 10 (1992) 45.

szatanie! [...] Odrzekam się ciebie, szatanie, odrzekam się twej pychy, twej chwały, twych spraw!»²¹

Teodor z Mopsuestii przekazuje treść słów, jakie towarzyszyły wyrzeczeniu się szatana:

„Wyrzekam się szatana, wszystkich jego aniołów, wszystkich jego dzieł, służby dla niego, wszystkich jego podstępów i światowych pokus”²².

Dla Teodora „aniołami szatana” są: poeci, filozofowie, heretycy i wszyscy, którzy służą szatanowi poprzez składanie pogańskich ofiar, zajmowanie się astrologią, zachowywanie żydowskich ceremonii²³. Musimy jeszcze wspomnieć o ciekawym obrzędzie występującym w liturgii syryjskiej, który kończył ryt wyrzeczenia się szatana. Otóż po otrzymaniu odpowiedzi na pytania, czy kandydat wyrzeka się szatana, biskup zmieniał strój liturgiczny, wkładał na siebie lśniącą, lnianą szatę i namaszczał czoło kandydata do chrztu. Była to tzw. pieczęć (σφραγίς), która oznaczała przynależność do Chrystusa. O takim samym namaszczeniu wspomina też św. Jan Chryzostom. Należy jeszcze dodać, że po namaszczeniu czoła kandydatów rozciągano nad ich głowami lniane *orarium*, czyli rodzaj pasa wykonanego z lnianej tkaniny. Oznaczał on wolność, uwolnienie od ziemskich rzeczy i wybranie do służby niebiańskiej²⁴.

Św. Ambroży z Mediolanu mówi także o wyrzeczeniu się szatana, konkretnie zaś „jego uczynków, świata, jego swawoli i rozkoszy”²⁵. Był to dialog prowadzony między biskupem a kandydatem do chrztu, gdzie po zadany pytaniu padała odpowiedź: „Wyrzekam”. Biskup Mediolanu w sposób bardzo obrazowy ukazał skutki tego wyrzeczenia, porównał je mianowicie do sytuacji, kiedy ktoś pożycza pieniądze i otrzymuje za to pokwitowanie. Ono zobowiązuje do zwrócenia zaciągniętej pożyczki. W takich okolicznościach znajduje się też ochrzczony, który winien dochować przyrzeczeń chrzcielnych²⁶.

Dopełnieniem niejako wyrzeczenia się szatana i jego pychy (ἀπόταξις) był gest jemu przeciwny, mianowicie zwrócenie się kandydata na wschód, do Chrystusa (σύνταξις). Cyryl wyjaśnia to w następujący sposób:

„Gdy odrzekłeś się szatana, zrywając z nim wszelki układ i stare z piekłem przymierze, otwiera ci się raj boży, który uprawiał na wschodzie, a przez

²¹ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 18. 20, Sch 50bis, 144-145, tłum. Kania, I, s. 47-48.

²² Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae* 13, 5, tłum. własne wg Debié, s. 208.

²³ Por. tamże 12, 10-12 (Debié, s. 211-213).

²⁴ Por. tamże 14, 1 (Debié, s. 220).

²⁵ Ambrosius, *De mysteriis* 2, 5, Sch 25, 109, ŻMT 31, 52.

²⁶ Por. tenże, *De sacramentis* I 2, 5-6, ed. B. Botte, Sch 25, 55-56, tłum. L. Gładyszewski, ŻMT 31, 68-69.

grzech został z niego wygnany nasz pierwszy ojciec. Na znak tego zwróciłeś się z zachodu na wschód, który jest krainą światła”²⁷.

Gest ten posiadał głęboką, teologiczną i antropologiczną wymowę. Chodziło bowiem o ukazanie drugiego Adama – Chrystusa, który uwalnia człowieka spod władzy szatana i na nowo wprowadza go do raju. Dostrzegamy tutaj wyzwolenie człowieka z grzechu pierwotnego. Należy też podkreślić, że opowiedzenie się po stronie Chrystusa, czy też przystąpienie do Niego poparte było słowami: „Wierzę w Ojca i Syna i Ducha Świętego, i w jeden chrzest pokuty”²⁸.

Św. Ambroży z Mediolanu potwierdza tę praktykę w Kościele mediolańskim, kiedy pisze w dziele *O tajemnicach*:

„Wszedłszy więc, aby ujrzeć swego wroga, którego zamierzasz wyprzeć się w oczy, kierujesz się ku wschodowi, bo kto wyrzeka się diabła, zwraca się do Chrystusa i patrzy prosto na Niego”²⁹.

Także św. Jan Chryzostom łączy wyrzeczenie się szatana z przejściem na służbę Chrystusa. Po pierwszym bowiem akcie katechumeni wypowiadali słowa: „Przyłączam się do Ciebie, Chrystusie!”³⁰. Z kolei Teodor z Mopsuestii nie wspomina o zwróceniu się kandydatów z zachodu na wschód.

W związku z gestem zwrócenia się kandydata w kierunku wschodnim, warto jeszcze zatrzymać się na ważnym elemencie, mianowicie na pojawiającym się motywie raju. Różnie bowiem wyjaśniano użytą tutaj symbolikę wschodu. Istniał zwyczaj modlitwy chrześcijan skierowanych twarzą w kierunku wschodnim, co miało niewątpliwie odniesienie eschatologiczne, ponieważ wierzono, iż stamtąd, zgodnie z zapisem Ewangelii, przyjdzie Chrystus (por. Mt 24, 27). Wschód to także Chrystus, o czym jest mowa w Księdze Zachariasza: „a imię jego Wschód” (Za 6, 12), a także św. Ambroży w zacytowanym powyżej zdaniu wskazał na takie rozumienie. Okazuje się jednak, że w IV w., o czym zaświadcza m.in. św. Cyryl Jerozolimski, wiązano wschód z rajem, kiedyś utraconym przez grzech, odzyskanym zaś przez chrzest. Cały zatem obrzęd wyrzeczenia się szatana i przystąpienie do Chrystusa można określić jako przejście człowieka od niewiary do wiary.

2. Zdjęcie ubrań i namaszczenie olejem. Kolejny obrzęd, który następował po wyrzeczeniu się szatana i przystąpieniu na służbę Chrystusa, odbywał się w samym baptysterium. Najpierw miało miejsce zdjęcie ubrań kandydatów do chrztu. Oznaczało ono odrzucenie starego człowieka z tym wszystkim, co się z nim wiązało. Należało porzucić dotychczasowe życie i podjąć

²⁷ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 1, 9, Sch 126, 98, BOK 14, 322.

²⁸ Tamże.

²⁹ Ambrosius, *De mysteriis* 2, 7, Sch 25, 109, ŻMT 31, 52.

³⁰ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 21, Sch 50bis, 145, tłum. Kania, I, s. 48.

nowe³¹. Symboliczna była też nagość kandydatów, o czym mówił do neofitów św. Cyryl Jerozolimski:

„Rozebrani z szat byliście nadzy – na wzór Chrystusa nagiego na krzyżu, który przez swoją nagość, rozbroiwszy księstwa i moce, odniósł nad nimi jawnie triumf na drzewie”³².

Cyryl wspomina Chrystusa, który wisiał nagi na krzyżu, przez co pokonał szatana. Biskup nawiązuje też do nagości Adama w raju, który, podobnie jak katechumeni, nie odczuwał z tego powodu żadnego wstydu³³. Wyzbycie się zatem starego ubrania to nie tylko porzucenie poprzedniego, grzesznego stylu życia, ale również zanik wstydu grzesznego człowieka przed Panem Bogiem i odzyskanie tego, co było przywilejem człowieka w raju, mianowicie synowskiej ufności – uczucia przeciwnego wstydowi³⁴.

Także św. Jan Chryzostom szczegółowo omawia symbolikę zdjętych szat i włożenia nowych przez kandydata do chrztu. Stara szata to złe i grzeszne życie, dlatego należy ją zdjąć przed wejściem do basenu chrzcielnego:

„zdejmujemy stare szaty zbrudzone grzechami, i wdziękamy nowe, oczyszczone z wielkiej skazy”³⁵.

Teodor z Mopsuestii również wspomina o wyzbyciu się swojego odzienia, które jest znakiem śmiertelności. Odwołuje się nawet do Rdz 3, 21, gdzie jest mowa o śmiertelności symbolizowanej przez „odzienie ze skór”, które nosili nasi prarodzice po popełnieniu grzechu. Według Teodora było ono:

„znakiem śmiertelności i znakiem potępiającego wyroku [Bożego], przez który zostaliście zobowiązani do noszenia okrycia”³⁶.

Następnym obrzędem, na który zwracają uwagę autorzy katechez chrzcielnych, jest namaszczenie³⁷. Rozpoczął je biskup, kończył zaś kapłan lub diakon w przypadku mężczyzn, w odniesieniu zaś do kobiet czynność tę wykonywała diakonisa³⁸. Cyryl pisze o namaszczeniu w następujący sposób:

³¹ Por. T. Kaczmarek, *Ryty chrzcielne jako naśladowanie tajemnic paschalnych według II katechez mistagogicznych Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 10 (1990) t. 18, 84.

³² Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 2, 2, Sch 126, 106, BOK 14, 325.

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, s. 43.

³⁵ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 11, Sch 50bis, 139, tłum. Kania, I, s. 45.

³⁶ Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae* 14, 8, tłum. własne wg Debié, s. 225.

³⁷ Warto wspomnieć tutaj o ciekawym opracowaniu P. Szczura (*Rola zmysłów wiary w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 297-308) na temat fizycznych i duchowych zmysłów, na które zwraca uwagę w swoich katechezach mistagogicznych św. Cyryl Jerozolimski. Biskup posługiwał się różnego rodzaju szczegółami wizualnymi, by bardziej zaangażować neofitów w przeżywanie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej.

³⁸ Por. K. Werbel, *Św. Cyryl Jerozolimski jako katecheta*, Poznań 1934, 64; B. Czyżewski, *Diakoni i diakonise według „Konstytucji apostoelskich”*, SG 23 (2009) 79-94.

„Rozebranych z szat namaszczoneo was poświęconym olejem od głowy aż do stóp. Staliście się przez to uczestnikami szlachetnej oliwki, Jezusa Chrystusa. Odcięci bowiem od dzikiego drzewa oliwnego zostaliście zaszczerpieni na szlachetnej oliwce, aby uczestniczyć w tłustości prawdziwej oliwki. Poświęcony olej oznacza łączność z tłustością Chrystusa, który usunął wszelki ślad wrogiej mocy. Jak bowiem tchnienie na świętych i wezwanie imienia Bożego jak najmocniejszy ogień pali i wypędza szatanów, tak i ten poświęcony olej po wezwaniu Boga i po modlitwie otrzymuje tak wielką siłę, że nie tylko wypala ślady grzechów, lecz nawet wszelkie niewidzialne złe moce zmusza do ucieczki”³⁹.

Z powyższego tekstu wynika, że w obrzędzie namaszczenia można dostrzec trzy ważne motywy. Pierwszy to uzdrowienie. Olej używany do namaszczenia nazywany był olejem egzorcyzmów, co miało spowodować oczyszczenie i uzdrowienie. Drugi motyw związany był z koniecznością podjęcia walki ze złem. Poświęcony olej nie daje szatanowi przystępu do człowieka. Wreszcie trzeci motyw, na jaki wskazuje św. Cyryl w związku z namaszczeniem, posiada wymiar chrystologiczny. Namaszczony zostaje bowiem włączony w życie Chrystusa, co obrazowo przedstawił św. Paweł, a powołuje się na ten przykład św. Cyryl, mówiąc o wszczepieniu w szlachetne drzewo oliwne (por. Rz 11, 17-24)⁴⁰.

Bardzo podobne aspekty odnaleźć można u św. Jana Chryzostoma, który wspomina o dwóch namaszczeniach przedchrzcielnych. Pierwsze było namaszczeniem „na czole duchowym olejem”⁴¹ w imię Trójcy, drugie natomiast polegało na namaszczeniu całego ciała duchową oliwą, by wzmocnić je i zabezpieczyć przed atakami szatana⁴². Motyw obrony i podjęcia walki przedstawia biskup Konstantynopola posługując się metaforą atlety, który przed walką jest namaszczany oliwą, by przeciwnik nie miał do niego łatwego dostępu⁴³. Namaszczenie to wzmacnia do walki z szatanem i stanowi powłokę ochronną przed wszelkimi wrogami⁴⁴. Należy też zaznaczyć, że św. Jan Chryzostom namaszczenia nie wiąże z darem Ducha Świętego. Według niego zstąpienie Ducha Świętego następuje podczas kąpeli chrzcielnej⁴⁵.

³⁹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 2, 3, SCh 126, 106 i 108, BOK 14, 325-326.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 24, SCh 50bis, 147, tłum. Kania, I, s. 49.

⁴² Por. tamże 2, 22, SCh 50bis, 145-146, tłum. Kania, I, s. 48-49.

⁴³ Por. tamże 3, 8-11, SCh 50bis, 155-158, tłum. Kania, I, s. 55-56.

⁴⁴ Por. J. Daniélou, *Symbolika obrzędów chrzcielnych*, Kraków 1998, 46.

⁴⁵ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 25, SCh 50bis, 147, tłum. Kania, I, s. 49. Niektórzy uważają, że świadectwo Jana Chryzostoma wskazuje, iż chrzest i bierzmowanie były udzielane równocześnie (por. L. C. Mitchell, *Baptismal Anointing*, London 1966, 39).

II. ANTROPOCENTRYZM I TEOCENTRYZM KĄPIELI CHRZCIELNEJ

Dalsze elementy obrzędów chrzcielnych, w których występuje interesująca teologia chrzcielna i antropologiczny charakter tego sakramentu, to przede wszystkim przejście kandydatów do basenu chrzcielnego, zanurzenie w wodzie i w końcu ubranie w białe szaty, których kolor miał symboliczne i głębokie znaczenie. Za ostatni element chrztu uznać można pochrzcielne namaszczenie.

1. Przejście do basenu chrzcielnego i zanurzenie w wodzie. Ważnym i pełnym symboliki gestem było bez wątpienia przejście kandydatów do basenu chrzcielnego. Św. Cyryl Jerozolimski porównuje je do zdjęcia ciała Chrystusa z krzyża i przeniesienia go do grobu⁴⁶. Mamy zatem tutaj wydźwięk chrystologiczny tego obrzędu. Katechumen przechodził do sadzawki chrzcielnej, która symbolicznie stawiała się grobem dla jego grzechów. Grób to także miejsce oczekiwania na zmartwychwstanie.

Najważniejszym jednak obrzędem w całej ceremonii chrzcielnej było potrójne zanurzenie w uprzednio poświęconej już wodzie. Zanim to nastąpiło, kandydaci musieli jeszcze wyznać wiarę. Każdy z nich zapytany został, „czy wierzy w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁴⁷. Potem następowało trzykrotne zanurzenie w wodzie i wynurzenie się z niej. Cyryl dostrzega w tym geście analogię do złożenia ciała Chrystusa na trzy dni i trzy noce do wnętrza ziemi:

„Po wyznaniu zbawczej wiary zanurzyliście się trzykroć w wodzie i wynurzyliście się – zaznaczając w tym trzydniowy pobyt Chrystusa w grobie. Jak bowiem nasz Zbawiciel przebywał trzy dni i trzy noce w łonie ziemi, tak i wy w pierwszym wyjściu z wody naśladowaliście pierwszy dzień Chrystusa w ziemi i noc w zanurzeniu”⁴⁸.

Św. Ambroży z Mediolanu także wspomina o wyznaniu wiary przed samym aktem zanurzenia w wodach chrzcielnych:

„Zapytano cię: «Czy wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego?» Powiedziałeś: «Wierzę» i zanurzyłeś się, to znaczy pogrzebano cię. Ponownie zapytano: «Czy wierzysz w Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Jego krzyż?» Powiedziałeś: «Wierzę» i zanurzyłeś się. Zostałeś więc również współpogrzebany z Chrystusem. A kto razem z Chrystusem zostaje pogrzebany, razem z Nim zmartwychwstaje. Po raz trzeci zapytano: «Czy wierzysz w Ducha Świętego?» Powiedziałeś: «Wierzę» i zanurzyłeś się po raz trzeci, aby trzykrotne wyznanie wiary usunęło wielokrotne w życiu dotychczasowym popełniane grzechy”⁴⁹.

⁴⁶ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 2, 4, Sch 126, 110, BOK 14, 326.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Ambrosius, *De sacramentis* II 7, 20, Sch 25, 68, ŻMT 31, 77.

Powyższe gesty posiadały głęboką symbolikę. Zanurzenie oznaczało bowiem śmierć dla grzechu, wynurzenie zaś nowe narodzenie, zmartwychwstanie, co poświadczają autorzy analizowanych katechez chrzcielnych z IV wieku. Mowa jest o tym, że chrzest jest antytypem męki i zmartwychwstania, co oznacza, że jest i podobny, i zarazem odmienny od męki i zmartwychwstania. Doskonale wyjaśnia tę prawdę św. Ambroży z Mediolanu, który pisze:

„Apostoł mówi, jak słyszeliście w dzisiejszym czytaniu, że każdy kto otrzymuje chrzest, przyjmuje go w śmierci Jezusa (por. Rz 6, 3). Co to oznacza w śmierci? Podobnie jak Chrystus umarł, tak i ty masz zakosztować śmierci (por. Rz 6, 10; Mt 16, 28 itp.); podobnie jak Chrystus umarł dla grzechu, a żyje dla Boga, tak i ty masz poprzez sakrament chrztu umrzeć dla dawnych grzesznych ponęt i zmartwychwstać dzięki łasce Chrystusowej. Jest to więc śmierć, ale nie prawdziwa śmierć cielesna, lecz tylko jej podobieństwo. Gdy się zanurzasz, wówczas dzieje się coś, co przypomina śmierć i pogrzeb. Otrzymujesz sakrament Krzyża, ponieważ Chrystus zawisł na krzyżu, a Jego Ciało zostało przebite gwoźdźmi. Ty więc jesteś współukrzyżowany, połączony z Chrystusem, przytrzymują cię gwoźdźcie Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby szatan nie mógł ciebie oderwać. Oby przytrzymywał cię gwoźdź Chrystusowy, mimo że go wyrывa słabość ludzkiej natury”⁵⁰.

Wyróżniony zatem zostaje podwójny aspekt w męce i śmierci Chrystusa: cielesny i duchowy. Chodzi mianowicie o rzeczywistość historyczną, która w obrzędzie chrztu jest symbolizowana i przedstawiana oraz o treść zbawczą obejmującą rzeczywiste uczestnictwo⁵¹. Warto podkreślić też fakt, iż przechodzenie kandydatów przez sadzawkę chrzcielną kojarzyło się Ambrożemu z przejściem Izraelitów przez Morze Czerwone. Dlatego też interpretuje to jako paschę, przejście (*transitus*)

„od rzeczy ziemskich do niebieskich, [...] od grzechu do życia, od winy do łaski, od nieprawości do uświęcenia – kto przechodzi przez to źródło, nie umiera, lecz zmartwychwstaje”⁵².

Św. Jan Chryzostom kieruje uwagę słuchaczy na kąpiel chrzcielną. Nowością, w porównaniu z innymi autorami tego okresu, jest niewątpliwie formuła chrzcielna, która brzmi: „Jest on ochrzczony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁵³. Prawdopodobnie chodziło Chryzostomowi o to, by w toczącej się ciągle polemice z arianami podkreślić jedność bóstwa trzech Osób Bożych, o czym zaświadcza biskup Konstantynopola, kiedy zwracając się do neofitów

⁵⁰ Tamże II 7, 23, Sch 25, 69, ŻMT 31, 78.

⁵¹ Por. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, s. 51-52.

⁵² Ambrosius, *De sacramentis* I 4, 12, Sch 25, 58, ŻMT 31, 70.

⁵³ Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 26, Sch 50bis, 147, tłum. Kania, I, s. 49.

mówi, że chrzest jest sprawowany w taki sposób, „abyś widział [...], iż Ojciec, Syn i Duch Święty są jedną istotą”⁵⁴.

Ciekawe są także u Jana Chryzostoma metafory podstawowego aktu liturgii chrzcielnej. Pierwsza i druga odnosi się do wejścia katechumena do basenu chrzcielnego i wyjścia z niego. Wejście oznacza śmierć starego człowieka, wyjście natomiast to zmartwychwstanie człowieka nowego, odnowionego na obraz Stwórcy⁵⁵. Biskup Konstantynopola mówiąc o śmierci starego człowieka w chrzcie, posługuje się obrazami, co było zrozumiałe, ponieważ swoje słowa kierował do neofitów, dla których obraz przeżytego niedawno chrztu mocno utrwalił się w ich pamięci. Dlatego za św. Pawłem zachęcał nowo-ochrzczonych, by raz umarli grzechowi nie mieli nic wspólnego z namiętnościami ciała i ze sprawami ziemi⁵⁶. Punktem odniesienia jest oczywiście dla Chryzostoma Chrystus, który umarł i zmartwychwstał:

„Chrzest jest pogrzebem i zmartwychwstaniem. «Stary człowiek pogrzebany jest z grzechem i nowy człowiek wstaje, odnowiony na obraz Tego, który go stworzył» (Kol 3, 10)”⁵⁷.

Trzecia metafora, jaką posługuje się biskup Jan, związana jest z użytym przez św. Pawła określeniem: „kąpiel odrodzenia” (por. Tt 3, 5). Odrodzenie to wynik odpuszczenia grzechów, a kąpiel w wodzie jest potrzebna, by oczyścić i umyć ciało. Staje się to możliwe dzięki ukrzyżowanemu Chrystusowi, którego bok został przeбитy włócznią żołnierza i wówczas wypłynęły z niego krew i woda. One też spływają do basenu chrzcielnego, powodując oczyszczenie i odrodzenie. Co więcej, kandydaci do chrztu zrodzeni są z boku „śpiącego” na krzyżu Chrystusa, podobnie jak Ewa została zrodzona z boku śpiącego Adama⁵⁸. Jest to wyjaśnienie z pewnością oryginalne i niespotykane u innych Ojców Kościoła.

Cyryl zwraca też uwagę na skutki chrztu, mówi mianowicie o odpuszczeniu grzechów, o usynowieniu i o otrzymaniu daru Ducha Świętego⁵⁹.

2. Symbol białej szaty. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden obrzęd, który następował po wyjściu ochrzczonego z wody. Ubierał się on w białą szatę. Św. Ambroży wyjaśnia jego znaczenie w następujący sposób:

„Potem otrzymałeś biały strój na znak, że zdjąłeś okrycie grzechów, a przybrałeś czyste szaty niewinności”⁶⁰.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. tamże 2, 25, SCh 50bis, 147, tłum. Kania, I, s. 49.

⁵⁶ Por. tamże 7, 22, SCh 50bis, 240, tłum. Kania, I, s. 104.

⁵⁷ Tamże 2, 11, SCh 50bis, 139, tłum. Kania, I, s. 44.

⁵⁸ Por. tamże 3, 16-17, SCh 50bis, 160-161, tłum. Kania, I, s. 57-58.

⁵⁹ Por. Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 2, 6, SCh 126, 114 i 116, BOK 14, 327.

⁶⁰ Ambrosius, *De mysteriis* 7, 34, SCh 25, 118, ŻMT 31, 59.

Biskup Mediolanu posługuje się tutaj obrazem białej szaty, by podkreślić jeden z aspektów łaski chrztu, mianowicie czystość duszy.

Także św. Cyryl Jerozolimski zwraca uwagę na białe szaty ochrzczonych, które są znakiem czystości ich duszy:

„Skoro zdjąłeś stare szaty i wdziałeś duchowe, białe, winny one pozostać zawsze białe. Nie znaczy to, iż zawsze trzeba nosić szaty białe, powinny jednak one zostać prawdziwie białe, jasne i duchowe, abyś mógł powiedzieć z błogosławionym Izajaszem: «Raduje się dusza moja w Panu, albowiem mnie okrył szatą zbawienia i płaszczem nadziei» (Iz 61, 10)”⁶¹.

Jan Chryzostom nie wspomina o obrzędzie przywdziania przez nowo ochrzczonych białych szat, mówi jedynie, że przyoblekli się w Chrystusa, chociaż „przebywają na ziemi, wyglądają jak aniołowie, lśniąc jak promienie słońca”⁶². Tę wypowiedź można z pewnością uznać za ocenę nie tylko duszy ochrzczonych, ale też ich zewnętrznego wyglądu – ubrani w białe szaty przypominali ludzi nieskazitelnych i czystych, podobnych do aniołów.

3. Namaszczenia pochrzcielne. Ostatnim elementem rytu chrzcielnego było namaszczenie⁶³. Budzi ono wiele dyskusji, ponieważ nie wszyscy wymieniani tutaj autorzy o nim wspominają. Pochrzcielnego namaszczenia nie zna św. Jan Chryzostom. Wspomina natomiast o nim św. Cyryl Jerozolimski, który rozbudowuje je i uzasadnia. Biskup Jerozolimy mówi mianowicie o namaszczeniu czoła, nosa, uszu i klatki piersiowej:

„Najpierw namaszczano was na czole, abyście wolni byli od wstydu, z którym chodził wszędzie pierwszy grzeszny człowiek, i odsłoniętą twarzą jak w zwierciadle odbijali chwałę Pańską (por. 2Kor 3, 18). Następnie na uszach, abyście otrzymali uszy, które słuchają bożych tajemnic, uszy, o których powiedział Izajasz: «I dał mi Pan ucho do słuchania» (Iz 50,4), i Pan Jezus w Ewangelii: «Kto ma uszy, niech słucha!» (Mt 11, 15). Potem na nozdrzach, abyście po przyjęciu Boskiej oliwy mówili: «Jesteśmy wonnością Chrystusa dla Boga między tymi, którzy idą na zbawienie» (2Kor 2, 15). Wreszcie na piersiach, abyście «przyodziani w pancerz sprawiedliwości, stawili śmiało czoła szatańskim zakusom» (Ef 6, 11. 14)”⁶⁴.

Św. Cyryl zwraca uwagę w tym tekście na obrzęd bierzmowania, w czasie którego neofita otrzymywał moc Ducha Świętego. Biskup celowo posługuje się różnego rodzaju tekstami biblijnymi, by pokazać możliwość odbierania

⁶¹ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 4, 8, SCh 126, 142 i 144, BOK 14, 337.

⁶² Joannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos* 2, 27, SCh 50bis, 149, tłum. Kania, I, s. 50.

⁶³ Na temat namaszczeń w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej por. P. Nowakowski, *Duch Święty w inicjacji chrześcijańskiej – obrzęd namaszczenia krzyżem we wschodniej tradycji liturgicznej pierwszych wieków*, „Liturgia Sacra” 4 (1998) fasc.1, 39-48.

⁶⁴ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogiae* 3, 4, SCh 126, 126, BOK 14, 332.

przez ochrzczonego różnego rodzaju zmysłami duchowymi nadprzyrodzonych rzeczywistości⁶⁵.

Wzmiankę na temat namaszczenia czoła po chrzcie spotykamy także u Teodora z Mopsuestii⁶⁶, chociaż należy przyznać, że poświęca mu mniej uwagi niż Cyryl Jerozolimski. Biskup Mopsuestii nie mówi jasno o namaszczeniu (σφραγίς), tak jak w przypadku namaszczenia przedchrzcielnego, ale o „naznaczeniu”. Druga trudność, czy uznać to „naznaczenie” za „namaszczenie” wynika z tego, że w liturgii syryjskiej najstarsze świadectwo o namaszczeniu pochrzcielnym pochodzi z *Konstytucji Apostolskich*, których powstanie datuje się na rok 380 lub 381. Nie łączą one jednak tego namaszczenia z udzieleniem daru Ducha Świętego. Dopiero na przełomie V i VI w. Pseudo-Dionizy Areopagita wyraźnie poświadcza istnienie w liturgii syryjskiej pochrzcielnego namaszczenia, które jest równoznaczne z udzieleniem Ducha Świętego ochrzczonemu⁶⁷.

Biskup Mediolanu – Ambroży umieszcza obrzęd namaszczenia po wyjściu ochrzczonego z wody. Było to prawdopodobnie obfite polanie głowy olejem⁶⁸. Nie można jednak identyfikować tego namaszczenia z bierzmowaniem, chodziło tutaj o namaszczenie na życie wieczne, o zapowiedź wieczności i zmartwychwstania⁶⁹. Chociaż Ambroży podkreśla w swoich katechezach działanie Ducha Świętego w duszy człowieka, nie wspomina jednak o tym, że przez akt chrztu udzielony zostaje Duch Święty, łączy go raczej z rytym, który następował po chrzcie⁷⁰.

Podsumowując dotychczasowe rozważania należy powiedzieć, że interpretacja poszczególnych obrzędów chrzcielnych u pisarzy Kościoła IV w. szła w dwóch kierunkach: teologicznym i antropologicznym. Oznacza to, że dostrzegali oni i doceniali jeden i drugi wymiar tego sakramentu. Można też mówić o wyraźnej spójności w odniesieniu do tych dwóch elementów. Jeżeli nawet istniały jakieś różnice u poszczególnych autorów katechez w opisie niektórych rytów chrzcielnych, nie dotyczyły one tego, co istotne, mianowicie rozumienia samego chrztu oraz znaczenia zawartych w nim obrzędów. Każdy z mistagogów zwraca uwagę na wymiar antropologiczny obecny w obrzędach chrzcielnych i głęboki ich charakter duchowy. W ten sposób to, co ludzkie w tym sakramencie, pozwalało dostrzec element boski i zbudować bogatą

⁶⁵ Por. Szczur, *Rola zmysłów wiary*, s. 302.

⁶⁶ Por. Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae* 14, 27 (Debié, s. 239).

⁶⁷ Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* 2, PG 3, 392° -404D, tłum. M. Dzielska, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, 145-155; 4, PG 3, 472D - 485B, tłum. Dzielska, s. 174-183.

⁶⁸ Por. Ambrosius, *De mysteriis* 6, 29, Sch 25, 117, ŻMT 31, 58.

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Por. L. Gładyszewski, *Wstęp*, w: ŻMT 31, 34-35.

teologię każdego z elementów liturgii chrzcielnej. Nie wolno zapominać, że autorzy katechez zawsze sytuują w sakramencie chrztu zarówno Boga, jak i człowieka, który otrzymuje godność dziecka Bożego. Dlatego też wolno powiedzieć, iż cały obrzęd chrzcielny, zwłaszcza zaś kąpiel chrzcielna, posiadają wymiar teocentryczny i antropocentryczny. Sercem chrztu jest bowiem Bóg, który jest dawcą tego sakramentu i człowiek będący odbiorcą wszelkich łask z nim związanych.

Z całą też pewnością można powiedzieć, że zauważalny wszędzie w katechezach wymiar teologiczny i antropologiczny obrzędów chrzcielnych, został przez Ojców IV w. przedstawiony w oparciu o odwoływanie się do tradycji biblijnej. Zastosowana typologia, porównania z Chrystusem, ze stanem człowieka po grzechu i przed chrztem, dawały podstawę do ukazania zbawczego charakteru tego sakramentu a także stały się podstawą refleksji trynitarnej i chrystologicznej.

Należy również podkreślić dobre przygotowanie kandydatów do chrztu dzięki wcześniejszej katechezie oraz poprzez naukę mistagogiczną, jaka miała miejsce po przyjęciu chrztu i kierowana była już do neofitów. Dzięki temu, przyjmowanie i przeżywanie tajemnicy chrztu przez chrześcijan, było niewątpliwie pogłębione i świadome.

THEOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL SIGNIFICANCE OF BAPTISMAL RITES IN CHURCH OF THE 4TH CENTURY

(Summary)

The Holy Baptism in Church in period of the first centuries was considered as an extra ordinary and important event, both in life of the baptized person, as well as in the entire Church community. Almost exact information on baptism in Church of the 4th century is available in existing documents of empathetical discourses on baptism by four great Fathers of the Church: St. Cyril of Jerusalem, St. John Chrysostom, St. Ambrose of Milan, and Theodor, bishop of Mopsuestia. Thus in this paper I have decided to present only the Baptismal Rites and their theological and anthropological significance. In terms of the mentioned authors' writings, we can find two parts of the baptismal liturgy where they consist of particular Rites. The first part is devoted to so called the rites preceding a ceremony of baptism, It means to surrender Satan, take off cloths and apply the holy oil before one's baptism. Another Rite, i.e. taking off clothes of the candidates to be baptized, was significant for the new way of life of a certain human being, and rejection of the old man with his all affairs and matters. Authors of baptismal discourses also paid their attention to application of the holy oil. The second part of Baptismal Rites was related to baptismal immersion itself. First of all, there was the following order: to reach the baptismal tank, immerse in waters three times, then leave it and put on the white clothes. The theological interpretation of particular Baptismal

Rites in writings of the Church of the 4th century was rather compact. Even in case of some differences available, they were not concerned with the principal aspects, but strictly devoted to the baptism itself in order to understand the ceremony, and all particular order of the Baptismal Rites.

Key words: Holy Baptism, Baptismal Rites, Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Ambrose of Milan, Theodor Mopsuestia.

Słowa kluczowe: chrzest św., rytury chrzcielne, Cyryl Jerozolimski, Jan Chryzostom, Ambroży z Mediolanu, Teodor z Mopsuestii.

Ks. Piotr SZCZUR*

CZY DUSZA WALCZY Z CIAŁEM?

Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma

We współczesnym świecie spotyka się mnogość różnych ujęć antropologicznych, usiłujących ukazać człowieka w rozmaitych jego wymiarach. Jednak szczególne miejsce należy przypisać antropologii chrześcijańskiej, którą można w pełni zrozumieć tylko dzięki poznaniu Jezusa Chrystusa i zjednoczeniu się z Nim, co już przed laty zostało wyrażone w nauczaniu i świadectwie Ojców Kościoła. Czerpanie z ich myśli jest potrzebne szczególnie dziś, w dobie pluralizmu antropologicznego. Z tego powodu w niniejszym artykule postanowiono zająć się nauczaniem jednego z czterech wielkich doktorów Kościoła Wschodniego – Jana Chryzostoma, na temat wzajemnych relacji duszy i ciała. Bazę źródłową będą stanowiły wypowiedzi złotoustego kaznodziei zawarte przede wszystkim w homiliach na listy św. Pawła oraz Księgę Rodzaju, a także na Ewangelie, Dzieje Apostolskie i Księgę Psalmów¹. W artykule zostaną omówione kolejno takie zagadnienia jak sytuacja człowieka po grzechu pierworodnym, relacja pomiędzy duszą i ciałem, nieśmiertelność duszy oraz jej godność i pierwszeństwo przed ciałem, a także relacja życia biologicznego ciała do życia duchowego duszy i „walka” duszy z ciałem.

1. Ciało człowieka po grzechu pierworodnym w perspektywie eschatologicznej. Pobieżna analiza opisu sceny grzechu pierworodnego (por. Rdz 3, 1-24) mogłaby prowadzić do wniosku, że upadek prarodziców – Adama i Ewy – stworzył nową sytuację korzystną dla rozkwitu grzechu i nieprawości. Jednak taka sytuacja byłaby możliwa tylko wówczas, gdyby rozpatrywało się sytuację człowieka po grzechu pierworodnym w oderwaniu od mądrości Boga i Jego miłości do człowieka (φιλανθρωπία²). W rzeczywistości człowiek „skorzystał” na konsekwencjach upadku, lub raczej skorzystał z terapeutycznych

* 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 Przede wszystkim korzystano w wydań opublikowanych w przez Jeana Paula Migne’a w: *Patrologia cursus completus. Series Graeca* oraz z istniejących wydań krytycznych opublikowanych w serii „Sources Chrétiennes”.

² Termin φιλανθρωπία przyjmuje następujące znaczenia: „ludzkość, życzliwość, ludzkie uczucia; stosunki wzajemne kochanków; pl. akty uprzejmości, grzeczności; miłość Boga do lu-

środków, jakie Bóg dał po upadku prarodziców, aby zapewnić mu swego rodzaju środowisko pedagogiczne, w jakie miał wkroczyć i, co więcej, aby odnieść korzyść z istnienia i obecności w świecie. W rzeczywistości, rozpowszechnienie się zła i grzechu oraz królestwa szatana, nie tworzy samo w sobie formy nacisku zmuszającej człowieka do czynienia zła, gdyż grzech jest konsekwencją wolnego wyboru człowieka. Jan Chryzostom w swym nauczaniu przyjmuje tę właśnie perspektywę historiozbowczą i broni absolutnej wolności człowieka zarówno przed, jak i po upadku. Co więcej, podkreśla, że dzięki wolności człowiek może dążyć do doskonałości i jedności z Bogiem. Jan Chryzostom uważa, że ciało (σῶμα³) po upadku człowieka nie może być uważane za element skłaniający istotę ludzką do grzechu. Wprawdzie Apostoł Paweł opisuje ciało jako grzeszne (por. Rz 6, 6), śmiertelne (por. Rz 6, 12; 2 Kor 5, 4), itd. Jednak tych określeń nie należy rozumieć i interpretować jako rodzaj „zarzutów” wobec ciała, lecz należy je postrzegać przez pryzmat eschatologicznego tła wypowiedzi Apostoła Narodów. Przykładowo, kiedy św. Jan Chryzostom objaśnia wypowiedź św. Pawła: „Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele” (Rz 6, 12), wyraźnie stwierdza, że Apostoł nie oskarża śmiertelnego ciała o to, że jest przyczyną grzechu, lecz stara się pocieszyć odbiorców listu, aby nie załamali się z powodu konieczności prowadzenia walki z grzechem, gdyż walka ta jest ograniczona do doczesności, a zwycięstwo w gruncie rzeczy jest łatwe.

„Następnie, ponieważ trudno jest zwyciężać grzech, przypatrz się jak [Paweł] unaoczniał łatwość tego i złagodził trud, mówiąc: «W waszym śmiertelnym ciele» (Rz 6, 12). Wyraża to, że walki są doczesne i wnet się skończą”⁴.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że św. Paweł w zacytowanej wypowiedzi używa terminu „śmiertelny” (θνητός⁵) zarówno w jego konotacji doczesnej, jak i eschatologicznej. W rzeczywistości Paweł zamierzał powiedzieć: „ta śmiertelność, jako stan, osiągnie swój kres”. Jest to stwierdzenie, które dodaje odwagi, wznieca zapał oraz napełnia nadzieją człowieka gdy znosi trudy „doczesnej walki”, i tym samym sprawia, że zwycięstwo staje się łatwiejszym zadaniem⁶. Grzech panuje nie tylko przez śmiertelne ciało, ale także przez gnuśność. Wydaje się, że takie jest właściwe znaczenie słów Pawła: „poddając

dzi” (Abramowiczówna IV 515-516, s.v. φιλανθρωπία). Podobne znaczenia podają również inne słowniki, por. Lampe, s. 1475-1476, s.v. φιλανθρωπία; Liddell – Scott, s. 1932, s.v. φιλανθρωπία (φιλανθρωπία).

³ Por. Abramowiczówna IV 267, s.v. σῶμα; Lampe, s. 1362-1366, s.v. σῶμα; Liddell – Scott, s. 1749, s.v. σῶμα.

⁴ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 11, 2, PG 60, 486, tłum. Sinko: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, oprac. A. Baron, t. 1, Kraków 1995, 164.

⁵ Por. Abramowiczówna II 467, s.v. θνητός; Lampe, s. 653, s.v. θνητός; Liddell – Scott, s. 802, s.v. θνητός.

⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 11, 2-3, PG 60, 486-487.

was swoim pożądlivościom [w waszym śmiertelnym ciele]”. Przez te wyrażenia św. Paweł wyraźnie wskazuje, że „ciało zajmuje miejsce pośrodku między nieprawością i cnotą (μέσον τὸ σῶμα κακίας καὶ ἀρετῆς), tak samo i broń”⁷. Wyjaśniając ten problem Jan Chryzostom przedstawia dwa obrazy: odwołuje się do posługiwania się bronią i oczami oraz innymi członkami ciała:

„Rzecz ma się tak, jak gdyby żołnierz walczący za ojczyznę i rabuś uzbrojony przeciw mieszkańcom byli zbrojni w ten sam oręż; nie jest to wina uzbrojenia, lecz tych, którzy go używają w złym celu. Można to powiedzieć także o ciele, które staje się tym czy tamtym stosownie do woli duszy, a nie według własnej natury⁹. Jeśli więc patrzysz niepotrzebnie na cudzą piękność, oko staje się orężem niesprawiedliwości, nie z własnej zdolności działania, (gdyż przeznaczeniem oka jest widzieć, nie zaś źle widzieć), lecz z nieprawości rozkazującego rozumu. Jeśli zaś je okiełznasz, staje się orężem sprawiedliwości. Tak jest i z językiem, i z rękami, i z wszystkimi innymi członkami”¹⁰.

Uzbrojenie wykorzystuje się do walki, która może być prowadzona w sprawie słusznej lub niesłusznej. Podobnie oko jest narządem receptorowym umożliwiającym widzenie – jego zadaniem jest, aby coś zobaczyć, ale widząc można obrać dobry lub zły kierunek, a to już jest dziełem woli człowieka, a nie oka. W tej samej perspektywie, należy rozumieć słowa św. Pawła: „To wieście, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z nim ukrzyżowany” (Rz 6, 6), które komentując Jan Chryzostom wyjaśnia, że pojęcie „ciało” (σῶμα) użyte w tym kontekście przez Apostoła nie oznacza materialnego ciała człowieka, lecz wszelką nieprawość:

„Dlatego [Paweł] wcześniej powiedział: «Jesteśmy zrośnięci z podobieństwem jego śmierci, aby zniszczone zostało ciało grzechu» (Rz 6, 6), nie nazywając w ten sposób tego tu ciała, lecz wszelką nieprawość (πονηρίαν ἁπασαν). Jak bowiem dawnym człowiekiem nazywa całą złość (ὁλόκληρον κακίαν), tak ciałem człowieka nazywa złość (πονηρίας) składającą się z rozmaitych rodzajów nieprawości (κακίας). Że zaś wypowiedziane przeze mnie słowa nie są moim domysłem, posłuchaj, jak to sam Paweł w dalszym ciągu tłumaczy. Powiedziawszy: «aby zniszczone zostało ciało grzechu», dodał: «i abyśmy nie służyli dłużej grzechowi» (Rz 6, 6). Chcę bowiem, aby

⁷ W tym miejscu dokonano korekty przekładu polskiego, gdyż Jan Chryzostom używa tu terminu ὄπλον, który jest formą rzeczownika ὄπλον. Rzeczownik ten przyjmuje m.in. następujące znaczenia: „narzędzie; 1. sprzęt okrętowy, osprzęt; 2. narzędzia, *zwl. kowalskie*; 3. zbroja, uzbrojenie, oręż i pancerz” (Abramowiczówna III 300-301). Zaproponowane przez T. Sinko słowo „narzędzia” zastąpiono terminem „broń”, gdyż w dalszej części wypowiedzi Chryzostom nawiązuje do żołnierzy i ich uzbrojenia.

⁸ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 11, 3, PG 60, 487, tłum. Sinko, t. 1, s. 165.

⁹ Por. Aristoteles, *Magna moralia* I 1183b; postępowanie zależy od woli człowieka, por. tamże 1187b; 1188b.

¹⁰ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 11, 3, PG 60, 487, tłum. Sinko, t. 1, s. 165.

ciało było martwe dla grzechu, nie tak, żeby niszczało i zmarło, lecz żeby nie grzeszyło”¹¹.

Św. Paweł również to samo ma na uwadze, gdy mówi o konieczności „zniszczenia grzesznego ciała” (Rz 6, 6), aby „stary człowiek (παλαιὸς ἄνθρωπος)” (por. Rz 6, 6; Ef 4, 22; Kol 3, 9) został „ukrzyżowany”, czyli uśmiercony. Tych wskazań Apostoła Narodów nie wolno interpretować w sposób dosłowny, gdyż Paweł nie wzywa do zadawania śmierci ciału, lecz do uśmiercania wszelkiej nieprawości, którą określa w taki właśnie sposób.

Apostoł Paweł terminem „ciało śmierci (σώματος τοῦ θανάτου)” (Rz 7, 24) określa również materialne ciało człowieka, jednak przez to sformułowanie nie wskazuje, że ciało powoduje śmierć, lecz że śmierć ostatecznie „zdołądzi” ciało. Przez pryzmat tego wyrażenia św. Jan Chryzostom interpretuje słowa Pawła z Drugiego Listu do Koryntian (5, 4) mówiące o przyodzianiu ciała nowym odzieniem, i podkreśla, że ciało nie jest złe oraz że Paweł ma na myśli nie tylko materialne ciało. W rzeczywistości Apostołowi Narodów chodziło o duchowe zepsucie poprzez grzech i przeciwstawienie się temu zepsuciu, czyli wszelkiej nieprawości. Kaznodzieja zaznacza, że wprowadzie z jednej strony człowiek „jęczy” z powodu sposobu, w jaki zostanie uwolniony z ciała, jednak z drugiej strony nie może się doczekać uwolnienia od zepsucia, które jest w jego wnętrzu¹². W ten sposób Chryzostom przedstawia eschatologiczną interpretację faktu, że Apostoł Paweł nie odrzuca ciała, ale narzeka na jego podatność na zepsucie i pragnie życia doczesnego („aby to, co śmiertelne [tj. zepsucie] wchłonięte zostało przez życie”, 2Kor 5, 4). Według św. Jana Chryzostoma, Paweł Apostoł nie może doczekać się ujrzenia eschatologicznej formy ciała pozbawionego zepsucia i chwili, gdy będzie ją mógł przywdziać. Jeśli jednak tymczasem narzeka, to tylko z powodu obecnej sytuacji, która jest nieudolną imitacją prawdziwego piękna i alienacją od Boga, gdyż Bóg stworzył człowieka nie po to, aby pozostawić go na pastwę śmierci, ale żeby uczestniczył w nieśmiertelności¹³. Kiedy zaś Paweł mówi: „Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie” (1Kor 6, 13), nie potępia ciała, ale odnosi się do stanu eschatologicznego, kiedy człowiek nie będzie ani jadł, ani pił, i kiedy zostaną przewyciężone wszelkie słabości i potrzeby ciała. W tych słowach – jak mówi Chryzostom – Paweł potępia niewłaściwe pragnienia duszy, a nie ciała. Ponadto, św. Jan Chryzostom zauważa, że Paweł Apostoł dalej mówi, iż „ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana” (1Kor 6, 13)¹⁴. Zaś komentując werset z Listu do Rzymian (7, 5) mówi:

¹¹ Tamże 11, 1, PG 60, 485, tłum. Sinko, t. 1, s. 162-163.

¹² Por. tenże, *In epistolam II ad Corinthios hom.* 10, 1-2, PG 61, 468.

¹³ Por. tamże 10, 2, PG 61, 468.

¹⁴ Por. tenże, *In epistolam I ad Corinthios hom.* 17, 1, PG 61, 140.

„[Paweł] nie chcąc oskarżać ciała, nie powiedział, że członki pobudzały grzeszne namiętności, lecz one działały w naszych członkach, wskazując, że skądinąd bierze się początek nieprawości (τῆς πονηρίας τὴν ἀρχὴν), mia-
nowicie z rozumnego działania (τῶν ἐνεργούντων λογισμῶν), a nie z po-
budzonych do działania członków (τῶν ἐνεργουμένων). Dusza zajmowała
przy tym miejsce artysty, a ciało – cytry, która wydaje takie tony, do jakich ją
zmusza artysta. Nie jej więc powinniśmy przypisywać źle brzmiącą melodię,
lecz raczej tamtej [tj. duszy]”¹⁵.

Zatem ciało, chociaż jest grzeszne, nie ponosi odpowiedzialności za grzechy
człowieka, gdyż grzech rodzi się w rozumnej duszy, podobnie jak za nieczystą
melodię ponosi odpowiedzialność artysta, a nie instrument muzyczny, na któ-
rym muzyk gra. Z powyższych analiz jasno wynika, że św. Jan Chryzostom po-
przez eschatologiczne ukierunkowanie interpretacji wypowiedzi Apostoła Paw-
ła, obala błędne rozumienie zasadniczych treści myśli Pawłowej na temat ciała.

2. Relacja pomiędzy ciałem a duszą. Dla św. Jana Chryzostoma relacja
pomiędzy ciałem a duszą może być porównana do relacji pomiędzy jeźdź-
cem a koniem¹⁶, albo pomiędzy panią i służącą¹⁷, ewentualnie cytrą i cytrzystą
(o czym bała już mowa powyżej) lub okrętem i kapitanem:

„My zaś przyznajemy, że ciało jest niższe od duszy i mniej doskonałe, jednak
nie wrogie jej, ani nie walczące z nią, ani złe, lecz że tak podlega duszy, jak
cytra cytrzyście¹⁸ i jak okręt sternikowi, które nie są przeciwne prowadzącym
je i używającym ich, ale nawet pozostają z nimi w wielkiej harmonii, tylko że
nie mają równej wartości z mistrzem. Jak więc ten, kto mówi: «Nie w cytrze
i nie w okręcie tkwi sztuka, lecz w sterniku i cytrzyście», wcale nie uwłącza
tamtym rzeczom, lecz wskazuje, jak wielka jest różnica pomiędzy mistrzem
a [jego] dziełem. Tak Paweł mówiąc: «W moim ciele nie mieszka dobro»
nie ubliżył ciału, lecz wskazał na wyższość duszy nad nim. Duszy bowiem
poruczona jest całość sterowania i gry na cytrze. To właśnie wykazuje tu Pa-
weł, przyznając władzę duszy. Dzieląc zaś człowieka na dwa składniki: duszę
i ciało, mówi, że ciało jest wprawdzie mniej rozumne, pozbawione rozsądku,
poddane działaniu, a nie działające, dusza zaś [jest] rozumniejsza i zdolna oce-
nić, co należy czynić, a czego nie, ale nie jest w stanie kierować rumakiem¹⁹

¹⁵ Tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 12, 3, PG 60, 498, tłum. Sinko, t. 1, s. 180.

¹⁶ Por. tenże, *In Acta Apostolorum hom.* 29, 4, PG 60, 220.

¹⁷ Por. tenże, *In Matthaeum hom.* 55, 4, PG 57, 544.

¹⁸ Por. tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 12, 3, PG 60, 498, gdzie złotousty kaznodzieja
używa tego samego przykładu, lecz mniej rozbudowanego.

¹⁹ Por. Plato, *Phaedrus* 245C; Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 12, 3, PG
60, 498-499, tłum. Sinko, t. 1, s. 181: „Otóż, powiada, kiedy Adam zgrzeszył, a ciało jego stało się
śmiertelne, podległe cierpieniom i poniosło wiele naturalnych szkód, koń stał się cięższy i trudny

podług swej woli. A taki stan byłby winą nie tylko ciała, lecz i duszy, która wie, co należy czynić, lecz nie przemienia w czyn swych postanowień”²⁰.

Jan Chryzostom używając wyżej wymienionych porównań, przenosi na duszę odpowiedzialność za czyny ciała. W ten sposób nadaje duszy większą wagę w porównaniu z ciałem, a tym samym ciało okazuje się być niżej postawione od duszy. Nie znaczy to jednak, że ciało i dusza toczą ze sobą walkę. Przeciwnie, wymienione porównania akcentują harmonię i wzajemną odpowiedzialność, co można dostrzec na przykładzie cytry i muzyka grającego na niej, albo okrętu i jego kapitana. W konsekwencji, bezużyteczne jest dbanie o ciało, kiedy zaniedbuje się duszę. Odnosząc się do tego odwrócenia hierarchii wartości, św. Jan Chryzostom tłumaczy, że w takiej sytuacji dzieje się to, co można obserwować, kiedy dobra zabawa i odpoczynek służącej nie przynoszą żadnej korzyści konającej pani:

„Jeśli twoje ciało jest tuczone, a dusza usycha, to nie wynika dla ciebie żadna korzyść z takiej obfitości, tak samo jak wtedy, gdy raduje się niewolnica, na nic nie przyda się ginącej pani radość tej służebnicy ani ozdoba suknia cho-remu ciału, lecz znów powie ci Chrystus: «Co da człowiek w zamian za swoją duszę?»» (Mt 16, 26), nakazując ci, byś zawsze i wszędzie troszczył się o swą duszę i myślał tylko o niej”²¹.

Złotousty kaznodzieja chcą uzmysłowić słuchaczom swoich homilii znaczenia duszy odwołuje się do wypowiedzi Pawła Apostoła z Pierwszego Listu do Koryntian (5, 1-5), który chcąc ratować duszę cudzołożnika (a być może nawet kazirodcy) z Koryntu polecił wspólnocie Kościoła: „wydajcie takiego szatanowi na zatrącenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa” (1Kor 5, 5)²². Podobnym przykładem, do którego czyni odniesienia, jest postać Hioba²³. Natomiast w 15. Homilii na Pierwszy List do Koryntian naucza, że ciało cierpi z powodu grzechu duszy, natomiast jeśli dusza będzie postępowała sprawiedliwie, to również ciało będzie uczestniczyć w chwale duszy²⁴.

Oczywiście człowiek jest bytem psychosomatycznym, w którym ciało jest postrzegane jako instrument duszy²⁵. Jednak, można się zastawiać, do jakiego

do okielznania. Przyszedł jednak Chrystus i uczynił go lżejszym dla nas przez chrzest, pobudzając go skrzydłem Ducha”.

²⁰ Joannes Chrysostomus, *In epistulam ad Romanos hom.* 13, 2, PG 60, 509-510, tłum. Sinko, t. 1, s. 196.

²¹ Tenże, *In Matthaem hom.* 55, 4, PG 57, 544, ŻMT 22, 163-164.

²² W przytoczonym tekście widzimy wyraźny wpływ myśli starotestamentalnej, w której istniało głębokie przekonanie, że odwrócenie się od Boga pociągało za sobą – jako konsekwencje grzechu – choroby ciała i duchowe udręki człowieka. Mamy tu też interesujący przypadek wczesnochrześcijańskiej anatemy.

²³ Por. Joannes Chrysostomus, *Expositio in Ps.* 48, 4-5, PG 55, 228-229.

²⁴ Por. tenże, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 15, 2, PG 61, 123-124.

²⁵ Por. tamże 39, 8, PG 61, 345.

stopnia ciało jest „dostrojone” do duszy i jej potrzeb, bo przecież właśnie ono „zaślepia” duszę. Jan Chryzostom z łatwością wyjaśnia tę wątpliwość i tłumaczy, że to wcale nie ciało „zaślepia” duszę, lecz zbytek. To on jest „wrogiem”! i to nie tylko duszy, ale także ciała, które dobrze odżywione i przywiązane do dóbr materialnych staje się coraz mniej podatne na poruszenia duszy²⁶.

3. Nieśmiertelność duszy. Nieśmiertelność duszy nie była kwestionowana ani w filozofii antycznej, ani w religii pogańskiej. Według św. Jana Chryzostoma nie da się do końca zrozumieć istoty duszy (ψυχή) ze względu na jej pozaczasowe istnienie i nieśmiertelność. Tłumaczy, że jeśli uszkodzimy jeden członek ciała, np. przez amputację, to inne członki nie umrą i człowiek nadal żyje. Dusza nadal istnieje „w całości”, ale nie wiemy, w jaki sposób się to dzieje²⁷. „W człowieku zaś dusza posiada naturę (οὐσία) bezcielesną i nieśmiertelną i wielce przewyższa ciało”²⁸. Zatem św. Jan Chryzostom również nie miał najmniejszych wątpliwości co do nieśmiertelności duszy. Podkreślał, że dusza jest nieśmiertelna nie z powodu własnej natury, jako niezrodzona i bez początku, ale ponieważ Bóg „tchnął w nią” (por. Rdz 2, 7)²⁹ i chciał, aby była nieśmiertelna – zatem dusza jest nieśmiertelna z woli Boga³⁰. Tę nieśmiertelną duszę Bóg podarował człowiekowi, aby ten radował się wiecznym królestwem. W jednej z homilii na Ewangelię Jana Antiocheńczyk mówi, że istoty bezrozumne są pożyteczne jedynie w życiu doczesnym, natomiast człowiekowi została dana nieśmiertelna dusza, aby stał u boku króla na zawsze, przez całą wieczność³¹.

4. Pierwszeństwo duszy i jej godność. Główna przewaga duszy nad ciałem jest odzwierciedlana przez sprawność/zmienność jej charakteru (εὐκίνητος³²). W istocie, duchowa szlachetność duszy (ψυχὴ εὐγένεια)³³ lub słabość („choroba duszy”) nie mogą być uważane za cechy właściwe jej z natury, natomiast fizyczne piękno/brzydota przynależy do ciała z natury i pozostaje niezbywalne, ponieważ cokolwiek przynależy do natury jest „nieruchome i niezbywalne”.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tenże, *De incomprehensibili Dei natura (Contra Anomoeos)* hom. 5, 259-283, ed. A.-M. Malingrey, SC 28bis, Paris 1970, 294.

²⁸ Tenże, *In Genesim hom.* 13, 3, PG 53, 107, tłum. własne.

²⁹ Por. tamże 12, 5, PG 53, 103.

³⁰ Por. tenże, *In Joannem hom.* 31, 5, PG 59, 182-184.

³¹ Por. tamże.

³² Termin εὐκίνητος przyjmuje następujące znaczenia: „łatwo poruszający się, ruchliwy; zmienny; skłonny; o języku, płynny, pełen wdzięku” (Abramowiczówna I 346-347, s.v. εὐκίνητος). Por. Lampe, s. 566, s.v. εὐκίνητος; Liddell – Scott, s. 718, .v. εὐκίνησις (εὐκίνητος).

³³ Por. Joannes Chrysostomus, *De fato et providentia or.* 1, PG 50, 752; *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* 5, PG 52, 465; *De prophetiarum obscuritate hom.* 2, 6, PG 56, 185; *Expositio in Ps.* 50(2), 5, PG 55, 580; 50(2), 9, PG 55, 585.

W duszy łatwo może zająć każda zmiana, ponieważ to, co duchowe zależy od wolnej woli i intencji, a nie przynależy do natury. Jan Chryzostom wyjaśnia to zagadnienie w następujący sposób:

„Widzisz kochany, iż jest tu mowa o duszy. Naturalna brzydota ciała nigdy nie zmieni się w piękność, gdyż Pan uczynił naturę niezmienną. Jeśli zaś chodzi o duszę, jest to proste, a nawet bardzo łatwe. Dlaczego i w jaki sposób? To wszystko zależy od wolnej woli, a nie od natury. Nawet bezkształtna i bardzo brzydka dusza, jeśli tylko zechce, może się przemienić, dojść do wielkiej piękności i stać się promienną. I przeciwnie: gdy się zaniedba, popadnie w wielką szpetotę. «Król zapragnie twej piękności» (Ps 45, 12), jeśli zapomnisz o dawnych czynach, «o twym ludzie, o domu – jak mówi – ojca twego» (Ps 45, 11)»³⁴.

Stosując te prawdy w zakresie etycznym, Chryzostom zapewnia, że nie istnieje taka „choroba duszy”, która pozostawałaby nieuleczalna³⁵, gdyż każda jej choroba da się wyleczyć właściwymi sobie lekarstwami. Dlatego Janowi Chryzostomowi wydaje się czymś dziwnym, że człowiek bardziej troszczy się o ciało i stara się nawet zmienić jego piękno (co w gruncie rzeczy jest niemożliwe), niż o duszę, którą może prowadzić do doskonałości, mimo tego, że poprawa jest w zasięgu jego rąk³⁶. Z tego powodu złotousty kaznodzieja zdecydowanie nawołuje do zmiany ukierunkowania ludzkiej troski w taki sposób, aby była ona skoncentrowana na duszy:

„Będąc przeto pod panowaniem łaski, naśladujmy – proszę – przynajmniej teraz tych, którzy na własnym gruncie korzystając przed prawem ze złożonej w naturze nauki, do tak wysokiego stopnia cnoty się wzniesli i całą gorliwość skierujemy na potrzeby swej duszy. Zmieńmy swe starania i rozdzielmy swe troski! Na siebie weźmy potrzeby duszy, bo ona jest w nas istotna,

³⁴ Tenże, *Catecheses ad illuminandos* 1, 10, ed. A. Wenger, Sch 50bis, Paris 1970, 113-114, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów)*, U źródeł katechumenatu 1, Lublin 1993, 25-26.

³⁵ Por. tenże, *Ad Theodorum lapsum lib. 2*, 16, ed. J. Dumortier, Sch 117, Paris 1966, 176-178, tłum. W. Kania: Jan Chryzostom, *Do Teodora po jego upadku*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2000, 163.

³⁶ Por. tamże 2, 16, Sch 117, 176-178, BOK 19, 163: „Choć ciało cierpi często na nieuleczalną chorobę, nie tracimy nadziei [...], nie przestajemy na nich [tj. lekarzy] napierać, aby nas doprowadzili choć do małej ulgi. Jeśli chodzi o duszę, która nie może podlegać nieuleczalnej chorobie, jesteśmy bez troski, jak gdyby to było obce nieszczęście, lub tracimy nadzieję. Gdzie natura choroby może nas wtrącić w beznadziejność, tak dokładamy starania, jak gdyby była wielka nadzieja wyzdrowienia; gdzie zaś nie ma żadnego powodu wątplenia, zaniedbujemy wszelkiej troski i poddajemy się zgubie, o wiele więcej troszcząc się o ciało niż o duszę. Z tego powodu nie możemy nawet ciała uleczyć. Kto bowiem ważniejszą część zaniedbuje i cały trud obróci na mniejszą, ten obie zburzy i zepsuje. Kto zaś zachowuje porządek i ratuje ważniejszą, ten, choć się o drugie nie troszczy, już przez ratunek pierwszego pomaga również drugiemu”.

wspólnemu zaś Panu wszystkich pozostawmy troskę o sprawę ciała. To bowiem jest najlepszym dowodem Jego mądrości i niewypowiedzianej miłości, że troskę o ważniejszą rzecz, mianowicie o duszę, nam samym oddał w ręce, ucząc nas przez same sprawy, iż nas stworzył wolnymi, i naszej woli zostawił zarówno wybór cnoty, jak i unikanie złego, w potrzebach zaś ciała poprzyrzekł przyjść z pomocą³⁷.

5. Życie biologiczne a „życie” duszy. Jan Chryzostom mówiąc o prawdziwym życiu, chce wykazać, że życie biologiczne ciała nie wyróżnia człowieka spośród innych istot żyjących, ani też nie jest cechą stanowiącą o byciu człowiekiem. Charakterystyczną cechą człowieka jest duchowa energia (ἐνέργεια³⁸), co może być jedynie w pełni zrozumiane, gdy dusza jest otwarta na moc Ducha Świętego. Jan Chryzostom wprowadza rozróżnienie pomiędzy życiem biologicznym samym w sobie (jako oddzielnym istnieniem), a życiem człowieka, które obejmuje zarówno życie biologiczne, jak i życie duchowe – żywą duszę skłaniającą istotę ludzką do czynienia dobra i zdobywania cnoty. Chryzostom mówi, że o byciu człowiekiem żyjącym nie decyduje fakt, że oddycha i spogląda na otaczający go świat, ani nawet to, że używa rozumu, ale to, że wykorzystuje możliwości czynienia dobra oraz dba o wszystko, co dotyczy prawdziwego życia mającego nastąpić w przyszłości:

„Żywi różnią się od zmarłych nie tylko tym, że widzą słońce i oddychają powietrzem, nie tym powiadam, lecz tym, że czynią coś dobrego, bo gdyby tego nie było, w niczym nie byłiby lepsi od umarłych³⁹”.

„Zobaczmy czym jest człowiek. [...] Posłuchaj, co mówi [Pismo]: «Był człowiek sprawiedliwy, szczery, bogoboyny, wstrzymujący się od wszelkiego złego uczynku» (Hi 1, 2. 8). To jest człowiek. A drugi znów mówi: «Wielka rzecz jest człowiek i rzecz cenna mąż miłosierny» (Prz 20, 6). Tych zaś, co nie są tacy, chociażby mieli uczestnictwo rozumu i chociażby tysiąc razy byli zdolni do wiedzy, Pismo zwykle nie nazywa ludźmi, lecz psami, końmi, żmijami, węzami, lisami, wilkami i co tam jeszcze jest podlejszego wśród zwierząt. Jeśli więc tym jest człowiek, to ten, który oddaje się zbytkom, nie jest człowiekiem. Jakżeby bowiem był nim ten, który się nie troszczy o żadną z owych cnot?⁴⁰”

³⁷ Tenże, *Catecheses ad illuminandos* 8, 21-22, SCh 50bis, 258-259, tłum. Kania, I, s. 117.

³⁸ Termin ἐνέργεια przyjmuje następujące znaczenia: „czynność, działanie; czynność, funkcja fizjologiczna; spełnienie; robota, wykonanie; oddziaływanie, skuteczność, o lekach; gram. strona czynna słowa; o stylu, żywość, obrazowość; filoz. aktualność” (Abramowiczówna II 137, s.v. ἐνέργεια); por. Lampe, s. 470-473, s.v. ἐνέργεια; Liddell – Scott, s. 564, s.v. ἐνεργάζομαι (ἐνέργεια).

³⁹ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 13, 3-4, PG 62, 567, 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, 135.

⁴⁰ Tamże 13, 4, PG 62, 569, tłum. Sinko, s. 138.

Złotousty kaznodzieja wyjaśnia, że doczesne życie biologiczne nie oznacza prawdziwego życia i wyjaśnia, że βίωσις⁴¹ nie oznacza ζήν⁴². Życie nie może być mylone z byciem, a śmierć z niebytem⁴³. Antiocheńczyk podkreśla, że Bóg stworzył świat z niczego i powołał stworzenie do istnienia zgodnie ze swoją wolą. Śmierć nie oznacza powrotu do nicości i nieistnienia⁴⁴. Życie według Jana Chryzostoma jest dziełem cnoty, jest troską o prawdziwe życie, jest istnieniem żywej duszy. Jeśli bezużyteczne jest przykrywanie martwego ciała „kwiecistą szatą”, to i bezużyteczne jest też przykrywanie martwej duszy „kwitnącym ciałem”⁴⁵. Z perspektywy eschatologicznej śmierć osiąga nie tylko ciała, ale i duszy. Śmierć duszy jest niebezpieczna, natomiast śmierć ciała może być pożyteczna, ponieważ prowadzi człowieka do miejsca jego przeznaczenia. Śmierć cielesna pochodzi od natury, a nie od woli, natomiast śmierć duchowa pochodzi od woli, a stanowi ją grzech⁴⁶.

⁴¹ Termin βίωσις przyjmuje następujące znaczenia: „żyć, pędzić życie; wyżyć” (Abramowiczówna I 426, s.v. βίωσις); por. Lampe, s. 298, s.v. βίωσις; Liddell – Scott, s. 316, s.v. βίωσις.

⁴² Termin ζήν przyjmuje następujące znaczenia: „żyć, istnieć; pędzić życie, przeżywać, żyć prawdziwym życiem” (Abramowiczówna II 401-402, s.v. ζήν); por. Lampe, s. 590-591, s.v. ζήν; Liddell – Scott, s. 758, s.v. ζήν.

⁴³ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 13, 3, PG 62, 567-568, tłum. Sinko, s. 135-136: „Lecz żebyś to zrozumiał, zobaczmy, co jest dziełem żywych i co umarłych, i gdzie umieścimy tę zbytkującą [wdowę]? Żywi czynią rzeczy, odnoszące się do życia przyszłego, do życia prawdziwego. A co to są rzeczy przyszłego życia, o które należy nam się troszczyć w każdym czasie, o tym posłuchaj Chrystusa: «Pójdźcie, weźcie królestwo, zgotowane wam od założenia świata. Albowiem łaknąłem, a daliście mi jeść; pragnąłem, a napełniliście mię» (Mt 25, 34-35). [...] I abyś to zrozumiał, posłuchaj, jak i zmarły może żyć. [...] Umarłym jest za życia, kto żyje w zbytkach. W jaki sposób? Żyje tylko dla brzucha, a dla innych zmysłów wcale nie żyje”. Por. tenże, *In Genesim hom.* 37, 3, PG 53, 345; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 17, 3, PG 61, 143; *In epistulam ad Colosenses hom.* 2, 6, PG 62, 318; *De Lazaro con.* 5, 3, PG 48, 1021.

⁴⁴ Por. tenże, *In Genesim hom.* 37, 3, PG 53, 345; *In epistulam I ad Corinthios hom.* 17, 3, PG 61, 143; *In epistulam ad Colosenses hom.* 2, 6, PG 62, 318; *De Lazaro con.* 5, 3, PG 48, 1021. Zob. A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son oeuvre*, Paris 1949, 123.

⁴⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum hom.* 13, 4, PG 62, 569, tłum. Sinko, s. 137: „Jak martwemu ciału nic nie pomaga przywdziana kwiecista szata, tak i kwitnące ciało, otaczające martwą duszę, żadnego jej przynosi pożytku”.

⁴⁶ Por. tamże 13, 4, PG 62, 569-572. Nie dziwi więc, że Chryzostom – idąc za nauczaniem Pisma Świętego – zauważa, że żywi, którzy umarli (por. 1Tm 5, 6) i umarli, którzy żyją (Abraham, Izaak; por. Mt 22, 32). Chryzostom mówi, że tylko ci, którzy praktykują cnotę naprawdę żyją, natomiast ci, którzy żyją w zbytku, już są martwi (tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 13, 7-8, PG 60, 517-520). Zob. tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 11, 5, PG 60, 489, tłum. Sinko, t. 1, s. 168: „Różne są rodzaje martwoty. Jedna jest śmiercią ciała, według której Abraham choć umarł, nie był umarły. «Bóg bowiem», powiada [Pismo], «nie jest Bogiem umarłych, lecz żyjących» (Mt 22, 32), Druga – śmiercią duszy, o której Chrystus mówi zagadkowo: «Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych» (Mt 8, 22; Łk 9, 60)”; *In epistulam ad Ephesios hom.* 4, 1, PG 62, 31.

6. Ciało i duch w kontekście zmagañ duchowych. Człowiek, który chce odpowiednio karmić swą duszę i żyć w pobożności, narażony jest na ataki złego ducha, który chce wzbudzić w duszy ludzkiej różnego rodzaju pożądania cielesne. Dlatego św. Paweł mówi, że „ciało do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody” (Ga 5, 17)⁴⁷. Według Chryzostoma człowiek właściwie odżywiający swą duszę musi w życiu kierować się prawdziwą filozofią, czyli zasadami przedstawionymi przez Chrystusa w Ewangelii. Sprowadzają się one do unikania zbytku i praktykowania ascezy oraz umartwiania ciała, zgodnie z wyznaniem Apostoła Narodów: „poskramiam moje ciało i biorę je w niewolę” (1Kor 9, 27), który czyni aluzję do trudności, jakie spotkają tych, którzy ujarzmiają swoje ciała⁴⁸. Jednak tylko przez „poskramianie” ciała – wyniszczania „człowieka zewnętrznego” – wzmacnia się i wzrasta „człowiek wewnętrzny” (por. 2Kor 4, 16)⁴⁹.

Chryzostom analizując wypowiedź św. Pawła z Listu do Galatów (5, 17) informuje, że w jego czasach niektórzy niewłaściwie ją rozumieją, twierdząc, że Paweł dzieli człowieka na dwie przeciwstawne sobie istoty, wykazując tym samym, że dusza prowadzi wojnę z ciałem. Jednak – jak podkreśla Antiocheńczyk – nie jest to prawda, gdyż Paweł Apostoł „ciałem nie nazywa rzeczywistego ciała”, ponieważ członki ciała nie są rozważane w kategorii czynników powodujących czyny (dosłownie „wprawiających w ruch (τῶν κινούντων)”), ale w kategorii elementów, na których czynność jest wykonywana (dosłownie „poruszanych (τῶν κινουμένων ἐστίν)”) ⁵⁰.

W Piśmie Świętym „ciało” nie oznacza zewnętrznej ludzkiej powłoki. W istocie, św. Jan Chryzostom wypowiadając się na ten temat zauważa, że św. Paweł „ciałem nazywa nie ciało fizyczne, lecz złą wolę”⁵¹. Z drugiej strony – kontynuuje swe rozważania – Paweł Apostoł mówi: „«Wy nie jesteście w ciele, lecz w duchu» (Rz 8, 9) lub «Ci, którzy są w ciele, nie mogą się podobać Bogu» (Rz 8, 8)”⁵². Zgodnie z interpretacją św. Jana Chryzostoma, Paweł Apostoł nie ma na myśli tego, że powinno się zniszczyć ciało (taka

⁴⁷ Por. tenże, *De Lazaro con.* 3, 6, PG 48, 1000.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tenże, *In epistulam ad Ephesios hom.* 13, 2, PG 62, 95-96.

⁵⁰ Por. tenże, *In epistulam ad Galatas comm.* 5, 5, PG 62, 671, tłum. J. Iluk: Jan Chryzostom, *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, ŻMT 47, Kraków 2008, 121: „Za sprawą tych słów [Ga 5, 17], niektórzy nas atakują, twierdząc, że apostoł rozdzielił człowieka na dwie części, przedstawiając go niejako złożonego z dwóch wrogich sobie bytów, czyli: że ciało prowadzi walkę z duszą. Wszelako, nie jest tak. O, nie. [Paweł] ciałem nie nazywa rzeczywistego ciała; gdyby tak miało być, to jaki sens ma późniejsze stwierdzenie: «pożąda przeciwko Duchowi». Nasze ciało nie wprawia w ruch, ale należy do rzeczy poruszanych; nie jest siłą sprawczą, ale podlega takiej sile. Jakże więc ma pożądać, skoro pożądanie pochodzi z duszy, a nie z ciała”. Zob. tenże, *In epistulam ad Romanos hom.* 12, 4, PG 60, 499; 13, 2, PG 60, 509.

⁵¹ Tenże, *In epistulam ad Galatas comm.* 5, 5, PG 62, 671, ŻMT 47, 122.

⁵² Tamże.

interpretacja jest wynikiem podszeptu diabelskiego). W rzeczywistości „ciało” oznacza „ziemską myśl”, a odpowiedzialność za taką myśl nie może być przypisana ciału, lecz „leniwej duszy”, „gdyż ciało jest jej narzędziem”⁵³. Paweł Apostoł mówi:

„Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne” (Ga 5, 19-21).

Wprawdzie niektóre z wyżej wymienionych przez Pawła grzechów można by uznać za grzechy „ciała” (np. nierząd, nieczystość, wyuzdanie), jednak zdecydowanej większości grzechów z powyższego katalogu nie można przypisać „ciału” (np. nienawiść, zawiść, niezgoda, zazdrość). Oczywistym jest zatem, że Paweł Apostoł używa terminu „ciało” przede wszystkim na oznaczenie przyziemnych, „cielesnych” trosk człowieka, a nie na oznaczenie cielesnej powłoki człowieka. W konsekwencji, określanie przyziemnej troski słowem „ciało” nie może być uważane za wyrzut w stosunku do cielesnej powłoki⁵⁴.

W podsumowaniu należy zauważyć, że św. Jan Chryzostom w nauczaniu na temat człowieka rozumie słowo „duch” nie jako żyjącą duszę, to znaczy duchowy element człowieka, ale jako „Ducha Świętego”, oczywiście bez ujmowania niczego roli duszy. W konsekwencji, walka pomiędzy ciałem a duchem oznacza walkę pomiędzy przyziemną troską, wynikającą z niewłaściwych pragnień duszy spowodowanych przez złego ducha i Duchem Świętym, który jest dawcą życia. W każdym razie, nie jest to ontologiczna walka pomiędzy ciałem i duszą, ale moralna walka życia i śmierci. W tym względzie św. Jan Chryzostom mówi, że wrogość duszy wobec ciała jest po prostu wrogością zła wobec cnoty, co w rzeczywistości oznacza walkę pomiędzy żyjącą (dążącą do cnoty) a martwą (pogrążoną w nieprawości) duszą.

IS THE SOUL STRUGGLING WITH THE BODY? SELECTED ASPECTS OF ST. JOHN CHRYSOSTOM'S ANTHROPOLOGY

(Summary)

This article undertakes the topic of the fight of the soul with the body and presents selected elements of St. John Chrysostom's anthropology. The first element

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Por. tenże, *In epistulam I ad Corinthios hom.* 42, 1, PG 61, 361.

is the examination of the human condition after original sin in the eschatological aspect. Its results indicate that the body is not the cause of evil, because sin is the consequence of the free choice of man. The second element is the outline of the relationship between body and soul. It emphasizes that the body is subordinated to the soul, which assumes responsibility for the deeds of the body. The third element underlines the fact that the soul is immortal by the will of God and that in its dignity the soul exceeds the body. The difference between merely biological human life and the true life understood as the realization of the good aspirations of the soul is presented in the next section of the article. Finally the last part contains the description of the spiritual struggle between body and soul. In the teaching of John Chrysostom the word „spirit” is not understood as a living soul, that is to say, the spiritual element of man, but as the „Holy Spirit”, without detracting anything from the role of the soul. Consequently, the struggle between body and spirit indicates the fight between earthly concerns resulting from inappropriate desires of the soul caused by an evil spirit, and good aspirations initiated by the Holy Spirit, who is the giver of life. This is not the ontological fight between body and soul, but the moral struggle between life and death. In this respect John Chrysostom says, that the hostility of the soul toward the body stems from the hostility between virtue and evil, which in fact implies the fight between the living (aiming at virtue) and the dead (submerged in iniquity) soul.

Key words: John Chrysostom, anthropology, soul, body, spiritual warfare.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, antropologia, dusza, ciało, walka duchowa.

Ks. Grzegorz BABIARZ*

POZNANIE I WOLNA WOLA – DWIE PODSTAWOWE KATEGORIE ANTROPOLOGII AMBROZJASTRA

Dzięki pracy Erazma z Rotterdamu ze spuścizny teologiczno-homiletycznej Ambrozego została wyodrębniona grupa pism, przypisana z czasem anonimowej postaci, której nadano pseudonim Ambrozjaster. Do tej grupy zalicza się *Komentarz do Listów św. Pawła*¹ oraz *Quaestiones*². W ramach pierwszej grupy na uwagę zasługuje komentarz do listu do Rzymian, który dostępny jest w trzech wersjach redakcyjnych. Możliwość ich porównania może posłużyć do oceny warsztatu oraz zaangażowania w precyzowanie poglądów przez naszego autora oraz ich roli w przenoszeniu prawdy tekstu natchnionego w środowisko współczesnych mu chrześcijan półwyspu apenińskiego doby IV w. Przypuszcza się, że byli to ludzie z wyższych kręgów społecznych o szerokiej wiedzy filozoficznej.

Po stosunkowo długim okresie milczenia na temat spuścizny naszego autora, początek wieku XX przyniósł pierwsze analizy związane z ustaleniem jego tożsamości. Tego zadania podjęli się: Germain Morin³, Otto Scholz⁴, Wilibald Schwierholtz⁵, Alexander Souter⁶, Henricus Vogels⁷. Ten ostatni podjął też prace edytorsko-redaktorskie przy wydawaniu tekstów komentarza. Drugi okres badań w dużej mierze zawdzięczamy środowisku patrologów polskich:

* Ks. dr Grzegorz Babiarsz – absolwent patrologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: babiarszgrzegorz@gmail.com.

¹ Por. *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas in epistulam ad Romanos*, ed. H.I. Vogels, CSEL 81/1, Wien 1966; *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas in epistulas ad Corinthios*, ed. H.I. Vogels, CSEL 81/2, Wien 1968; *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas in epistulas ad Galatas, ad Ephesios, ad Filippenses, ad Colossenses, ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum, ad Filemonem*, ed. H.I. Vogels, CSEL 81/3, Wien 1969.

² Por. *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, ed. A. Souter, CSEL 50, Wien 1908.

³ Por. G. Morin, *Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle*, RBen 31 (1914) 1-34.

⁴ Por. O. Scholz, *Die Hegesippus-Ambrosius-Frage. Eine literarhistorische Beschreibung*, „Kirchengeschichtliche Abhandlungen” 8 (1909) 149-195.

⁵ Por. W. Schwierholtz, *Hilarii in epistola ad Romanos. Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage*, „Kirchengeschichtliche Abhandlungen” 8 (1909) 57-96.

⁶ Por. A. Souter, *Studies of Ambrosiaster*, Cambridge 1905.

⁷ Por. H. Vogels, *Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster*, Bonn 1957.

Marianowi Michalskiemu⁸, Emilowi Stanuli⁹ i Edwardowi Stańkowi¹⁰; w polu ich zainteresowania znalazły się: chrystologia, antropologia, angelologia, eklezjologia oraz wiara. Trzeci okres badań przypada na ostatnią dekadę, należy wymienić tu następujące nazwiska: Arkadiusz Baron¹¹, Jan Żelazny¹², Krzysztof Tyburowski¹³, Marie-Pierre Bussièrès¹⁴ oraz Sophie Lunn-Radcliffe¹⁵. Antropologia Ambrozjastra stała się przedmiotem badań Stanuli i Tyburowskiego. Obaj podkreślają, że analizy jakich dokonuje nasz autor często inspirowane są jego osobistymi zainteresowaniami.

Ambrozjaster próbuje uzgodnić tradycję filozoficzną i teologiczną poruszając dwa zagadnienia: wartości ludzkiej natury oraz realizacji relacji wolitywnej i poznawczej przy poszanowaniu prawa Boga. Poglądy naszego autora zasługują na uwagę ze względu na zależności czasowe między nim i jego poprzednikiem, Mariuszem Wiktorynem, oraz następcami, Pelagiuszem i Augustynem, wzajemnymi oponentami, czerpiącymi z tekstów św. Pawła¹⁶. Na powyższe problemy postaram się odpowiedzieć posługując się metodą historyczno-porównawczą oraz w końcowej części pracy metodą historyczną. Analizy zostaną przedstawione w trzech punktach: elementy ludzkiej natury, racjonalność poznania i zakres wolnej woli.

⁸ Por. M. Michalski, *Problem tak zwanego „Ambrozjastra” w świetle jego nauki chrystologicznej*, Kraków 1950.

⁹ Por. E. Stanula, *Aniołowie oraz ich upadek według Ambrozjastra*, STV 13 (1975) 105-116; tenże, *Nauka Ambrozjastra o stanie pierwotnym człowieka. Studium z zakresu antropologii teologicznej*, SACH 1 (1977) 3-120.

¹⁰ Por. E. Staniek, *Usprawiedliwiający charakter chrześcijańskiej wiary. Studium nad Komentarzami Ambrozjastra i Pelagiusza*, Kraków 1982 (mps).

¹¹ Por. A. Baron, *Łacińskie komentarze do Listu do Tytusa (Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz) na tle recepcji myśli Pawłowej w starożytności. Studium porównawcze*, w: Ambrozjaster – Hieronim – Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, ŻMT 28, Kraków 2003, 9-106.

¹² Por. J. Żelazny, *Wstęp*, w: Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, ŻMT 19, Kraków 2000, 5-16.

¹³ Por. K. Tyburowski, *Unus Adam peccavit in omnibus / in Adam omnes peccaverunt – la solidarietà del genere umano con il peccato di Adamo nel pensiero esegetico dell'Ambrosiaster*, w: *Ecclesiae Premisliensis Serviens. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Infułatowi doktorowi Stanisławowi Zygarowiczowi*, Przemyśl 2001, 551-568; tenże, *Gli elementi della natura umana secondo l'Ambrosiaster*, RSa 8 (2001) 101-115; tenże, *I diritti del diavolo sull'umanità peccatrice nella teologia dell'Ambrosiaster*, „Studia Catholica Podoliae” 2 (2003) 489-501; tenże, *Śmierć jako konsekwencja grzechu Adama według myśli Ambrozjastra*, SSan 12 (2005) 62-70; tenże, *Przedmiot grzechu Adama w myśli Ambrozjastra na tle współczesnego mu Status Quaestionis*, SSan 10 (2003) 239-251.

¹⁴ Por. M.-P. Bussièrès, *Introduction*, w: Ambrosiaster, „Contre les païens” (*Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114*) et „Sur le destin” (*Question sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115*), Sch 512, Paris 2007, 29-109.

¹⁵ Por. S. Lunn-Radcliffe, *Ambrosiaster's Political Theology*, Oxford 2007.

¹⁶ Por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, ŻMT 15, Kraków 1999, 52-53.

1. Elementy ludzkiej natury. Dla zrozumienia miejsca człowieka w świecie stworzonym należy przywołać trzy opinie Ambrozjastra. W *Quaestio II* nasz autor pisze:

„Bóg chcąc zniszczyć przedsięwzięcie diabła nie siłą, lecz rozumnymi zasadami, stworzył materię [...] a z niej świat”¹⁷.

Stanula stwierdza, że – według Ambrozjastra – Bóg stwarza świat widzialny po upadku diabła, jednak zanim w postawie buntu zjednoczyły się z nim inne anioły. Stwórca wobec uzurpacji nie podejmuje brutalnego rozwiązania, ale biorąc pod uwagę zdolność poznania i wolną wolę swego dzieła pragnie przekonać je o niegodziwości i grzeszności obranej drogi, co uwłaczało samemu buntownikowi¹⁸.

Drugi tekst pochodzi z *Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian*:

„Bóg, aby usunąć błąd i okazać się Bogiem wszystkich, zechciał, aby zostało okazane, że może On uczynić i uczyni to, co jest niemożliwe dla świata, ażeby – po potępieniu tych, którzy zadufani w rozumowanie świata wzgardzili Bogiem – ci którzy w to uwierzą, od tamtych oddzieleni, zostali oddani pod panowanie Boga i zbawieni”¹⁹.

Staniek odnosząc się do tego fragmentu stwierdza, że wiara ma stanowić reakcję na grzech sprzeniewierzenia się Stwórcy²⁰. Podtrzymuje ona zasadę pedagogii, wyjaśnienia błędu i nakłaniania do nawrócenia.

Trzeci tekst został zaczerpnięty z *Komentarza do Listu św. Pawła do Kolosan*:

„W Chrystusie jest wszelka mądrość i wiedza, ponieważ nie czytają w ewangeliiach o astrologii ani u Apostoła o geometrii, ani u proroka o arytmetyce czy muzyce, które [to dziedziny] z tego powodu są przez nas pogardzane, że nie dotyczą zbawienia, lecz raczej wprowadzają w błąd i odciągają od Boga, tak że dopóki przykładają się do nich przez roztrząsania rozumowe, nie prowadzą do zbawienia własnej duszy”²¹.

¹⁷ Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 2, 3, CSEL 50, 18: „deus, ut praesumptionem non potestate, sed ratione destrueret, materiam condidit [...] ex qua faceret mundum”, tłum. własne.

¹⁸ Por. Stanula, *Aniołowie oraz ich upadek*, s. 23.

¹⁹ Ambrosiaster, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* IV 22, 3, CSEL 81/1, 149: „deus, ut errorem auferret et deum se omnium demonstraret, hoc se posse et fecisse praedicari voluit, quod mundo impossibile est, ut qui hoc crederent damnatis his, qui ratione mundi inflati deum neglexerunt, discreti salvarentur dei dominio mancipati”, tłum. J. Sulowski: Ambrozjaster, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, ŻMT 19, 73.

²⁰ Por. Staniek, *Usprawiedliwiający charakter chrześcijańskiej wiary*, s. 43.

²¹ Ambrosiaster, *Commentarius in Epistulam ad Colosenses* II 1, 3, CSEL 81/3, 179: „in Christo omnem esse sapientiam et scientiam, quia non legunt in evangeliis astrologiam, non in apostolo geometricam, non in profeta aritmeticam nec musicam, quae idcirco despecta sunt a nostris, quia ad

Ambrozjaster wskazuje, że świat wiary prowadzi do pełnego spotkania z Chrystusem, chociaż wymaga to przyjęcia prawdy w formie pozbawionej naukowego opisu świata, jednak nie wyklucza pełnego zrozumienia, ponieważ jego źródłem jest Syn Boga. W konsekwencji Bóg pomimo wydarzenia grzechu podtrzymuje zasadność dzieła stworzenia, czyni z niego przestrzeń do realizacji procesu poznawczego oraz wolnej woli.

Do interpretacji zagadnienia ludzkiej natury u Ambrozjastra istnieją dwa podejścia, prezentowane przez Stanulę i Tyburowskiego. Pierwszy wnioskuję, że według naszego autora ludzka natura składa się z dwóch elementów, duszy i ciała. Dusza łączy człowieka ze światem duchowym. Niemniej, mimo jej pozacielesnego pochodzenia, nie może istnieć poza ciałem, ożywia je i wypełnia. W tym procesie przekazywania życia istotną rolę odgrywała krew. W ramach hierarchii poszczególne elementy różnią się jakościowo. Dzięki duszy człowiek posiada zdolność uczenia się i wolną wolę. Zdobywanie wiedzy dokonuje się przez proces poznawania rzeczywistości oraz przyswajanie informacji otrzymanych od innych. W wolnej woli można wskazać dwa aspekty: wolna wola stwarza możliwość rozwoju bez zmiany natury oraz postępowania wbrew naturze²². Drugi element to ciało składające się z czterech pierwiastków: ognia, wody, ziemi i powietrza. Stanowi ono element wspólny właściwy dla wszystkich zwierząt. Ciało człowieka było wyróżnione już od początku, ponieważ nie zostało wyprowadzone z elementów stworzonych wcześniej, lecz uczynione przez Boga jako mieszkanie dla duszy nieśmiertelnej²³.

Natomiast według Tyburowskiego Ambrozjaster wyróżnia w człowieku cztery elementy: duch (*animus*), dusza (*anima*), ciało (*caro*) oraz ciało – opozycja duszy (*corpus*). Tyburowski zwraca uwagę, że poszczególne elementy mają inne znaczenie u św. Pawła, a inne u Ambrozjastra. Nieśmiertelny duch dla Apostoła posiada zdolność poznania oraz wolną wolę. Dlatego stanowi ośrodek podejmowania decyzji, źródło osądu postępowania, uzasadnia przyjęcie bądź odrzucenie prawdy o istnieniu Boga, odkrywa zbawienny plan działania Boga, realizuje posłuszeństwo wobec prawa Bożego. Jest najgłębszą przestrzenią życia człowieka. Pozostaje ośrodkiem natury przez dostęp do prawa. Duch stanowi miejsce zamieszkania dla umysłu oraz tej części wolnej woli, która w momencie podejmowanie decyzji o niegodziwym postępowaniu wyraża sprzeciw²⁴.

Dusza w rozumieniu Pawłowym przysługuje tylko człowiekowi i stanowi podstawę fizycznego życia. Nasz autor podąża drogą wyznaczoną przez innych komentatorów i próbuje sprecyzować jej definicję. Odróżnia duszę od

salutem non pertinent, sed magis mittunt in errorem et avocant a deo, ut dum his student ratiocinationum disputationibus, curam animae suae non agant”, tłum. własne.

²² Por. Stanula, *Nauka Ambrozjastra o stanie pierwotnym człowieka*, s. 40-49.

²³ Por. tamże, s. 35-36.

²⁴ Por. Tyburowski, *Gli elementi della natura umana secondo l'Ambrosiaster*, s. 103-104.

ducha, z którym była złączona w sposób harmonijny przed grzechem pierwotnym. Mimo, że podlega duchowi w sferze doskonałości, to jej przysługuje decydująca rola w kształtowaniu indywidualności osoby. Jako pochodząca wprost od Boga formuje ciało, moderując i zapewniając jego jedność. Jest tą częścią natury, która bierze udział w decyzji o grzechu. Chociaż należy do sfery duchowej nieśmiertelność dziedziczy na podstawie decyzji Boga, który wyzwała ją – podobnie jak ciało – od zepsucia²⁵.

W refleksji nad ciałem Ambrozjaster przekazuje bardzo wiernie poglądy Apostoła. *Caro* jest tą częścią ludzkiej natury, która decyduje o tożsamości natury. Kształt został mu nadany w stworzeniu. Jest fundamentem jedności natury (substancją). Z ciała Adama powstaje Ewa i dlatego w relacji małżeńskiej mogą stać się jednym ciałem, w sensie jedności oraz fundamentu przekazywania życia. Ostatecznym argumentem potwierdzającym znaczenie ciała jest wcielenie Syna Bożego. Ciało podlega jednak ambiwalencji, pomimo swojej godności może stać się uczestnikiem grzechu. Staje się on faktem, gdy negatywne zachowania zostają przyjęte za osobiste i obowiązujące²⁶.

Przeciwstawienie ciała (*corpus*) duszy jest raczej poglądem filozoficznym niż biblijnym. Jest ono przedstawiane jako bierna część natury, która doświadcza działania z zewnątrz i przyjmuje (gromadzi) konsekwencje grzesznych decyzji człowieka, w tym także śmierć. Ambrozjaster w ocenie wartości ciała (*corpus*) pozostaje wierny rozumieniu biblijnemu. Potwierdza jego przynależność do hierarchii świata oraz zdolność do przyjęcia kary. Może to mieć skutki pozytywne – przyjęcie Bożego działania, oraz negatywne – obecność śmierci²⁷.

Stanula i Tyburowski wskazują, iż według koncepcji antropologicznej Ambrozjaistra istnieją w człowieku dwie sfery: duchowa i materialna. Ich interpretacje nauki naszego autora świadczą o trudności zbudowania statycznej antropologii, wręcz przeciwnie, należy założyć jej dynamiczność. Przede wszystkim dlatego, że komentator postrzega przynajmniej cztery modele powstałe w oparciu o stworzenie, historię człowieka po grzechu pierwotnym, osobę Chrystusa oraz przyjęcie chrztu. Dla Ambrozjaistra wszystkie te etapy mają wymiar historii powszechnej, ale stają się także udziałem każdego człowieka. W konsekwencji podstawowym problemem staje się pytanie o warunki przyjęcia w osobie całości historii zbawienia. Stąd wydarzenie Chrystusa jest szczytem antropologii: „Nie byłby zaś prawdziwy, jeśli nie składał się z duszy i ciała”²⁸. Konstrukcja natury ludzkiej umożliwia wcielenie. Antropologia Ambrozjaistra jest zorientowana na opis człowieka ochrzczonego wraz ze wskazaniem czynników umożliwiających akt wiary.

²⁵ Por. tamże, s. 106-109.

²⁶ Por. tamże, s. 110-112.

²⁷ Por. tamże, s. 112-115.

²⁸ Ambrosiaster, *Commentarius in Epistolam ad Romanos* I 3, 2, CSEL 81/1, 15: „verus [homo] non erit, nisi sit ex carne et anima”, ŻMT 19, 29.

Warto dodać jeszcze wyznacznik pneumatologiczny antropologii, szczególnie istotny w momencie śmierci. Brak ciała nie pozbawia poczucia wartości, ponieważ cenniejsze będzie posiadanie Ducha Świętego²⁹. Relacja człowieka z Duchem Świętym dokonuje się przez ducha:

„Jeśliżby zatem życie [albo poznanie] stało się złe, duch nie będzie nienaruszony, ponieważ opuszcza on człowieka poddanego grzechom. Skoro zatem dusza i ciało nie zgadzają się z Bogiem, [choćby nawet nieświadomie], stają się Mu obce i duch, niejako tracąc je, nie będzie nienaruszony. Po to bowiem jest dany człowiekowi, aby pozostał w nim [i był jakby jego głową]. Nie będzie zatem nienaruszony, ponieważ traci członki. [Dokonuje się to wtedy], gdy człowiek oddala się od niego, czyniąc to, czego nienawidzi Duch Święty”³⁰.

Tekst jest niejednoznaczny. Wskazuje bowiem na istnienie ducha jako trzeciego elementu natury. Chociaż pierwotnie jest on bliższy duszy (potwierdzenie jej pochodzenia od Boga), to pod wpływem obecności Ducha Świętego integruje ciało i duszę, czyniąc z nich części struktury zorganizowanej w nowy sposób, w której jest on głową. Struktura ta jest krucha, narażona na zniszczenie przez niewłaściwą decyzję woli albo błędne poznanie. Decydującą rolę w integracji ludzkiej natury odgrywa Trzecia Osoba Trójcy. Zostaje to wyrażone w formule bycia na obraz i podobieństwo Boga³¹.

2. Racjonalność poznania. Pneumatologiczne ukierunkowanie natury ludzkiej ma stały charakter. Pierwszorzędna rola w zintegrowaniu duszy i ciała przysługuje woli i poznaniu. W swym podejściu do zagadnienia poznania Ambrozjaster przyjmuje ujęcie pedagogiczne. Analizuje powody niewłaściwego poznania, ambiwalentny charakter racjonalności oraz warunki i zakres jej wykorzystania.

Drzewo życia, do którego Adam i Ewa mieli dostęp, podtrzymywało ich życie cielesne. Natomiast zakazane drzewo poznania dobra i zła niosło w sobie tajemnicę, być może – jak przypuszcza komentator – przez jakiś związek z Bogiem, jednak autor nie wyjaśnia, na czym on miał polegać. Pierwsi ludzie, lekceważąc przykazanie Boga, pozbawili się szansy na realizację pełni wolności, osiągnięcie wiecznego życia. Jednak kara zadekretowana przez Boga nie pozbawiła pewnego aspektu wolności tych, którzy jako sprawiedliwi mieli

²⁹ Por. tenże, *Commentarius in Epistulam II ad Corinthios* V 2, 2, CSEL 81/2, 229.

³⁰ Tenże, *Commentarius in Epistulam I ad Thessalonicenses* V 23, 2, CSEL 81/3, 233-234: „si autem mala vita [vel cogitatio] intercedat, non erit integer spiritus, quia deserit hominem peccatis obnoxium. Dum enim dissentit a deo anima et corpus, [quamvis sine sensu sit,] alieni ab illo efficiuntur et velut perdens eos non erit integer spiritus, ad hoc enim datur homini, ut maneat in eo [et sit quasi caput eius]. Integer ergo non erit, quia perdit membra, dum recedit ab eo homo agens, quae odit sanctus spiritus”, tłum. własne.

³¹ Por. A. Baron, *Mariusz Wiktoryn – człowiek i jego dzieło. Wprowadzenie do dzieł egzegetycznych*, w: *Mariusz Wiktoryn, Dzieła egzegetyczne*, ŻMT 13, Kraków 1999, 49-50.

oczekiwać na nią w Szeolu³². Człowiek nie wykorzystał również szansy poznania istnienia Boga w oparciu o stworzenie:

„[...] skoro stworzenie na własne oczy nie jest w stanie dostrzec potęgi Boga i Jego majestatu, to przymioty te stają się dostępne dla umysłu w oparciu o budowę świata”³³.

Nasz autor uściśla, że tylko przy pomocy poznania można uznać w objawiającym się bóstwie Boga³⁴. Otaczający człowieka świat w swej obecnej formie jest na tyle wyraźny, że pozwala mu odkryć potęgę majestatu Boga, co prowadzi do uznania Jego panowania. Przywrócenie właściwej hierarchii porządkuje stworzenie, wewnętrzną strukturę człowieka oraz relacje społeczne. Grzech polegał na zafałszowaniu prawdy o istnieniu Boga i przekazaniu Jego prerogatyw fałszywym bożkom.

Poznanie świata przez człowieka może prowadzić go do dwojakiego rodzaju postaw: wraz ze wzrostem wiedzy albo zbliża się on do Boga, albo utwierdza się w przekonaniu o niezależności i powtarza grzech diabła, ogłaszając siebie panem świata:

„Siebie bowiem uważają za mądrych, ponieważ są w stanie – jak sądzą – śledzić teorie fizyczne, badając bieg gwiazd oraz właściwości elementów pomijając ich Pana”³⁵.

Objawienie się Boga w świecie przyrody zyskało swe dopełnienie w poznaniu ludzkim. Dzięki niemu jaśniejsza stała się prawda, że stworzony świat był ukierunkowany na Boga, albowiem ostatecznie to umysł pobożny (*mens devota*) odkrywa sens dzieła stworzenia, warunkując właściwy kult. Poznanie w najbardziej wysublimowanej formie ma charakter religijny. W konsekwencji Ambrozjaster stwierdza, że poznanie i badanie świata tylko wtedy ma sens, gdy jest dokonywane przez człowieka wierzącego:

„Uczonymi zowie tych, którzy wykształceni w sprawach doczesnych zwani są mądrymi w świecie. Chodzi o takich, którzy albo wypatrują gwiazdy, albo zajmują się miarami i liczbami, albo też poświęcają się gramatyce, albo sztuce oratorskiej lub muzyce. Wskazuje, że to wszystko na nic się nie zda, ani też nie są to prawdziwi mędracy, o ile nie uwierzą w Chrystusa”³⁶.

³² Por. Ambrosiaster, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* V 12, 3, CSEL 81/1, 163. 165 (redakcja γ).

³³ Tamże I 20, 1, CSEL 81/1, 41: „cum per se potentia et maiestas dei creaturae oculis aspicere non possit, opere mundanae fabricae intellecta videntur”, ŻMT 19, 38.

³⁴ Por. tenże, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 71, 1, CSEL 50, 122-123.

³⁵ Tenże, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* I 22, 1, CSEL 81/1, 43: „sapientes enim se arbitrantur, quia rationem physicam investigasse se putant, perscrutantes cursus siderum et quantitates elementorum, deum autem horum spernentes”, ŻMT 19, 39.

³⁶ Tamże I 14, 2, CSEL 81, 33: „sapientes autem illos dixit, qui mundanis rationibus eruditi sapientes vocantur in saeculo, dum aut siderum speculatores sunt aut mensuris aut numeris aut arti

Autor nie potępia biegłości w poznaniu świata, jednak zdobyte informacje okazują się bezwartościowe w porównaniu z przyjęciem prawdy o Chrystusie. Wprawdzie Baalam (por. Lb 23, 1 - 24, 25) oraz trzej magowie (por. Mt 2, 1-12) odwołują się do obserwowania gwiazd, ale do poznania Boga doprowadziło ich pojawienie się niezrozumiałego zjawiska, burzącego ich dotychczasowe rozumienie rzeczywistości³⁷. Intelpekt stanowi warunek odkrywania i analizowania nowych wydarzeń moderowanych przez Boga:

„Przez intelekt pewne czyny można było dostrzec jako dzieła boskie w Synu, nie było to dostępne oczom cielesnym. [...] W podobny sposób było widziane przez Jakuba dlatego otrzymał imię Izrael, to znaczy człowiek widzący Boga”³⁸.

Możliwość dostrzeżenia obecności Boga w stworzonym świecie nie przekracza naturalnych zdolności człowieka i nie zależy od uprzedniej wiary bądź jej braku. Ambrozjaster nie tylko dopuszcza zdolności poznawcze jako przypisane naturze, ale potwierdza, że są istotne w ukazaniu właściwego obrazu świata. Terminologia stosowana przez naszego autora pozwala na sformułowanie pewnego rozróżnienia: *mens* oraz *ratio* opisują poznanie ambiwalentne w swych skutkach. Wspomniana możliwość jest istotna ze względu na założenia egzegezy rabinistycznej, którą posługuje się komentator³⁹. *Intellectus* ma zawsze konotację pozytywną i wiąże się z uznaniem obecności Boga.

Istnieją dwie równoprawne drogi uznania istnienia Boga. Pierwsza, do której mają dostęp Żydzi, polega na obserwowaniu nadzwyczajnych Jego interwencji. Druga, praktykowana przez pogan, polega na rozumowym poznaniu świata materialnego⁴⁰. Brak właściwego zaangażowania poznawczego szkodzi, czego przykładem jest recepcja niektórych kodeksów. Przekładający manipulując treścią pozbawiają ją istotnej prostoty i jasności, zaniedbując sens doprowadzają do napięć i niezgody⁴¹. Opieszałość poznawcza zamyka dostęp do wielu prawd ukrytych pod zewnętrznymi zjawiskami.

Nasz autor wskazuje, że istotny jest także przedmiot poznania oraz wybór metody:

„Albowiem słowa ludzkiej mądrości nie dostrzegają tego sensu, ani nie jest [on] rozumiany dzięki studiowaniu literatury, lecz jest dostrzegany dzięki rozumieniu poprzez wiarę [...], gdyż więcej poznaje się z prawa natury niż z biegu gwiazd i obliczania [położenia] gwiazdozbiorów, które są wskazywane na

grammaticae student aut oratoriae vel musicae. his omnibus ostendit nihil haec prodesse nec vere sapientes esse, nisi credant in Christum”, ŻMT 19, 35.

³⁷ Por. tenże, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 63, CSEL 50, 111-112.

³⁸ Tenże, *Commentarius in Epistolam ad Colosenses* I 15, 3, CSEL 81/3, 171: „intellectu certe operum divinatorum viderunt filium, non carnalibus oculis [...] eodem genere visus est et a Iacob, unde nomen accepit Istrahel, id est homo videns deum”, tłum. własne.

³⁹ Por. Baron, *Łacińskie komentarze do listu do Tytusa*, s. 50.

⁴⁰ Por. Ambrosiaster, *Commentarius in Epistolam I ad Corinthios* I 24, CSEL 81/2, 17.

⁴¹ Por. tenże, *Commentarius in Epistolam ad Romanos* V 14, 4e-5, CSEL 81/1, 177.

niebie. Zatem wierzący widzą, że to, w co wierzą, jest zgodne nie z ludzkimi słowami, lecz z własną naturą⁴².

Poznanie związane jest ze znalezieniem sposobu adekwatnego opisu rzeczywistości. Jest to raczej poszukiwanie bliźniaczego istnienia niż teorii. W tym procesie może okazać się pomocny świat stworzony, który pozwala wypracować właściwą metodologię i hierarchię twierdzeń. Nie wystarcza to jednak do zrozumienia wiary, która posiada sobie właściwą wewnętrzną strukturę. Poznanie wypływające z wiary domaga się nowych definicji, przystosowuje do wyrażania nowych treści. W konsekwencji metoda oraz zasady analogii umożliwiają wypracowywanie modeli oddających prawdy wiary: odnośnie do teraźniejszości (Kościół odwzorowany w ludzkim ciele⁴³) oraz przyszłości (obietnica zmartwychwstania):

„[Paweł] podaje przykłady, aby nie było wątpliwości, że istnieje przyszłe zmartwychwstanie umarłych, żeby nikt, po przyjęciu nauki, nie wątpił⁴⁴.

Nowe dane poznawcze, dostępne dzięki prawdom wiary, istotnie wspomagają możliwość rozumowej analizy rzeczywistości, tym samym dając właściwe narzędzie do rozstrzygnięcia o wartości twierdzeń.

Ileokroć zostały zakwestionowane ograniczenia umysłu, tyleokroć proces poznawczy podążał w złym kierunku. Paradoksalnie, przyjęcie tych ograniczeń prowadziło do odkrycia nowej rzeczywistości (Boga). Wypracowana w oparciu o świat stworzony metodologia oraz zasada analogii pozwalają rozwijać refleksję nad prawdami wiary.

3. Zakres wolnej woli. Poznanie jest czynnikiem determinującym działanie, nadrzędnym w stosunku do wolnej woli:

„[szatan] bowiem rozpałił umysły przewrotnych, żeby ich powstrzymać za pomocą biczowań i więzów, aby nie głosili słowa Bożego⁴⁵.

Dla odrzucenia wiary w Chrystusa konieczna jest biegłość intelektualna, następnie może ona być wykorzystana do utrudnienia dzieła przekazu prawdy. Takie racjonalne planowanie, choć negatywne w swych skutkach, wymaga

⁴² Tenże, *Commentarius in Epistulam I ad Corinthios* II 13, 2, CSEL 81/2, 29: „verba enim humanae sapientiae hunc sensum non vident, neque litteraturae studiis adprehenditur, sed per fidem ratione concipiuntur [...] naturalis enim magis lege quam cursu siderum et calculis signorum, quae in firmamento denotantur, addiscitur. Denique credentes non humanis verbis, sed naturae suae vident congruere quod credunt”, tłum. własne.

⁴³ Por. tamże XII 38, 1-2, CSEL 81/2, 143.

⁴⁴ Tamże XV 42, CSEL 81/2, 180: „exempla dat, ut non sit dubium resurrectionem futuram mortuorum, ut accepta ratione nemo ambigat”, tłum. własne.

⁴⁵ Tenże, *Commentarius in Epistulam I ad Thessalonicenses* II 18, 2, CSEL 81/3, 220: „[satanas] accendebat enim perfidorum mentes, ut eos verberibus ac vinculis detinerent, ne loquerentur verbum dei”, tłum. własne.

zaangażowania poznawczego, konstrukcji teorii. W celu przybliżenia znaczenia wolnej woli zostaną omówione następujące zagadnienia: jej rola, obecność pożądliwości, możliwości rozwoju woli.

Ambrozjster wskazuje, że decyzje wolnej woli mają wpływ na osobę, jednak nie zmieniają jej natury:

„Kiedy bowiem do natury dołącza się zła wola, wówczas natura zasługuje na gniew, to jest, ma być poddana karze nie ze względu na niezmienną substancję, lecz złą wolę. To bowiem uznaje się za element natury, za czym ona postępuje”⁴⁶.

Problem wolnej woli otwiera pytanie o wartość zmienności wywołanej decyzjami. Dla rozstrzygnięcia tej kwestii Ambrozjster wprowadza rozróżnienie na substancję i naturę. Pierwsza stanowi czynnik nienaruszalny i niezmienny, w którym umocowana jest wola. Natura w zakresie pojęciowym zbliżona jest do osoby i stanowi całość postępowania zrealizowanego w oparciu o wolne wybory. Możliwość podejmowania decyzji jest niezmienną własnością wolnej woli. Jakość postępowania decyduje o wartości wolnej woli zmieniając, być może, jej strukturę.

Wolna wola podobnie jak poznanie pozwala zwiększać zakres panowania nad rzeczywistością. Może dokonywać się to w sposób negatywny – bliźni posiada przedmiot mego pożądania, albo pozytywny – otrzymuje nowy zakres wolności, wcześniej niedostępnej. Pożądanie stanowi istotny element ludzkich relacji. Zostało ono zadekretowane po grzechu pierwszych rodziców, a dysproporcja relacji kobieta – mężczyzna będzie rzutować destrukcyjne na szersze odniesienia w ramach wspólnoty⁴⁷. Dlatego w ramach dekalogu zostaje wydany zakaz prawny:

„Otóż Prawo zabrania pożądliwości, o której nie sędzono, że jest grzechem dlatego, że sprawia przyjemność. Pożądać bowiem czegoś u bliźniego wydawało się sprawą zwyczajną. Dopiero Prawo ujawniło, że jest to grzechem. Albowiem ludziom żyjącym według zasad światowych nic nie wydaje się bardziej bezkarnym i przyjemnym, aniżeli rozkosz”⁴⁸.

Prawo nakazuje zweryfikować decyzje podjęte wyłącznie w oparciu o zasadę przyjemności. Chęć posiadania nie stanowi jedyne go czynnika określającego

⁴⁶ Tenże, *Commentarius in Epistulam ad Ephesios* II 3, 3, CSEL 81/3, 71-126, 80: „naturae enim cum mala voluntas subponitur, fit natura irae, id est quae ultioni subicienda sit inmutata non substantia, sed mala voluntate. Hoc enim deputatur naturae quod sequitur”, tłum. własne.

⁴⁷ Por. *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, tłum. P. Rak, Kraków 2001, 153.

⁴⁸ Ambrosiaster, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* VII 7, 3, CSEL 81/1, 223: „lex itaque concupiscentiam prohibet, quae propterea quod oblectamento est, non putabatur esse peccatum. simplex enim videbatur causa concupiscere aliquid proximi; hoc lex prodidit esse peccatum. saecularibus enim namque hominibus nihil tam inultum et placidum videtur quam voluptas”, ŻMT 19, 101.

wartość woli. Związana z nią siła nie stanowi usprawiedliwienia dla bezprawnego posiadania. Dopiero rozumność i wewnętrznie uporządkowane działanie bazujące na zasadzie sprawiedliwości może we właściwy sposób ukształtować zakres wolności⁴⁹. Warto zaznaczyć, że wstrzemięźliwość niesie wzmocnienie wewnętrznej siły, która pozwala przeciwstawić się złym skłonnościom⁵⁰. Działanie pozbawione zasad rodzi niebezpieczeństwo pozbawienia możliwości wykonywania rozebranego dobra⁵¹.

Ukierunkowanie woli rodzi zależność i podporządkowanie – szatanowi bądź Bogu⁵². Oczywiście z punktu widzenia chrześcijan uleganie złu jest popadaniem w grzech, ale nie zmienia to faktu, że człowiek z osobistym zaangażowaniem poszukuje nowych sposobów realizacji zależności⁵³.

Oprócz wolności wewnętrznej pojawia się wymiar zewnętrzny. Pochodzi on wyłącznie od Chrystusa⁵⁴:

„Wcześniej nie było takiego przypadku, abyśmy byli uwolnieni od śmierci dzięki komuś. Chrystus nas odkupił, nie bóstwa”⁵⁵.

Pokonanie śmierci przez Chrystusa daje ludziom podwójną wolność: od szatana i od ograniczenia życia. Dzięki temu otwiera się nieskończona możliwość realizacji wolności. Nie zmienia się ona pod względem własności, ale zwiększa zakres dostępu. Wraz z nową rzeczywistością pojawiają się nowe zasady:

„Tymczasem przytoczył nie więcej niż dziesięć rzeczy, które wskazał jako owoce Ducha, aby się wydawało, że w nich zawarł wszystko zgodnie z tablicami Bożego testamentu, na których zostało przekazanych nie więcej niż dziesięć słów przykazań”⁵⁶.

Wykorzystanie nowych możliwości rodzi dotąd niespotykane owoce, które są znakiem wewnętrznego zharmonizowania osoby. Ostatecznie znakiem pełnej wolności jest stopień integracji osoby, przejawiający się w przyjęciu zasad Ducha Świętego.

Wolna wola stanowi istotny element funkcjonowania osoby. Ulega poszerzeniu w podwójny sposób: przez powiększenie stanu posiadania albo

⁴⁹ Por. tamże V 7, 3a-4a, CSEL 81/1, 159 (redakcja γ).

⁵⁰ Por. tamże I 32, 1-2, CSEL 81/1, 59.

⁵¹ Por. tamże VII 18, 4, CSEL 81/1, 239.

⁵² Por. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga?*, s. 81.

⁵³ Por. Ambrosiaster, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* I 24, 1, CSEL 81/3, 47.

⁵⁴ Por. tamże I 17, 3, CSEL 81/1, 39.

⁵⁵ Tenże, *Commentarius in Epistulam I ad Timotheum* VI 19, 3, CSEL 81/3, 293: „nullum exemplum videtur, quod aliquem a morte liberarunt. Christus nos redemi, non divitiae”, tłum. własne.

⁵⁶ Tenże, *Commentarius in Epistulam ad Galatas* V 24, 2, CSEL 81/3, 61: „interea non amplius quam decem res posuit, quas fructus spiritus significavit (significant), ut in his omnia complexus videatur secundum tabulas testamenti dei, in quibus non amplius quam decem verba mandatorum tradita sunt”, tłum. własne.

wzmocnienie wewnętrznej siły. Pierwsza droga może wiązać się z pożądliwością, co przynosi negatywne skutki. Druga ma charakter pozytywny. W perspektywie chrystologicznej zostaje poszerzony zakres wolności, lecz aby go dobrze wykorzystać należy wypełnić prawo Ducha Świętego.

Ambrozjaster należy do rzymskiej szkoły egzegetycznej, gdzie podstawową zasadą było wyjaśnianie „słowa przez słowo”. W pierwszym rzędzie zasada ta dotyczyła chrystologii, następnie hermeneutyki. W odniesieniu do pisarzy komentujących teksty św. Pawła trudno mówić o ich oryginalności, gdyż wyjaśniali oni Pismo Święte w duchu środowiska, w którym działali, dlatego ważne jest wydobycie podobieństw między poszczególnymi autorami⁵⁷. Ambrozjastra i Mariusza Wiktoryna łączy pneumatologiczne ukierunkowanie natury oraz podkreślanie wartości ciała; z Pelagiuszem – model wolnej woli: nie jako absolutnej niezależności, ale jako odniesienia do Boga; Augustyn od naszego autora zaczerpnął dwie koncepcje: pożądania oraz przekazywania grzechu pierwotnego przez ciało⁵⁸.

Pisma przypisywane Ambrozjastrowi mają charakter egzegetyczny i ukierunkowane są na wyjaśnienie poszczególnych wersetów Pisma Świętego, nie zaś na systematyczny wykład. W powyższym artykule wskazano główne zręby antropologii. Zostały one ukazane w trzech punktach: elementy ludzkiej natury, racjonalność poznania, zakres wolnej woli. Decydującą rolę w integracji elementów ludzkiej natury – duszy i ciała – odgrywa Duch Święty. Obraz i podobieństwo do Boga wyrażają się w zdolności przyjęcia Trzeciej Osoby Trójcy i aktywnym rozwoju pod Jej kierunkiem. Wspomniany proces jest trój etapowy. Pierwszym etapem jest zbudowanie wiarygodnego opisu rzeczywistości stworzonej. Właściwie opracowany model definiuje świat jako drogę do uznania istnienia jednego Boga. Wypracowana metoda oraz system weryfikacji pozwala przejść do kolejnego etapu, którym jest przyjęcie prawd wiary. Tworzenie w ich ramach modeli teologicznych daje pogłębione rozumienie Trójcy Świętej. W konsekwencji wymusza przebudowanie antropologii, która staje się adekwatna do stopnia wartości prawdy objawionej. Ostatni etap to autorozumienie osoby ludzkiej, która ukazuje się jako dialogiczna (wartość budowana w oparciu o odniesienie do Trójcy Świętej) i eschatologiczna (oczekiwanie na utrwalenie się dialogu w niezmiennej rzeczywistości).

Rola środowiska eklezjalnego oraz kulturowego stanowi istotny klucz dla rekonstrukcji poglądów komentatorów. Środowisko to miejsce kreowania dialogu, aktywnego życia i relacji, więc z konieczności jego zakres musi być ograniczony. Rodzi się pytanie, czy obok antiocheńskiej i aleksandryjskiej

⁵⁷ Por. Staniek, *Usprawiedliwiający charakter chrześcijańskiej wiary*, s. 183.

⁵⁸ Por. *Historia dogmatów*, t. 2, s. 179.

można mówić też o metodzie rzymskiej szkoły egzegetycznej (Mariusz Wiktoryn, Ambrosiaster, Pelagiusz, Augustyn).

COGNITION AND FREE WILL – THE TWO MAIN CATEGORIES OF AMBROSIASTER’S ANTHROPOLOGY

(Summary)

Ambrosiaster belongs to the Roman school of exegesis. He deserves the attention because of the relations between him and Marius Victorinus, his predecessor, as well as Pelagius and Augustine, his successors. The purpose of the article was to present Ambrosiaster’s anthropology on the basis of his writings. The conclusions have been presented in three parts: the elements of human nature, the rationality of knowledge and the scope of free will.

The first part shows the process in which the elements of nature are integrated. The spirit plays the decisive role synchronizing both the body and the soul. This dynamic and ongoing process is inspired by the presence of the Holy Spirit. The second part reveals two conditions for gaining knowledge: accepting the limitations of the mind and expanding and developing the principle of analogy. The last part presents two ways the free will is practised: by increasing how much one owns, which may be associated with lust, or by strengthening one’s inner strength. The role of the cultural and the ecclesial environment constitutes important information for the reconstruction of the views of Ambrosiaster. This raises the question whether – alongside Antioch and Alexandria – one could also talk about the Roman school of exegesis (Marius Victorinus, Ambrosiaster, Pelagius).

Key words: anthropology, body, cognition, exegesis, free will, lust, spirit, soul.

Słowa kluczowe: antropologia, ciało, duch, dusza, egzegeza, poznanie, pożądanie, wolna wola.

Ks. Antoni SWOBODA*

OJCOSTWO BOŻE I OJCOSTWO LUDZKIE W UJĘCIU ŚW. AUGUSTYNA

Temat ojcostwa i roli ojca, jaką spełnia on w rodzinie, stanowi przedmiot zainteresowania nie tylko w czasach współczesnych, ale był także podejmowany w starożytności zarówno niechrześcijańskiej, jak i w okresie, w którym rodziło się i rozwijało chrześcijaństwo. Gdy chodzi o niechrześcijańskie środowisko łacińskie, to częstotliwość występowania rzeczownika *pater*, tak w odniesieniu do ojca ziemskiego, jak i do bóstwa jest dość znaczna. Potwierdzają to np., w przypadku literatury łacińskiej odnoszącej się do przykładowo biorąc okresu od III w. prz. Chr. do V w. po Chr., pisma autorów zebrane w *Bibliotheca Teubneriana Latina*, w których aż 3030 razy występuje rzeczownik *pater* użyty w *nominativus singularis*. Przegląd literatury tego okresu pozwala zauważyć, iż na temat ojca i to z różnych punktów widzenia, wypowiadali się przykładowo, poczynając od ojca literatury łacińskiej Liwiusza Andronikusa (III prz. Chr.) tacy autorzy jak komediopisarz Plaut (ok. 250-184 prz. Chr.)¹ (*Amphitrus*, *Captivi*, *Cistellaria*), Katon Starszy (234-149 p. Chr.) (*De agricultura*), poeci Wergiliusz (70-19 prz. Chr.) (*Aeneis*) i Horacy (65-8 prz. Chr.) (*Carmina*, *Epistulae*, *Sermones*).

W tym miejscu nie można pominąć nauczania filozofa, polityka i mówcy Cyncerona (106-43 prz. Chr.) (*In C. Verrem oratio*, *De oratore*, *De divinatione*, *De natura deorum*, *De officiis*, *De re publica*, *Tusculanae disputationes*, *Epistulae ad Atticum*, *Epistulae ad familiares*), wspomnieć należy także o wybitnym uczonym rzymskim i encyklopedyście Warronie (116-27 prz. Chr.) (*De lingua Latina*).

Na uwagę zasługują również przemyślenia filozofa i moralisty Seneki (4 prz. Chr. - 65 po Chr.) (*De beneficiis*, *Consolatio ad Marciam*, *Consolatio ad Helviam matrem*, *Epistulae morales ad Lucilium*), a także największego historyka rzymskiego, mówcy, polityka, Tacyta (ok. 55-120) (*Annales*) oraz jego przyjaciela Pliniusza Młodszego (ok. 61 - ok. 113) (*Epistulae*, *Panegyricus*).

* Ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: aswoboda@amu.edu.pl.

¹ Przy kolejnych autorach niechrześcijańskich, jak i chrześcijańskich będą podawane tylko dzieła z największą ilością wystąpień, zaś odniesienia pojedyncze będą pomijane.

Wielu wiadomości na temat ojca dostarcza także przyjaciel Pliniusza Młodszego, pisarz Swetoniusz (ok. 70-140) (*De vita Caesarum*).

Gdy chodzi o środowisko chrześcijańskie, to analizując pisma autorów wczesnochrześcijańskich wydane w serii *Library of Latin Texts – Series A* przez „Brepols” możemy się przekonać, że częstotliwość występowania tego rzeczownika w *nominativus singularis*, również w odniesieniu do ojca ziemskiego, jak i Boga Ojca, w literaturze do V w., jest o wiele większa i wynosi 10804 wystąpień. Spośród autorów tego okresu najczęściej pojawia się ten rzeczownik u retora i apologety Tertuliana (ok. 155 - ok. 220) (*Adversus Praxeam, Adversus Marcionem*), filozofa Laktancjusza (ok. 250-330) (*Divinarum institutionum*), retora Mariusza Wiktoryna (ok. 300-363) (*Adversus Arium*), św. Hilarego z Poitiers (ok. 315-367) (*De Trinitate*), św. Ambrożego z Mediolanu (ok. 339-397) (*Expositio Evangelii secundum Lucam, De fide, De Spiritu Sancto, De Trinitate*), św. Hieronima ze Strydonu (ok. 347-419) (*Epistulae, De Spiritu Sancto, De nominibus Hebraicis, Commentaria in Isaiaem*), a w szczególności u św. Augustyna biskupa Hippony (354-430) (*Epistulae, In Joannis Evangelium tractatus, Enarrationes in Psalmos, Sermones de Scripturis, De civitate Dei, Contra Maximum episcopum Arianorum, De Trinitate*).

W odróżnieniu od pojęcia *pater* w starożytności funkcjonowało także pojęcie *paterfamilias* pisane łącznie² oraz w postaci rozłączonych rzeczowników *pater familias*, które również wskazywało na ojca rodziny także w aspekcie prawnym³.

Gdy chodzi o rzeczownik pisany łącznie (*paterfamilias*)⁴, to w przypadku autorów niechrześcijańskich występuje on przede wszystkim u wspomnianego już Marka Tulliusza Cicerona (*De inventione, Topica*) oraz u historyka rzymskiego Ammiana Marcellina (ok. 333-400) (*Rerum gestarum libri qui supersunt*).

Natomiast u autorów chrześcijańskich jego obecność jest raczej sporadyczna. Najczęściej spotkać można ten wyraz u św. Cypriana (200/210-258) (*Epistulae*), św. Klemensa Rzymskiego (†101) (*Epistula ad Corinthios*), św. Ambrożego z Mediolanu (*Expositio Evangelii secundum Lucam*), św. Hieronima (*Commentaria in Matthaeum, Adversus Jovinianum*) oraz św. Augustyna (*Sermones, De Genesi contra Manichaeos, In Joannis Evangelium tractatus, Enarrationes in Psalmos*) i Sulpicjusza Sewera (ok. 363-420) (*Dialogorum libri II*).

² Rzeczownik ten pisany łącznie: *paterfamilias* podaje Alojzy Jougan (*Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, 484) w formie *pater-familias*. Również w formie łącznej występuje u Józefa Korpantego (*Słownik łacińsko-polski*, t. 2, Warszawa 2003, 409). Podaje go także *Database of Latin Dictionaries (DLD)* by CTLO, wyd. Brepols Publishers, Turnhout 2013, za A. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, Patavii 1965 (impressio anastatica ex editione aa. 1864-1926).

³ Rzeczownik *pater familias* pisany rozłącznie podaje Marian Plezia (IV 46, s.v. *pater*). W tej formie spotykamy także u Ferruccio Calonghi (*Dizionario Latino-italiano*, vol. 1, Torino 1972, 1970) i Angelo Perugini (*Dizionario Italiano-latino*, Città del Vaticano 1976, 1330).

⁴ Także i tutaj będą podane tylko najczęstsze wystąpienia tego rzeczownika.

Pater familias pisane rozdzielnie częściej pojawia się w źródłach. Pod tym względem na szczególną uwagę spośród autorów niechrześcijańskich zasługuje Katon Starszy (*De agri cultura*), następnie historyk, biograf i poeta Korneliusz Nepos (*De viris illustribus*), a przede wszystkim Ciceron (*Pro P. Quinctio oratio*, *In C. Verrem orationes*, *In L. Calpurnium Pisonem oratio*, *In L. Sergium Catilinam orationes*, *Pro L. Valerio Flacco oratio*, *Pro M. Tullio oratio*, *Pro P. Quinctio oratio*, *Pro rege Deiotaro oratio*, *De oratore*, *De legibus*, *De lingua Latina*). To pojęcie spotykamy także u pisarza Waleriusza Maksymusa (I w.) (*Facta et dicta memorabilia*), historyka Pliniusza Starszego (23-79) (*Naturalis historia*), Swetoniusza (ok. 69-130) (*De vita Caesarum*), prawnika Gajusza (ok. 110-180) (*Institutiones*), filozofa, retora i pisarza Apulejusza (ok. 124 - po 170) (*Florida*), również pisarza, a zarazem filozofa Makrobiusza (IV/V w.) (*Saturnalia*), historyka rzymskiego Ammiana Marcellina (*Rerum gestarum libri qui supersunt*). Godne uwagi są także *Iuris Romani anteiustiniani fragmenta Vaticana* czy też pisma *Scriptores Historiae Augustae* (*Aelius Lampridius*).

W porównaniu z tymi źródłami u autorów chrześcijańskich liczba wystąpień *pater familias* jest nieco mniejsza. To określenie obecne jest zwłaszcza u Tertuliana (*Adversus Marcionem*), Laktancjusza (*Divinae institutiones*), św. Hieronima (*Epistulae*), św. Ambrożego (*De Abraham*, *Expositio Evangelii secundum Lucam*), Zenona z Werony († ok 371) (*Tractatus*) i św. Augustyna (*Enarrationes in Psalmos*, *Sermones*, *Contra Faustum*), a także we wspomnianych już *Iuris Romani anteiustiniani fragmenta Vaticana*.

Prócz przytoczonych w tym miejscu rzeczowników jest jeszcze jeden, a mianowicie *paternitas* oznaczający ojcostwo. Okazuje się jednak, że w literaturze łacińskiej niechrześcijańskiej zebranej w cytowanej już *Bibliotheca Teubneriana Latina* nie występuje. Natomiast, gdy chodzi o literaturę wczesnochrześcijańską do V w. to ilość jego wystąpień w *nominativus singularis* jest bardzo mała i wynosi tylko 47. Spotkać go można m.in. u Mariusza Wiktoryna, Ambrozjastra (IV w.), biskupa Rawenny, Piotra Chryzologa (ok. 380-450), św. Augustyna, św. Euchariusza z Lyonu (V w.), a także u św. Hieronima.

Tematyce roli ojca w rodzinie, gdy chodzi o starożytne środowisko łacińskie do V w., poświęconych zostało wiele prac, których wykaz znajduje się w *L'Annee Philologique* dostępnym także drogą elektroniczną. Tak więc określeniu *pater familias* pisanemu rozłącznie poświęcone są prace takich autorów jak np. Nunzia Donadio⁵, Jean Christian Dumont⁶, Marcos Ruiz Sánchez⁷. Ze

⁵ Por. N. Donadio, «*Iudicium domesticum*», *riprovazione sociale e persecuzione pubblica di atti commessi da sottoposti alla «patria potestas»*, „Index” 40 (2012) 175-195.

⁶ Por. J.Ch. Dumont, *L'imperium du pater familias*, w: *Parenté et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine*, ed. J. Andreau – H. Bruhns, Paris, Paris 1990, 475-495.

⁷ Por. M. Ruiz Sánchez, *Padres e hijos en la sociedad, en el mito y en la literatura latinas*, w: *Visiones mítico-religiosas del padre en la Antigüedad clásica*, ed. M. Ruiz Sánchez, Madrid 2004, 7-12.

starszych opracowań wymienić należy Ricardo Astolfi⁸, Luigi Capogrossi Colognesi⁹, Alfredo Mordechai Rabello¹⁰, Francesco Maria Robertis¹¹, Giovanni Runchina¹², Richard P. Saller¹³, Alfonso Traina¹⁴ czy też Antonie Wlosoka¹⁵.

Nie brak również opracowań powiązanych z pojęciem *paterfamilias* pisanym łącznie. W tym zakresie posiadamy opracowania powstałe już dość dawno, np. autorstwa Antti Arjava¹⁶, Williama W. Bucklanda¹⁷, Johna Anthony'ego Crooka¹⁸, Josepha Dénoyeza¹⁹, Filippo Gallo²⁰, A.M. Rabello²¹ oraz Pasquale Voci²².

Pewnym uzupełnieniem literatury na interesujący nas temat są opracowania, w których autorzy starają się przybliżyć znaczenie ojcostwa fizycznego i duchowego. Stąd też na uwagę zasługują m.in. przemyślenia takich autorów jak: Florence Khodoss²³, Anne Lefebvre-Teillard²⁴, Dieter Lenzen²⁵, Maria

⁸ Por. R. Astolfi, *Costituzione di servitù e destinazione del padre di famiglia*, „Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano” 72 (1969) 181-201.

⁹ Por. L. Capogrossi Colognesi, *Ancora sui poteri del paterfamilias*, „Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano” 73 (1970) 357-425.

¹⁰ Por. A.M. Rabello, *L'acquisto della patria potestas*, „Labeo” 21 (1975) 172-192.

¹¹ Por. M.F. de Robertis, *I limiti spaziali al potere del paterfamilias*, „Labeo” 29 (1983) 164-174.

¹² Por. G. Runchina, *Polemica filosofica e dottrinale nel „De ira Dei” di Lattanzio*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari” 6 (1985) 159-181.

¹³ Por. R.P. Saller, *«Paterfamilias», «materfamilias», and the gendered semantics of the Roman household*, CPh 94 (1999) fasc. 2, 182-197.

¹⁴ Por. A. Traina, *Paterfamilias*, „Latinitas” 12 (1964) 225-229.

¹⁵ Por. A. Wlosok, *Vater und Vaternvorstellungen in der römischen Kultur*, w: *Das Vaterbild im Abendland*, hrsg. H. Tellenbach, Stuttgart 1978, 18-54 i 192-200.

¹⁶ Por. A. Arjava, *Paternal power in late antiquity*, JRS 88 (1998) 147-165.

¹⁷ Por. W.W. Buckland, *Diligens paterfamilias*, w: *Studi in onore di Pietro Bonfante nel XL anno d'insegnamento*, ed. E. Albertario – P. de Francisci – P. Ciapessoni, vol. 2, Milano 1930, 85-108.

¹⁸ Por. J.A. Crook, *Patria potestas*, CQ 17 (1967) 113-122.

¹⁹ Por. J. Dénoyez, *Le paterfamilias et l'évolution de sa position*, w: *Syntelesia Vincenzo Arangio-Ruiz*, ed. A. Guarino – L. Labruna, Napoli 1964, 441-449.

²⁰ Por. F. Gallo, *Osservazioni sulla signoria del paterfamilias in epoca arcaica*, w: *Studi in onore di Pietro de Francisci*, vol. 1, Milano 1956, 193-236.

²¹ Por. A.M. Rabello, *L'acquisto della patria potestas sul proprio filius alla morte del paterfamilias*, „Revue Internationale des Droits de L'Antiquité” 18 (1971) 784; tenże, *L'acquisto della patria potestas*, s. 172-192.

²² Por. P. Voci, *Storia della patria potestas da Augusto a Diocleziano*, „Iura” 31 (1980) 37-100; tenże, *Storia della patria potestas da Costantino a Giustiniano*, „Studia et Documenta Historiae et Iuris” 51 (1985) 1-72.

²³ Por. F. Khodoss, *L'enfant est le père de l'homme*, w: *Saint Augustin*, ed. P. Ranson, Paris 1988, 348-355.

²⁴ Por. A. Lefebvre-Teillard, *«Pater is est quem nuptiae demonstrant»: jalons pour une histoire de la présomption de paternité*, „Revue Historique de Droit Français et Étranger” 69 (1991) fasc. 3, 331-341.

²⁵ Por. D. Lenzen, *Vaterschaft: vom Patriarchat zur Alimentation*, Reinbek bei Hamburg 1991.

Antonia Mancuso²⁶, Christoph Johannes Marksches²⁷, Antonio Guarino²⁸, Anna De Francesco²⁹, Marcos Ruiz Sánchez³⁰, Elena Conde Guerri³¹, Antonella Borgo³² Paola Luigia Carucci³³. Z polskich prac lub tłumaczeń na język polski warto wymienić prace Petera Browna³⁴, Jérôme Carcopino³⁵, Augustyna Eckmanna³⁶, Mikołaja Gębki³⁷, Juliusza Jundziłła³⁸, Marka Kuryłowicza³⁹, Borysa Łapickiego⁴⁰, Ryszarda Pankiewicza⁴¹, Stanisława Stabryły⁴², Paula Veynego⁴³ czy Lidii Winniczuk⁴⁴, a także poświęcony temu zagadnieniu rocznik „Vox Patrum”⁴⁵.

Mając do dyspozycji tak obszerny materiał postanowiliśmy przy pomocy metody teologicznej przybliżyć jedynie nauczanie biskupa Hippony, św.

²⁶ Por. M.A. Mancuso, *Il rapporto padri e figli nella prima deca di Tito Livio*, „Latomus” 58 (1999) fasc. 1, 109-120.

²⁷ Por. Ch. Marksches, *«Väter» im Neuplatonismus und im antiken Christentum: ein historischer Erkundungsgang mit aktuellen Hintergedanken*, w: *Leben und Kirche: Festschrift für Wilfried Härle zum 60. Geburtstag*, hrsg. U. Andrée – F. Mieke – Ch. Schwöbel, Marburg 2001, 51-66.

²⁸ Por. A. Guarino, *Il «buon padre» gentiluomo?*, „Labeo” 37 (1991) fasc. 2, 238-241.

²⁹ Por. A. De Francesco, *Il diritto agli alimenti tra genitori e figli: un'ipotesi ricostruttiva*, „Labeo” 47 (2001) fasc. 1, 28-62.

³⁰ Por. Ruiz Sánchez, *Padres e hijos en la sociedad*, s. 7-12.

³¹ Por. E. Conde Guerri, *El padre romano como educador: „iniciación para la vida perdurable”*, w: *Visiones mítico-religiosas del padre*, s. 45-59.

³² Por. A. Borgo, *Famiglia, paternità e sangue: a proposito di un saggio recente di antropologia latina*, „Vichiana” 12 (2010) fasc. 2, 294-297.

³³ Por. P.L. Carucci, *Questioni di paternità nel diritto di età imperiale*, „Studia et Documenta Historiae et Iuris” 78 (2012) 41-86.

³⁴ Por. P. Brown, *Zmierzch starożytności*, w: *Historia życia prywatnego. Od Cesarstwa Rzymskiego do roku tysięcznego*, red. P. Veyne, tłum. M. Rostworowska, t. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków 1998, 223-298.

³⁵ Por. J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłum. M. Pąckińska, Warszawa 1960.

³⁶ Por. A. Eckmann, *Starożytna rodzina grecka i rzymska*, VoxP 5 (1985) t. 8-9, 29-51.

³⁷ Por. M. Gębka, *Rola ojca w antycznej Grecji i Rzymie*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne” 20 (2013) 33-49.

³⁸ Por. J. Jundziłł, *Modele małżeństwa w Rzymie pogańskim a wczesnochrześcijańskim*, w: *Spółeczeństwo i kultura do XVI w.*, red. J. Śliwiński, Studia i Materiały 36, Olsztyn 1992, 9-18.

³⁹ Por. M. Kuryłowicz, *Kontynuacja rodziny w państwie i prawie rzymskim okresu republiki*, w: *Divina et humana. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin ks. prof. Henryka Misztala*, red. A. Dębiński – W. Bar – P. Stanisław, Lublin 2001, 125-133.

⁴⁰ Por. B. Łapicki, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1948; tenże, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie. Część 1: Czasy królewskie. Część 2: Czasy republikańskie*, Warszawa 1933.

⁴¹ Por. R. Pankiewicz, *Spółeczno-ekonomiczne aspekty funkcjonowania rodziny wczesnorzymskiej*, w: *Rodzina w starożytnym Rzymie*, red. K. Jakubiak, Bydgoszcz 1993, 13-39.

⁴² Por. S. Stabryła, *Zarys kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2007.

⁴³ Por. P. Veyne, *Cesarstwo Rzymskie*, w: *Historia życia prywatnego*, t. 1, s. 17-221.

⁴⁴ Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983.

⁴⁵ Por. VoxP 5 (1985) t. 8-9.

Augustyna (354-430) na temat ojcostwa Bożego i ojcostwa ludzkiego. Jak można się przekonać, pomimo licznych wypowiedzi na temat ojca obecnych w pismach tego starożytnego autora, liczba opracowań poświęconych temu zagadnieniu nie jest imponująca. Niemniej jednak na uwagę zasługują prace Bernarda Bruninga⁴⁶, Petera J. Burnella⁴⁷, Franza K. Mayra⁴⁸, Antoniego Swobody⁴⁹ czy José Anoz⁵⁰. Należy również zwrócić uwagę na artykuł Jacka Salija⁵¹ poświęcony ojcostwu i synostwu w pismach św. Augustyna, który jednak ogranicza się jedynie do kilku pism tegoż starożytnego autora. Stąd, by uzyskać bardziej dokładny obraz poglądów biskupa Hippony, wydaje się konieczne poszerzenie bazy źródłowej. Dlatego też, prócz pism Świętego, które uwzględnił J. Salij, zostaną przebadane następujące: *Confessiones*⁵², *Contra Adimantum*⁵³, *Contra duas epistolas Pelagianorum*⁵⁴, *Contra Faustum Manichaeum*⁵⁵, *Contra Secundinum*⁵⁶, *Contra Julianum*⁵⁷, *De bono*

⁴⁶ Por. B. Bruning, „*Ab utero matris meae, quae multum sperauit in te*”: la maternité et la paternité d'Augustin, „*Augustiniana*” 54 (2004) fasc. 1-4, 379-400.

⁴⁷ Por. P. Burnell, *Las funciones de la familia y de la sociedad civil en «la ciudad de Dios» de San Agustín*, „*Augustinus*” 45 (2000) fasc. 176-177, 27-33.

⁴⁸ Por. F.K. Mayr, *Trinität und Familie in De Trinitate XII*, REAug 18 (1972) 51-86.

⁴⁹ Podajemy tylko wybrane prace: A. Swoboda, *Godność ojca w pismach Plutarcha z Cheronei i św. Augustyna*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 271-289; *Aspekty wychowawcze w pismach filozoficznych Platona i autorów chrześcijańskich IV wieku (św. Augustyn, św. Hieronim)*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 463-485; *Postawa ojca wobec dziecka w pismach Plutarcha z Cheronei i autorów chrześcijańskich IV wieku (św. Ambroży, św. Augustyn, św. Hieronim)*, PzST 10 (2001) 79-96; *Wskazania moralno-pastoralne dla małżonków w pismach św. Augustyna*, STHŚO 24 (2004) 295-313; *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, SSHT 37 (2004) 139-157; *Źródło i prawzory sakramentu małżeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, VoxP 28 (2008) t. 52, 1049-1064; *Nauka o odpowiedzialnym rodzicielstwie w wybranych pismach moralno-ascetycznych św. Ambrożego, Biskupa Mediolanu (ok. 339-397) i moralno-pastoralnych św. Augustyna, Biskupa Hippony (353-430)*, TPatr 7 (2010) 127-175.

⁵⁰ Por. J. Anoz, *El Padre en la predicación agustiniana*, „*Augustinus*” 47 (2002) fasc. 184-185, 5-39.

⁵¹ Por. J. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, ŻD 5 (1998) nr 13, 11-30.

⁵² Por. Augustinus, *Confessiones*, ed. P. Knöll, CSEL 33/1, Vindobonae 1896, tłum. Z. Kubiak: *Święty Augustyn, Wyznania*, Warszawa 1982.

⁵³ Por. Augustinus, *Contra Adimantum Manichaei discipulum liber I*, ed. I. Zycha, CSEL 25/1, Vindobonae 1891, 113-190, tłum. J. Sulowski: *Przeciw Adimantowi*, w: *Pisma przeciw manichejczykom*, PSP 54, Warszawa 1990.

⁵⁴ Por. Augustinus, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri IV*, ed. C.F. Urba – I. Zycha, CSEL 60, Vindobonae 1913, 423-570.

⁵⁵ Por. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*, ed. I. Zycha, CSEL 25/1, 249-797, tłum. J. Sulowski: *Św. Augustyn, Przeciw Faustusowi. Księgi I-XXI*, PSP 55, Warszawa 1991; *Przeciw Faustusowi. Księgi XXII-XXXIII*, PSP 56, Warszawa 1991, 3-151.

⁵⁶ Por. Augustinus, *Contra Secundinum*, ed. I. Zycha, CSEL 25/2, Vindobonae 1892, 905-947, tłum. J. Sulowski, PSP 56, 161-193.

⁵⁷ Por. Augustinus, *Contra Julianum libri VI*, PL 44, 641-874, tłum. W. Eborowicz: *Św. Augustyn, Przeciw Julianowi*, PSP 19/1-2, Warszawa 1977.

*coniugali*⁵⁸, *De bono viduitatis*⁵⁹, *De civitate Dei*⁶⁰, *De consensu Evangelistarum*⁶¹, *De doctrina christiana*⁶², *De gratia Christi et de peccato originali*⁶³, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*⁶⁴, *De nuptiis et concupiscentia*⁶⁵, *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento*⁶⁶, *De opere monachorum*⁶⁷, *De sancta virginitate*⁶⁸, *De sermone Domini in monte*⁶⁹, *De Trinitate*⁷⁰, *Enarrationes in Psalmos*⁷¹, *Epistolae*⁷², *In Joannis Evangelium tractatus*⁷³, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani*⁷⁴,

⁵⁸ Por. Augustinus, *De bono coniugali liber unus*, ed. I. Zycha, CSEL 41, Vindobonae 1900, 187-230, tłum. W. Eborowicz, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, 73-116.

⁵⁹ Por. Augustinus, *De bono viduitatis*, ed. I. Zycha, CSEL 41, 305-343, tłum. T. Gacia, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 183-222.

⁶⁰ Por. Augustinus, *De civitate Dei libri XXII*, ed. E. Hoffmann, CSEL 40/1-2, Vindobonae 1899-1900, tłum. W. Kornatowski: *Święty Augustyn, O państwie Bożym*, t. 1-2, Warszawa 1977.

⁶¹ Por. Augustinus, *De consensu Evangelistarum libri IV*, ed. F. Wehrich, CSEL 43, Vindobonae – Lipsiae 1904, tłum. J. Sulowski: *Św. Augustyn, O zgodności Ewangelistów*, PSP 50, Warszawa 1989.

⁶² Por. Augustinus, *De doctrina christiana*, ed. J. Martin, CCL 32, Turnholti 1962, 1-167, tłum. J. Sulowski: *Św. Augustyn, O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

⁶³ Por. Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originali*, ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 42, Vindobonae 1902, 125-206.

⁶⁴ Por. Augustinus, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*, PL 32, 1309-1378.

⁶⁵ Por. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo*, ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 42, 211-319, tłum. K. Kościelniak, w: *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 343-390.

⁶⁶ Por. Augustinus, *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento*, ed. D. De Bruyne, CCL 33, Turnholti 1958, 469-472, partim in PL 35, 1374.

⁶⁷ Por. Augustinus, *De opere monachorum*, ed. J. Zycha, CSEL 41, 531-595, tłum. R. Szaszka, w: *Św. Augustyn, Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 185-267.

⁶⁸ Por. Augustinus, *De sancta virginitate*, ed. J. Zycha, CSEL 41, 235-302, tłum. P. Nehring, ŻM 27, 271-348.

⁶⁹ Por. Augustinus, *De sermone Domini in monte libri duo*, ed. A. Mutzenbecher, CCL 35, Turnholti 1967, tłum. S. Ryznar – J. Sulowski, w: *Św. Augustyn, O kazaniu Pana na górze. Do Symplicjana o różnych problemach. Problemy Ewangeliczne*, PSP 48, Warszawa 1989, 21-130.

⁷⁰ Por. Augustinus, *De Trinitate libri quindecim*, ed. W.J. Mountain, CCL 50-50A, Turnholti 1968, tłum. M. Stokowska: *Św. Augustyn, O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.

⁷¹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, CCL 38-40, ed. E. Dekkers – J. Freipont, CCL 38-40, Turnholti 1956, tłum. J. Sulowski: *Św. Augustyn, Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.

⁷² Por. Augustinus, *Epistolae*, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/1, Vindobonae 1895; CSEL 34/2, Vindobonae 1898; CSEL 44, Vindobonae 1904; CSEL 57, Vindobonae 1911; CSEL 58, Vindobonae 1923, tłum. W. Eborowicz, *Św. Augustyn, Listy* (1-75), Pelplin 1991.

⁷³ Por. Augustinus, *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, ed. D.R. Willems, CCL 36, Turnholti 1954, tłum. W. Szoldrski, w: *Św. Augustyn, Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/1-2, Warszawa 1977.

⁷⁴ Por. Augustinus, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani*, ed. M. Zelzer, CSEL 85/1, Vindobonae 1974; CSEL 85/2, Wien 2004.

*Quaestiones in Heptateuchum*⁷⁵ oraz *Sermones*⁷⁶. Całość opracowania składać się będzie z dwóch paragrafów. W pierwszym, w oparciu o przytoczone pisma, przybliżymy nauczanie biskupa Hippony na temat ojcostwa Boga w kontekście jego wypowiedzi o roli ojca ziemskiego. W drugim natomiast postaramy się ukazać poglądy św. Augustyna dotyczące ojcostwa ziemskiego. Ostatnia część naszej pracy zawierać będzie stosowne wnioski.

I. CHARAKTERYSTYKA OJCOSTWA BOŻEGO

W tym punkcie naszego opracowania zwrócimy uwagę na trzy zagadnienia. Pierwsze poświęcone będzie jego wypowiedziom na temat Boga jako Stwórcy i Rodziciela. W drugim paragrafie ukážemy jego nauczanie dotyczące przejawów działania Boga wobec człowieka, zaś w trzecim zapoznamy się ze stanowiskiem biskupa Hippony odnośnie miejsca Boga w życiu człowieka.

1. Bóg jako stwórca i rodziciel. Lektura pism św. Augustyna mająca na celu ukazanie jego nauki na temat ojcostwa przede wszystkim wskazuje, że Bóg jest ojcem⁷⁷. Stąd też w oparciu o wypowiedź św. Pawła z Listu do Efezjan (3, 14-15) stwierdza, że „zgina kolana przed Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa, od którego bierze nazwę wszelkie ojcostwo (*paternitas*) w niebie i na ziemi”⁷⁸. Pośrednio myśl ta obecna jest także w innym miejscu, w którym zauważa, że na mocy przymierza człowiekowi zostało obiecanie jedno nieprzemijające dziedzictwo polegające na tym, że ma on posiósć Boga za ojca, zaś Chrystusa jako brata⁷⁹.

Prawda, iż Bóg jest ojcem uwypuklona została także poprzez dokonane porównania. Tak więc według naszego autora postępowanie Boga wobec

⁷⁵ Por. Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum libri VII*, ed. I. Zycha, CSEL 28/2, Vindobonae 1895, 3-506, tłum. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, PSP 46-47, Warszawa 1990.

⁷⁶ Por. Augustinus, *Sermones*, PL 38, 23-1483; PL 39, 1493-1638. W Polsce opracowano w jednym tomie niewielki wybór: Św. Augustyn, *Wybór mów: kazania święteczne i okolicznościowe*, tłum. J. Jaworski, PSP 12, Warszawa 1973.

⁷⁷ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 26(2), 18; 88(2), 14; *Sermo* 55, 5, 5; 57, 2, 2. Zob. G. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, „Augustinus” 7 (1962) 158; J.L. Larrabe, *Matrimonio cristiano y educación de los hijos, según san Agustín*, „Augustinus” 18 (1973) 385; Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 30. W tym miejscu pragniemy także nadmienić, iż w opublikowanej w 2013 r. pracy pt. *Kobieta, żona i matka w pismach św. Augustyna* (Studia i Materiały 158, Poznań 2012, 221-225) wypowiedzieliśmy się na temat ojcostwa i macierzyństwa Boga. Niniejsze opracowanie ma na celu pogłębienie tematu ojcostwa Boga w odniesieniu do człowieka.

⁷⁸ Augustinus, *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* I 18, 33, PL 32, 1325: „[...] flecto genua mea ad Patrem domini nostri Jesu Christi, a quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur”, tłum. własne. Por. tenże, *Epistula* 140, 25, 62; 140, 26, 63; 175, 5; *De vera religione* 31, 58; *Sermo* 68; 165, 1, 1; *Collatio cum Maximino episcopo Arianorum* 3.

⁷⁹ Por. tenże, *Epistula* 243, 3.

człowieka można przyrównać do zachowania ojca wobec własnego dziecka⁸⁰, a sprawiedliwość i miłosierdzie Boże przypominają miłość matki i ojca⁸¹. Stąd też odwołując się do wspomnień ze swego dzieciństwa stwierdza, że jego matka starała się, by Bóg był dla niego ojcem⁸².

Już w świetle tych kilku wypowiedzi biskupa Hippony można postawić pytanie w czym wyraża się to Boże ojcostwo? Przybliżając tę prawdę podkreśla, że Bóg jest ojcem przede wszystkim dlatego, ponieważ stworzył człowieka⁸³. Nasz autor nie ogranicza się tylko do tego stwierdzenia, ale podkreśla, że Bóg nie tylko jest ojcem, ale kimś większym, gdyż w porównaniu z ojcem ziemskim, jest stwórcą wykorzystującym do tego celu swą potęgę⁸⁴, a stwarzając przyrodę⁸⁵ zachowuje prawa, które kierują jej poruszeniami⁸⁶. Z kolejnej wypowiedzi autora, niewątpliwie będącej także owocem jego polemiki z manicheizmem, wynika, że Bóg, a nie szatan, jest stwórcą natury ludzkiej⁸⁷, którą obdarza również życiem⁸⁸ i czyni to przez całe życie człowieka niezależnie od tego jakie ono jest pod względem moralnym⁸⁹.

Refleksja św. Augustyna nad ojcostwem Boga nie kończy się na tych przemyśleniach, ale, jak zauważa to Josué Lui Larrabe, biskup Hippony uczył, że „fundamentem i źródłem płodności jest Bóg jako Ojciec”⁹⁰. Potwierdza to lektura pism tego Ojca Kościoła, który w oparciu o Księgę Rodzaju (1, 27) stwierdza, że Bóg stwarzając mężczyznę i kobietę jest stwórcą płci⁹¹, a co za tym idzie, jak dostrzegał to także pelagianin Julian z Eklanum († 454), również męskości i poruszeń organów płciowych, bez których nie może dochodzić do zapłodnienia⁹².

W tym miejscu musimy zauważyć, że Biskup Hippony polemizując z Julianem nie zaprzeczał tym poglądom pelagiańskiego biskupa, co potwierdza

⁸⁰ Por. tenże, *Contra Adimantum* 16, 3.

⁸¹ Por. tenże, *Sermo* 88, 21, 24.

⁸² Por. tenże, *Confessiones* I 11, 17.

⁸³ Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 26(2), 18. Zob. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, s. 158.

⁸⁴ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 127, 12; *Contra Julianum* III 18, 34.

⁸⁵ Por. tenże, *Contra Julianum* III 24, 56.

⁸⁶ Por. tamże V 14, 51.

⁸⁷ Por. tenże, *De nuptiis et concupiscentia* II 6, 16; II 14, 28. Zob. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 28.

⁸⁸ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 24, 1-2. Zob. Larrabe, *Matrimonio cristiano*, s. 385.

⁸⁹ Por. Augustinus, *Contra Julianum* III 24, 56; *Contra duas epistolas Pelagianorum* I 10, 17 - 19, 37. Zob. W. Eborowicz, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, Warszawa 1977, PSP 19/1, 74.

⁹⁰ J.L. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Augustin (En homenaje en el XVI Centenario de su bautismo)*, EstA 22 (1987) fasc. 1-3, 248, tłum. własne.

⁹¹ Por. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* II 31, 53.

⁹² Por. tenże, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani* V 11; V 15; V 17; *De civitate Dei* XXII 24, 2. Zob. Eborowicz, *Wstęp*, PSP 19/1, 74; Larrabe, *Matrimonio cristiano*, s. 385.

jego wypowiedź w *Contra Julianum*⁹³, ale starał się sprostować poglądy swego adwersarza. Uważał bowiem, że poryw skłaniający małżonków do rodzenia dzieci „o ile wywodzi się z pobożnej woli krzewienia życia jest ustanowiony przez Boga”. Natomiast, jeżeli jest on „następstwem zamieszania namiętności, którego wolna wola nie może ani wywołać, ani opanować, wówczas pochodzi on z natury zranionej przewrotnością podsuniętą przez diabła”. Kontynuując swą myśl zauważa, że „zapłodnienie następowałoby w ciele człowieka żyjącego w raju bez chorobliwej namiętności, która teraz jest konieczna w ciele tej śmierci”⁹⁴. Innymi słowy, autor utrzymuje, że w raju „człowiek mógł płodzić na rozkaz woli”, a kobieta rodziłaby „bez bólu posiadając narządy rodne”⁹⁵.

Dokonując analizy tych wypowiedzi musimy podkreślić, iż według biskupa Hippony komentującego Księgę Rodzaju (1, 28) Bóg polecił małżonkom już w raju wydawanie na świat potomstwa i udzielił im swego błogosławieństwa, „mocą którego rodzą się dzieci”⁹⁶, a to oznacza, że mężczyzna i kobieta stworzeni byli w ciałach odmiennej płci, aby rośli, rozmnażali się i napelniali ziemię, czemu nie można, zdaniem Augustyna, zaprzeczyć⁹⁷. Myśl tę potwierdza kolejna wypowiedź autora, który tym razem cytuje Juliana z Eklanum naczającego m.in., że „Bóg chciał, by przez współzycie płci rodzili się ludzie”⁹⁸.

Przytoczone w tym miejscu nauczanie św. Augustyna pozwala na stwierdzenie, co również zauważa Larrabe, iż „płodność mężczyzny i kobiety jest darem Bożym, doskonałością partycypującą w Bogu, a w akcie małżeńskim jest zdolna do przyjęcia Bożego błogosławieństwa i takie od Boga otrzymała

⁹³ Por. Augustinus, *Contra Julianum* III 26, 60.

⁹⁴ Tenże, *Contra Julianum* III 26, 59, PL 44, 732: „Si pietate voluntatis, qua optat filios quisque suscipere; et hoc per Deum institutum: si autem perturbatione libidinis cui nec excitandae nec aufereandae sufficit voluntatis arbitrium; naturae vulnus est de praevaricatione, quam diabolus persvasit, inflictum. Recte itaque a me dictum est, «Fieret sine isto morbo seminatio filiorum in corpore vitae illius, sine quo nunc fieri non potest in corpore mortis huius»”, PSP 19/1, 230. Por. tenże: *De nuptiis et concupiscentia* 1, 1; *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani* V 14.

⁹⁵ Tenże, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani* V 15, CSEL 85/2, 193: „Si enim feminae sine parturitionis cruciatibus parerent, puto quod non eis membra genitalia, sed tormenta poenalia defuissent”, tłum. własne.

⁹⁶ Tenże, *Contra Julianum* III 26, 60, PL 44, 732-733: „[...] quoniam benedictio qua dictum est: Crescite, et multiplicamini, ex qua filii procreantur, ante facta est [...]”, PSP 19/1, 230. Por. Larrabe, *Espiritualidad y castidad*, s. 237.

⁹⁷ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XIV 22. Zob. A. Eckmann, *Wielkość i godność kobiety według świętego Augustyna*, w: *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, red. A. Eckmann, Lublin 1999, 176; G. Stephan, *Wczesnochrześcijańskie poglądy o początkach życia ludzkiego i ich moralne konsekwencje*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 2 (2000) 171.

⁹⁸ Augustinus, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani* V 15, CSEL 85/2, 190: „Deus [...] noluit nisi ut de sexibus nascerentur”, tłum. własne.

na początku stworzenia (por. Rdz 1, 26-28; 9, 1)⁹⁹, pomimo popełnionego późniejszego grzechu pierworodnego (por. Rdz 9)¹⁰⁰.

Biskup Hippony w swych refleksjach nad ojcostwem Boga twierdzi również, że jest On także stwórcą nasienia. Nie człowiek więc, ani siła pożądliwości je tworzy, ale znajduje się ono w ciele stworzonym przez Boga¹⁰¹. Nasienie to, jak czytamy dalej, ożywiane jest nie przez współżycie mające na celu poczęcie dzieci, ale przez Boga. Stąd też nie człowiek, ale Bóg jest stwórcą człowieka¹⁰². Myśl ta wypowiedziana została także w polemice św. Augustyna z Julianem z Eklanum, gdzie czytamy, że „nie tylko ludzie z nasion, ale i nasiona są dziełem Boga”¹⁰³.

Lektura pism św. Augustyna pozwala zauważyć, iż w jego przekonaniu Bóg jest tym, który rodzi. To rodzicielstwo Boga ma podwójny wymiar: duchowy i fizyczny. Potwierdza to nasz autor, gdy stwierdza, że „jak dla otrzymania dziedzictwa od ziemskiego ojca musi się ktoś urodzić z łona matki cielesnej, tak aby osiągnąć wieczne dziedzictwo od Ojca-Boga, należy się urodzić z łona Kościoła”. Kontynuując tę myśl podkreśla, że „ojciec podległy śmierci rodzi przez żonę syna, który po nim nastąpi”. Natomiast „Bóg rodzi przez synów, którzy po nim nie następują, ale z Nim pozostaną”¹⁰⁴. Ten aspekt duchowy rodzicielstwa Bożego nasz autor porusza także w liście adresowanym do Letusa, w którym wspominając m.in. o należytym hierarchii wartości stwierdza, że ojcem jest Bóg, a matką Kościół, z których człowiek rodzi się do życia wiecznego¹⁰⁵.

Gdy natomiast chodzi o drugi aspekt rodzicielstwa Bożego, to nasz autor wyraźnie podkreśla, że zapłodnienie i narodzenie jest dziełem Bożym, a nie tylko ludzkim¹⁰⁶. To więc oznacza, że Bóg jest aktywnie obecny w rodzeniu potomstwa, które nie w mniejszym stopniu jest Jego dzieckiem¹⁰⁷, co i jego naturalnych rodziców¹⁰⁸, a nie diabła¹⁰⁹, co wyraźnie w swej polemice zważ-

⁹⁹ Por. tenże, *Epistula* 170, 7-8. Zob. Larrabe, *Espiritualidad y castidad*, s. 249.

¹⁰⁰ Por. Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originali* II 35, 40. Zob. Larrabe, *Matrimonio cristiano*, s. 385.

¹⁰¹ Por. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* II 13, 26.

¹⁰² Por. tenże, *De nuptiis et concupiscentia* II 14, 28.

¹⁰³ Tenże, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani* V 11, CSEL 85/2, 181: „[...] non solum homines de seminibus, sed ipsa etiam semina, opera Dei esse [...]”, tłum. własne.

¹⁰⁴ Tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 12, 5, CCL 36, 123: „Si propter hereditatem patris hominis temporalem nascitur, nascatur ex visceribus matris carnalis; si propter hereditatem patris Dei sempiternam, nascatur ex visceribus Ecclesiae. Generat per uxorem filium pater moriturus successurum; generat Deus de Ecclesia filios non successuros, sed se cum mansuros”, PSP 15/1, 186-187.

¹⁰⁵ Por. tenże, *Epistula* 243, 5; *Sermo* 57, 2, 2; *Homo Spiritualis*, 415; *Homo Spiritualis* 414; *Enarrationes in Ps.* 88(2), 14. Zob. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 30.

¹⁰⁶ Por. Augustinus, *Contra Julianum* III 10, 20; V 8, 34. Zob. Eborowicz, *Wstęp*, PSP 19/1, 40.

¹⁰⁷ Por. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* I 1, 1; II 13, 26.

¹⁰⁸ Por. tenże, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani* I 64. Zob. Larrabe, *Espiritualidad y castidad*, s. 248.

¹⁰⁹ Por. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* II 6, 16; II 16, 31.

cza z manicheizmem sformułował nasz autor, gdy uczył, że dziełem szatana jest grzech, natomiast „człowiek, niezależnie od tego gdzie i jak się rodzi, jest dziełem Bożym”¹¹⁰. Prawda, iż Bóg powołuje do istnienia człowieka przy współpracy rodziców obecna jest, w naszym przekonaniu, także w stwierdzeniu autora, który w kontekście nauki o grzechu pierworodnym nie tylko zauważa, że „płód istnieje z płci męskiej i żeńskiej”¹¹¹, ale także uczy, że „płód pozostaje bez płci rodziców (= istnieje już od nich niezależnie) bez których nie może zaistnieć”. Jednak, jak czytamy dalej, „całkowicie nie sprawiają, że (płód) pozostaje, ci którzy sprawili, aby on zaistniał”¹¹².

Przytoczone w tym miejscu wypowiedzi św. Augustyna wskazują, że wyraźnie odróżnia on działanie człowieka od działania Boga. Innymi słowy, w jego przekonaniu, choć małżonkowie dokonują aktu zapłodnienia, to jednak ostatecznie stwarza człowieka i życia jemu udziela Bóg, który jest w istocie sprawcą jego narodzin¹¹³. Ta prawda obecna jest również w jego *Confessiones*, gdzie wyraźnie stwierdza, że Bóg z ojca i matki ukształtował go w czasie, którego nie pamięta¹¹⁴.

Kolejne wypowiedzi biskupa Hippony zawierają stwierdzenia, z których wynika, że dziecko jest darem, który rodzice otrzymują od Boga¹¹⁵. Potwierdzenie tego znajdujemy np. w jego *Confessiones*, gdzie autor wyraźnie swego syna określa tym mianem¹¹⁶, a także w *Contra Julianum*¹¹⁷. Dziecko jest nie tylko darem Boga dla rodziców, ale obdarzając rodziców tym darem Bóg udzielił im jednocześnie władzy nad swymi dziećmi¹¹⁸.

¹¹⁰ Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* I 1, 1, CSEL 42, 212: „Nam sicut peccatum, sive hinc, sive inde a parvulis trahatur, opus est diaboli: sic homo, sive hinc, sive inde nascatur, opus est Dei”, tłum. Kościelniak, s. 349. Niemal te same słowa zostały zacytowane w innych miejscach, por. Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia* II 2, 4; II 26, 43; *Opus imperfectum contra Julianum* I 22; II 23; II 24.

¹¹¹ Tenże, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani* IV 96, CSEL 85/2, 100: „Aliter enim non existit fetus, nisi ex maris et feminae sexibus”, tłum. własne.

¹¹² Tamże: „Manet enim sine parentum sexibus fetus, sine quibus tamen esse non posset; nec omnino ipsi faciunt ut maneat, qui fecerunt ut esset”, tłum. własne. Por. tamże IV 100.

¹¹³ Por. tenże, *Contra Julianum* III 24, 56.

¹¹⁴ Por. tenże, *Confessiones* I 6, 7. Zob. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, s. 146.

¹¹⁵ Por. A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stańej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, 102; A. Niesiołowski, *Katolickie koncepcje wychowawcze w starożytności i średniowieczu*, PP 233 (1939) 25.

¹¹⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 6, 14, CSEL 33/1, 207: „Munera tua tibi confiteor, Domine Deus meus, creator omnium”. Zob. G. Bardy, *Święty Augustyn. Człowiek i dzieło*, Warszawa 1955, 44; Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 15; A. Trapè, *Święty Augustyn. Człowiek, duszpasterz, mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1987, 127.

¹¹⁷ Por. Augustinus, *Contra Julianum* IV 1, 5, PL 44, 738: „Nascitur ergo munere Dei”.

¹¹⁸ Por. tenże, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* I 30, 63. Zob. Bardy, *Święty Augustyn*, s. 123.

2. Przejawy działania Boga wobec człowieka. Lektura pism naszego autora pozwala zauważyć, iż według niego Bóg jest nie tylko Ojcem, który stwarza, ale jest także Tym, który rządzi¹¹⁹, ale przede wszystkim kocha¹²⁰, co nie oznacza, że spełnia każde pragnienie człowieka¹²¹.

Miłość Boga do człowieka ujawnia się także przez to, że jednoczy on ludzi między sobą. Potwierdza to biskup Hippony, gdy pisze, iż

„Bóg łączy między sobą braci węzłami religii, mocniejszymi i bardziej wewnętrznymi niż węzły krwi. Wzajemną miłością zacieśnia wszystkie związki pokrewieństwa i powinowactwa, zachowując węzły stworzone przez naturę i wolę. Bóg jednoczy nie tylko prawdą, ale również pewnego rodzaju braterstwem obywateli z obywatelami, narody z narodami i wszystkich ludzi na pamiątkę ich pierwszych rodziców”¹²².

To ojcostwo Boga wobec człowieka wyraża się także w tym, że Bóg go karmi od początku jego istnienia. Potwierdzenie tej prawdy znajdziemy przede wszystkim w *Confessiones* naszego autora, w których wyznaje, że Bóg poprzez matkę i karmicielki dawał mu pokarm jaki przeznaczył dla niemowląt i to w wystarczającej ilości. Kontynuując swą myśl zauważa, że Bóg udzielił bogactw, jakich nie odmawia najniższym stworzeniom. Kobietom tym, które wobec niego spełniały swe obowiązki wychodziło na dobre to, co jemu przynosiło pożytek, który nie był z nich, ale tylko przez nie od Boga. Bóg również sprawiał, że nasz autor nie potrzebował wtedy niczego więcej, aniżeli otrzymywał, a karmicielki pragnęły obdarzać go tym, co otrzymały do Boga w obfitości¹²³.

Pewnym istotnym uzupełnieniem tej wypowiedzi jest to, co zapisał biskup Hippony w *Enarrationes in Psalmos*, gdzie podkreśla nie tylko ojcostwo Boga, ale także Jego macierzyństwo przejawiające się w tym, że Bóg jak matka „ogrzewa, karmi mlekiem i obejmuje”¹²⁴.

¹¹⁹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 26(2), 18. Zob. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, s. 158.

¹²⁰ Por. Augustinus, *Sermo* 286, 6, 5; *Enarrationes in Ps.* 93, 17. Zob. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 26.

¹²¹ Por. Augustinus, *Sermo* 32, 22, 22.

¹²² Tenże, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* I 30, 63, PL 32, 1336: „Tu fratribus fratres religionis vinculo firmiore atque arctiore quam sanguinis nectis. Tu omnem generis propinquitatem et affinitatis necessitudinem, servatis naturae voluntatisque nexibus, mutua charitate constringes [...]. Tu cives civibus, gentes gentibus, et prorsus homines primorum parentum recordatione, non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate coniungis”, tłum. własne. Por. Bardy, *Święty Augustyn*, s. 123.

¹²³ Por. Augustinus, *Confessiones* I 6, 7. Zob. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, s. 146.

¹²⁴ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 26(2), 18, CCL 38, 3: „Pater est, quia condidit, quia vocat, quia iubet, quia regit: mater, quia fovet, quia nutrit, quia lactat, quia continet”, PSP 37, 210. Por. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, s. 158. Na temat macierzyństwa Boga poświęcony został osobny paragraf w pracy naszego autorstwa: *Kobieta, żona i matka w pismach św. Augustyna*,

Ojcostwo Boga wobec człowieka wyraża się także w tym, że Bóg pod jego adresem udziela pouczeń¹²⁵. Myśl tę ilustruje także wypowiedź autora sformułowana w oparciu o nauczanie św. Pawła (por. Ef 5, 22 - 6, 9; Kol 3, 18 - 4, 1; 1Kor 7, 3; Tt 2, 9) oraz św. Piotra (por. 1P 3, 1-7; 2, 18), z której wynika, że Bóg przez nauczanie apostołów nie oszukuje, gdy nakazuje i upomina w jaki sposób żony powinny zachowywać się wobec swych mężów, mężowie względem żon, dzieci względem rodziców, rodzice względem dzieci, niewolnicy względem panów, a panowie względem niewolników¹²⁶. Według św. Augustyna Bóg jako Ojciec ma prawo to czynić, ponieważ jest On celem dla człowieka, do którego on ma zdążać oraz jedynym i niezniszczalnym dziedzictwem, które ma posiadać¹²⁷. Innymi słowy, według naszego autora człowiek nie jest spadkobiercą Boga, jak to ma miejsce w relacjach rodzic – potomstwo, ale Boga ma posiadać za wieczne dziedzictwo.

Jak zauważa to św. Augustyn postępowanie Boga wobec człowieka nie ogranicza się tylko do pouczeń, ale obejmuje również wydawanie poleceń¹²⁸ i rozkazów¹²⁹. W tym miejscu warto zauważyć, iż biskup Hippony formułując tę prawdę posłużył się także refleksjami wybitnego mówcy, filozofa i polityka rzymskiego, Marka Tulliusza Cyncerona, według którego bóstwo rządzi człowiekiem¹³⁰, a które w sposób werbalny przytoczył w cytowanym powyżej fragmencie zaczerpniętym z *Contra Julianum*.

Analizując nauczanie św. Augustyna dotyczące przejawów działania Boga względem człowieka możemy dowiedzieć się, iż Bóg może się także na niego gniewać i ranić¹³¹, choć go nie potępia, jak czyni to ziemski sędzia¹³². Z wypowiedzi naszego autora wynika, że ten gniew Boży, „ojcowski”, jak to określa biskup Hippony¹³³, może mieć różne stopnie napięcia. Ilustrują to wypowiedzi Augustyna, z których wynika, że Bóg jest pogromcą¹³⁴, który w gniewie prowadzi ludy¹³⁵, sroży się, przeraża i woła¹³⁶, napętnia uciskiem¹³⁷, przeraża

s. 221-228. Tutaj ograniczamy się jedynie do uwypuklenia nauki św. Augustyna na temat ojcostwa Boga w kontekście jego wypowiedzi na temat ojca.

¹²⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 55, 5, 5.

¹²⁶ Por. tenże, *Epistula* 157, 30.

¹²⁷ Por. tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 7; tenże, *Enarrationes in Ps.* 62, 10.

¹²⁸ Por. tenże, *Contra Julianum* IV 12, 61.

¹²⁹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 26(2), 18. Zob. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, s. 158.

¹³⁰ Por. Marcus Tullius Cicero, *De re publica* III 25, 36.

¹³¹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 79, 5; 98, 14; 114, 5.

¹³² Por. tamże 55, 13; 79, 5.

¹³³ Por. tamże 55, 13, CCL 39, 5: „[...] a te ira videtur, sed paterna”.

¹³⁴ Por. tenże, *Sermo* 55, 5, 5.

¹³⁵ Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 55, 13.

¹³⁶ Por. tamże.

¹³⁷ Por. tenże; *Sermo* 5, 2.

doświadczeniami¹³⁸, a także sprowadza utrapienie¹³⁹ oraz smaga¹⁴⁰ i karci¹⁴¹ człowieka swoimi biczami w przypadku jego złego postępowania¹⁴², a nawet czyni to też za grzechy rodziców¹⁴³.

W kontekście tych wypowiedzi naszego autora rodzi się pytanie o cel takiego zachowania się Boga wobec człowieka. Lektura pism biskupa Hippony pozwala zauważyć, iż znajduje się w nich odpowiedź także i na to pytanie. W jego bowiem przekonaniu przejawem ojcostwa Bożego wobec żyjącego człowieka jest fakt, iż Bóg obdarza go dziedzictwem¹⁴⁴. Nasz autor dostrzegając tę prawdę stara się ją wyjaśnić także w innym miejscu posługując się porównaniem dziedzictwa, jakie ojciec ziemski przeznacza swym dzieciom. Według naszego autora ojciec pozostawia swym dzieciom dziedzictwo, ale sam po śmierci już z niego nie korzysta. Zdarza się też, że domaga się tego, by go uważano za wielkiego i składano mu dzięki, ponieważ – jak czytamy – chciał dać to, czego nie mógł ze sobą zabrać. Zdaniem św. Augustyna, taki ojciec, gdyby mógł, to by niczego nie darował swym dzieciom. Następnie posługując się słowami psalmu (15, 5) zauważa, że w odróżnieniu od dziedzictwa ojca ziemskiego, dziedzictwem, które człowiek otrzymuje od Boga jest sam Bóg wraz z Chrystusem¹⁴⁵. To więc oznacza, że karcenie człowieka przez Boga wynikające z Jego miłości¹⁴⁶, przyrównywanej do ognia¹⁴⁷ i miecza¹⁴⁸ ma na celu – podobnie jak Jego pouczenia – nie tylko jego poprawę, ale udział we wspomnianym tutaj wiecznym dziedzictwie, do którego przygotowuje poprzez tę formę pedagogii¹⁴⁹. Myśl ta, bardziej naszym zdaniem rozbudowana, obecna jest w innym miejscu, w którym nasz autor wyjaśnia, że celem tego gniewu Bożego jest skłonięcie człowieka do nawrócenia i uchronienie od niebezpieczeństwa rozkoszy i „przewrotnej pewności”¹⁵⁰. Tak więc autor dzieląc się tymi przemyśleniami stara się przekonać słuchaczy, że celem utrapień sprowadzanych na człowieka przez Boga jest „oczyszczenie naczynia, które jest pełne nieprawości”¹⁵¹ i wy-

¹³⁸ Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 55, 13.

¹³⁹ Por. tamże.

¹⁴⁰ Por. tenże, *Sermo* 5, 2; 286, 6, 5.

¹⁴¹ Por. tenże *Sermo* 55, 5, 5.

¹⁴² Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 48(2), 9; 62, 10; 88(2), 2; 114, 5.

¹⁴³ Por. tenże, *Contra Adimantum* 7, 1.

¹⁴⁴ Por. tenże, *Sermo* 344, 2.

¹⁴⁵ Por. tenże, *Sermo* 55, 5, 5; 156, 15, 17; *In Joannis Evangelium tractatus* 7, 7.

¹⁴⁶ Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 93, 17; 118(31), 3; *Sermo* 5, 2. Zob. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 26.

¹⁴⁷ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 96, 7.

¹⁴⁸ Por. tamże 149, 12.

¹⁴⁹ Por. tamże 48(2), 9; 62, 10; *Sermo* 286, 6, 5.

¹⁵⁰ Tenże, *Enarrationes in Ps.* 55, 13, CCL 38, 2: „[...] ut in tribulationibus positi homines recurrant ad te, ne deliciis et securitate perversa seducantur”, PSP 38, 357.

¹⁵¹ Tamże 55, 13, CCL 38, 8: „[...] ad hoc enim exagitat tribulatio, ut exinaniat vas quod plenum est nequitia”, PSP 38, 357.

pełnienie go łaską Bożą¹⁵². Innymi słowy, Bóg, w przekonaniu naszego autora, „karci tego, kogo miłuje, a doświadcza każde dziecko, które uznaje za swoje (Hbr 12, 5-7)”¹⁵³ w tym celu, by obdarzyć go zbawieniem wiecznym¹⁵⁴. Tylko bowiem nawrócony człowiek, jak przekonuje biskup Hippony, wstępuje do domu Pańskiego, do którego zostaje przyprowadzony w Bożym gniewie, który choć przeraża człowieka doświadczeniami, to jednak napędza go wiarą¹⁵⁵.

Kończąc ten paragraf nie można pominąć jednej istotnie ważnej wypowiedzi autora, który mówiąc na temat sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego przyrównuje je do miłości matki i ojca. Innymi słowy, zdaniem naszego autora, Bóg będąc sprawiedliwym nie gubi sprawiedliwego, a będąc miłosiernym przebacza grzesznikom¹⁵⁶.

3. Miejsce Boga w życiu człowieka. Analizując nauczanie św. Augustyna, a zwłaszcza te jego wypowiedzi, w których mówi na temat Boga i ojca ziemskiego rodzi się pytanie o miejsce Boga w życiu człowieka. Na tak postawione pytanie znajdujemy odpowiedź autora, który formułuje właściwą hierarchię wartości, według której winien postępować człowiek. Stąd np. dla naszego autora Bóg jest ważniejszy od ojczyzny. Potwierdza to jego stwierdzenie, w którym podkreśla, że w przypadku, gdyby ojczyzna coś nakazywała przeciwko Bogu, nie należy jej w takiej sytuacji słuchać¹⁵⁷ pomimo, że ona sama jest ważniejsza od rodziców¹⁵⁸.

Ukazana przez św. Augustyna hierarchia wartości dotyczy także relacji pomiędzy rodzicami i dziećmi. Z postawionego przez autora pytania wynika, że kimś bliskim (*domesticum*) dla dzieci są rodzice oraz dzieci dla rodziców¹⁵⁹. Jednak lektura pism biskupa Hippony pozwala zauważyć, iż według niego nie tylko Bóg jest ważniejszy od ojczyzny, ale – jak przekonuje nasz autor – Boga należy stawiać wyżej, aniżeli więzi pokrewieństwa¹⁶⁰. Myśl ta obecna jest także w innej wypowiedzi autora, w której w oparciu o tekst Mt 10, 37-38 przypomina hierarchię wartości, która wskazuje na to, że miłość do rodziców, żony i dzieci nie może przysłaniać miłości do Boga. Autor podkreśla także, że Chrystus nie zniósł tej miłości, ale ją uporządkował¹⁶¹. To oznacza więc, że należy Go wyżej stawiać, aniżeli rodziców ziemskich, ponieważ, jak czytamy,

¹⁵² Por. tamże.

¹⁵³ Tamże 88(2), 2, CCL 39, 23: „[...] quem enim diligit Dominus, corripit; flagellat autem omnem filium quem recipit”, PSP 40, 150-151. Por. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 26.

¹⁵⁴ Por. Augustinus, *Sermo* 286, 6, 5.

¹⁵⁵ Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 55, 13.

¹⁵⁶ Por. tenże, *Sermo* 88, 21, 24.

¹⁵⁷ Por. tenże, *Sermo* 62, 5, 8.

¹⁵⁸ Por. tamże.

¹⁵⁹ Por. tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* 119, 2

¹⁶⁰ Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 127, 12. Zob. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 28.

¹⁶¹ Por. Augustinus, *Sermo* 344, 2.

„Bóg stwarza, zaś człowiek rodzi”¹⁶². Myśl ta może być, naszym zdaniem, uzupełniona stwierdzeniem św. Augustyna, który podkreśla, że „ojciec i matka są kimś bardzo ważnym dla człowieka, pod warunkiem jednak, że w sposób właściwy wychowują i umacniają w wierze Chrystusa”¹⁶³. Stąd też, w naszym przekonaniu, odwołując się do tekstu J 12, 25 nasz autor stara się wykazać, że troska o zbawienie wieczne i więź z Chrystusem są ważniejsze od miłości do rodziców i dzieci¹⁶⁴. Postępowanie przeciwne, a więc gdy miłość do rodziców przysłania Boga, powoduje ich utratę¹⁶⁵. Dla naszego autora bowiem ojcu ziemskiemu należy przyznać, że jest ojcem, zaś Bogu, że jest Bogiem¹⁶⁶. Dlatego też ojciec ziemski „nie gniewa się, gdy Boga stawia się ponad niego, ale się cieszy, że taką cześć mu się oddaje, że znajduje się Go jako tego, którego stawia się wyżej”¹⁶⁷. Innymi słowy, autor uznając godność ojca ziemskiego, poza którym dla synów, jak wynika z postawionego pytania, nie ma nikogo droższego¹⁶⁸, stara się podkreślić, że wyżej od niego należy jednak stawiać Stworzyciela¹⁶⁹ i być Mu posłusznym¹⁷⁰, co nie powinno być ze strony ojca powodem do gniewu, gdy tak postępują np. jego synowie¹⁷¹. Powołując się z kolei na nauczanie Chrystusa, który wskazuje kto jest jego matką i kogo należy nazywać ojcem (por. Mt 12, 48-50; 23, 9), adresatowi listu – Letusowi przypomina, by zachowywał właściwą hierarchię wartości i nie stawiał wyżej od Boga matki lub ojca¹⁷². Z kontekstu wypowiedzi wynika, że nie oznacza to, iż nie należy kochać ojca ziemskiego, ale tej miłości nie należy przedkładać nad miłość do Chrystusa¹⁷³ oraz nad miłość do Stwórcy¹⁷⁴.

Biskup Hippony w swych wypowiedziach na temat przestrzegania właściwej hierarchii wartości nie pominął także relacji ojca wobec dzieci. Zdaniem naszego autora powinno się miłością otaczać dzieci, ale należy „jednak kochać je miłością Chrystusa, troszczyć się o nie jak Bóg i kochać w nich tylko

¹⁶² Tenże, *Sermo* 62, 5, 8, PL 38, 418: „Quis est, inquis, maior eo qui me generavit? Ille qui te ipsum creavit. Generat enim homo, creat Deus”, tłum. własne.

¹⁶³ Tamże: „Primi tibi sunt pater et mater: si recte educantes, si in Christum nutrientes [...]”, tłum. własne.

¹⁶⁴ Por. tenże, *Epistula* 243, 5.

¹⁶⁵ Por. tamże.

¹⁶⁶ Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 127, 12. Zob. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 28.

¹⁶⁷ Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 127, 12, CCL 40, 29: „Ne irascatur pater cum Deus illi praeponitur; imo gaudeat sibi tantum deferri, ut ille inventus esset qui ei deberet praeponi”, PSP 42/1, 47-48. Por. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 28-29.

¹⁶⁸ Por. Augustinus, *De sermone Domini in monte* II 4, 16.

¹⁶⁹ Por. tenże, *Sermo* 180, 6, 7.

¹⁷⁰ Por. tenże, *Sermo* 100, 1, 2.

¹⁷¹ Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 70(1), 2. Zob. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 29.

¹⁷² Por. Augustinus, *Epistula* 243, 9; *Sermo* 62, 5, 8.

¹⁷³ Por. tenże, *Sermo* 349, 7, 7.

¹⁷⁴ Por. tenże, *Sermo* 100, 1, 2; 344, 2.

Chrystusa”¹⁷⁵. W innym z kolei miejscu autor przekonuje, że ojciec winien kochać swe dzieci po bożemu, to znaczy tak, by one wraz z rodzicem czciły Boga¹⁷⁶. To oznacza więc, że miłość do Boga i do Chrystusa należy przedkładać ponad miłość ludzką do dzieci¹⁷⁷. Żle bowiem, jak zauważa autor, kocha mąż i ojciec tych, których ze sobą nie prowadzi do Boga¹⁷⁸. Z podobnie wypowiedzianą myślą spotykamy się w innym miejscu, w którym nasz autor zachęca, by nie tylko ograniczać miłość do małżonków i dzieci, gdyż taką miłością darzą się także zwierzęta i ptaki¹⁷⁹, ale w pierwszej kolejności należy miłować Boga¹⁸⁰. Z lektury pism naszego autora wynika także, że miłość do ojca czy matki nie może być większa od miłości do Kościoła, w którym człowiek zrodził się dla życia wiecznego¹⁸¹.

Refleksje naszego autora nie pominęły też tak ważnego tematu, jakim jest dawanie świadectwa wiary zwłaszcza w okolicznościach męczeństwa. Autor ma świadomość, że podczas prześladowań rodzice i dzieci będą starali się wzajemnie ratować przed śmiercią. Jednak zdaniem biskupa także i w tym przypadku miłości do bliskich nie należy przedkładać nad miłość do Boga¹⁸². Ta myśl obecna jest również w wypowiedzi autora, który pochwała męczennicę Perpetuę za to, że trwała w wierze i nie posłuchała swego ojca, który namawiał ją do zaparcia się wiary, by ratować życie swej córki od męczeńskiej śmierci¹⁸³.

II. OJCOSTWO ZIEMSKIE W NAUCZANIU ŚW. AUGUSTYNA

Prezentacja przymysłów św. Augustyna na temat ojcostwa ziemskiego podzielona zostanie na trzy punkty. W pierwszym zapoznamy się z poglądami biskupa Hippony odnośnie relacji ojcostwa ziemskiego do ojcostwa Boga, w drugim przedstawimy stanowisko św. Augustyna dotyczące dobra zrodzenia potomstwa, by w trzecim przybliżyć jego ocenę ojcostwa ziemskiego.

1. Relacja ojcostwa ziemskiego do ojcostwa Boga. Zgodnie z prawem rzymskim, jak zauważa to Łapicki, ojcostwo i władza ojcovska nie są tym samym, ponieważ ojcostwo opiera się na prawie natury, zaś władza ojcovska na prawie cywilnym. Tak więc choć z prawa natury ojcem jest ten, kto dziecko

¹⁷⁵ Tenże, *Sermo* 349, 7, 7, PL 39, 1532-1533: „Amate filios vestros, amate conjuges vestras, etsi saeculariter. Nam secundum Christum amare debetis, ut secundum Deum illis consulatis, et non in eis nisi Christum diligatis [...]”, tłum. własne.

¹⁷⁶ Por. tenże, *Sermo* 344, 2.

¹⁷⁷ Por. tenże, *Sermo* 344, 2; 349, 7, 7.

¹⁷⁸ Por. tamże 344, 2.

¹⁷⁹ Por. tenże, *Sermo* 90, 10.

¹⁸⁰ Por. tamże.

¹⁸¹ Por. tenże, *Sermo* 344, 2.

¹⁸² Por. tamże.

¹⁸³ Por. tenże, *Sermo* 281, 2, 2. Zob. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 28.

spłodził (*genitor*), to dla prawa cywilnego ojcem czyli podmiotem władzy ojcowskiej jest ślubny mąż matki. Stąd, jak podkreśla ten autor, obok urodzenia jest niezbędne zawarcie ślubu prawnego (*iustum matrimonium*) przez rodziców dziecka. Ponieważ *patria potestas* była właściwością ustroju rzymskiego, ojcem w znaczeniu prawa cywilnego był tylko obywatel rzymski (*civis Romanus*). Stąd ten, kto nie był obywatelem rzymskim, pomimo, że posiadał *ius conubium*, nie mógł nabyć *patriae potestatis*, gdyż ta była podstawą organizacji rzymskiej rodziny. Również krewnym wobec prawa cywilnego był tylko ten, kto tej władzy podlegał (*cognatio civilis; agnatio*). W świetle tych uwag można powiedzieć, że ówczesne prawo cywilne określało ojcostwo nie według faktu spłodzenia dziecka, którego nie da się zawsze stwierdzić, lecz w oparciu o przypuszczenie, że ojcem jest mąż matki, która zawsze jest znana¹⁸⁴.

Św. Augustyn, jak wynika to z jego pism będących przedmiotem naszego studium, nie zagłębiał się aż tak mocno w te rozstrzygnięcia prawne, z którymi – jak musimy przyznać – nie zawsze się utożsamiał. Potwierdzenie tego znajdujemy np. w dziele *De civitate Dei*, w którym czytamy, że człowiek „przez zrodzenie drugiego człowieka staje się jego ojcem”¹⁸⁵, a ten jest tak samo człowiekiem, jak jego potomek¹⁸⁶.

Przytoczone w tym miejscu wypowiedzi autora wskazują, że dla biskupa Hippony ważną rzeczą było to, aby wiadomo było kto jest ojcem dziecka. Ta pewność bowiem, która towarzyszy ojcostwu ma wielkie znaczenie w procesie wychowania dziecka¹⁸⁷.

Nie tylko ojcostwo musi być pewne, ale samo rodzenie – jak naucza nasz autor – winno być podporządkowane prawu Bożemu. Biskup Hippony uczy, że prawo naturalne (*lex naturae*) nie jest czymś autonomicznym, ale jest ono podporządkowane *lex divina*, co pokazuje także dopuszczenie poligamii u patriarchów¹⁸⁸, zaś pożycie małżeńskie musi być prowadzone w sposób godziwy, nie może wykraczać poza to, na co zezwala prawo Boże. Należy też mieć na uwadze, że małżonkowie są członkami Chrystusa, stworzeni przez Niego i odkupieni¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Por. Łapicki, *Prawo rzymskie*, s. 249. Na temat władzy ojcowskiej wypowiada się m.in. Władysław Bojarski i Błażej Wierzbowski (*Historia prawa. Część I: Starożytność*, Toruń 1978, 174-185) oraz Kazimierz Kolańczyk (*Prawo rzymskie*, zaktualizował J. Kodrębski, Warszawa 2007⁵, 243-253).

¹⁸⁵ Augustinus, *De civitate Dei* XIII 3, CSEL 40/1, 618: „[...] homo autem homini gignendo parens”, tłum. Kornatowski, t. 2, s. 87-89.

¹⁸⁶ Por. tamże.

¹⁸⁷ Por. tenże, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani* V 23. Zob. Larrabe, *Espiritualidad y castidad*, s. 253.

¹⁸⁸ Por. Augustinus, *Sermo* 51, 14, 23- 24; 51, 15, 25- 26; *De bono viduitatis* 7, 10. Zob. J.M. Catalálan, *El matrimonio en la obra pastoral de san Agustín*, „Augustinus” 34 (1989) 55.

¹⁸⁹ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 146, 2; *Sermo* 51, 22; 278, 9, 9. Zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 55.

Nasz autor wypowiadając się na temat relacji ojcostwa ziemskiego do ojcostwa Bożego jednoznacznie podkreśla, że „rodziców nie nazywa się stwórcami ludzi, ani rolnika stwórcą plonów”¹⁹⁰. Innymi słowy dzieje się to dlatego, że jedynym Stwórcą wszystkiego, o czym była mowa w poprzednim punkcie naszego opracowania, jest Bóg działający swą mocą przy współudziale rolnika czy też mężczyzny i kobiety. Potwierdza to nasz autor, gdy zauważa, że nie rodzice stwarzają człowieka, ale czyni to „troskliwie” (*provide*) Bóg¹⁹¹, który korzysta z ich posługi¹⁹². Tę myśl kontynuował biskup Hippony w apologetycznym dziele jakim jest *De civitate Dei* powstałym w latach 413-426, a więc już po napisaniu *De Trinitate* (399-412). Również tutaj możemy przeczytać, że pomimo iż rodzice współżyją ze sobą, to ostatecznie życia udziela Bóg¹⁹³. Autor nie ogranicza się w swym nauczaniu do tych stwierdzeń, ale w swej refleksji teologicznej mając na celu wykazanie różnicy pomiędzy ojcostwem Boga, a ojcostwem ziemskim odwołuje się do tajemnicy istniejącej wewnątrz Trójcy Świętej. W kontekście nauki o Synu Bożym i Jego relacji do Boga Ojca zauważa, że w relacjach międzyludzkich „każdy syn od ojca otrzymuje to, że jest i jest synem ojca”, a żaden ojciec, jak czytamy dalej, „nie przyjmuje istnienia od syna, ale dla syna jest ojcem”¹⁹⁴. Omawiając z kolei zagadnienie pochodzenia Ducha Świętego nasz autor zauważa, że „u ludzi syn nie pochodzi równocześnie z ojca i z matki, lecz z ojca w matce pochodzi, i wtedy nie z matki pochodzi”. Natomiast „gdy na ten świat wydaje go matka, wówczas nie z ojca, lecz z matki pochodzi”¹⁹⁵. Ta różnica pomiędzy ojcostwem Boga, a ojcostwem ziemskim widoczna jest także w innych wypowiedziach, w których autor przy pomocy antytez wyraźnie rozróżnia rodzenie, które jest właściwością rodzica¹⁹⁶ i stwarzanie, które jest dziełem Boga¹⁹⁷. Stąd też czytamy

¹⁹⁰ Augustinus, *De Trinitate* III 8, 13, CCL 50, 54. 59: „Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus ista creanda Dei virtus interius operetur [...]”, tłum. Stokowska, s. 130.

¹⁹¹ Tenże, *Contra Julianum* III 20, 41, PL 44, 723: „[...] filium gignit; et Deus, cum provide hominem condit”, PSP 19/1, 212.

¹⁹² Por. Augustinus, tamże III 18, 34; *Opus imperfectum contra Julianum* I 22; *De nuptiis et concupiscentia* I 1, 1; II 2, 3; II 2, 4. N. Blázquez (*Feminismo agustiniano*, „Augustinus” 27 (1982) 43) w swym artykule komentując nauczanie św. Augustyna w dziele *De nuptiis et concupiscentia* zauważa, że narodziny winny być rozumnie kontrolowane, brać pod uwagę nienaruszalność natury seksualnej małżonki, męża a także sam płód, gdyż to wszystko jest dziełem Boga.

¹⁹³ Por. Augustinus, *De civitate Dei* XXII 24, 2. Zob. Larrabe, *Matrimonio cristiano*, s. 385.

¹⁹⁴ Augustinus, *De Trinitate* II 1, 2, CCL 50, 82: „Omnis enim filius «de patre» est quod est, et patri filius est; nullus autem pater de filio est quod est sed filio pater est”, tłum. Stokowska, s. 74.

¹⁹⁵ Tamże XV 27, 48, CCL 50A, 530: „[...] quia nec filius hominum simul et ex patre et ex matre procedit, sed cum in matrem procedit ex patre non tunc procedit ex matre, et cum in hanc lucem procedit ex matre non tunc procedit ex patre”, tłum. Stokowska, s. 522. Cytat niemal w tym samym brzmieniu spotykamy w *In Joannis Evangelium tractatus* 99, 9.

¹⁹⁶ Por. tenże, *Sermo* 45, 2.

¹⁹⁷ Por. tenże, *Contra Julianum* III 20, 41.

np., że ojciec ziemski „urodził nas używając swego ciała, Bóg stworzył używając swej potęgi”¹⁹⁸, ojciec ziemski zrodził swego potomka, ale nie ukształtował¹⁹⁹. Nie może więc dziwić, że w porównaniu z Bogiem, ojciec ziemski nie wie kogo rodzi²⁰⁰.

Przywoływany już przez nas Larrabe, komentując te wypowiedzi św. Augustyna zauważa, iż człowiek, który się rodzi „jest w pewnym sensie epifanią Boga, widzialnym znakiem mocy stwórczej Boga”. Stąd rodzicielstwo ludzkie uczestniczy w rodzicielstwie Boga. To w Bogu istnieje prawdziwe rodzenie, ponieważ Bóg jest Ojcem”. Innymi słowy, zdaniem tego uczonego „w bytach ludzkich, mężczyźnie i kobiecie, rodzenie dzieci jest partycypacją analogiczną w rodzicielstwie, które jest właściwe Bogu i dzięki temu otrzymuje swą wartość. W rodzeniu dzieci obecny jest Bóg w sposób czynny i stwórczy”²⁰¹.

2. Dobro zrodzenia potomstwa. Zagadnienia, którego nie można pominąć dokonując charakterystyki ojcostwa w nauczaniu św. Augustyna jest postawa przyszłego ojca wobec mającego się począć i narodzić dziecka. Potwierdzenie tego znajdujemy w wypowiedzi św. Augustyna, który nawiązując do obecności Chrystusa na godach w Kanie zauważa, że „ten, na którego gody Chrystus przybył, dlatego pojął żonę, aby miał dzieci i pragnął, aby szanowały tę, która je zrodzi”²⁰². Stąd też w innym miejscu autor przekonuje, że małżonkowie współżyjąc ze sobą myślą o ojcostwie i macierzyństwie, co oznacza, że nie wykluczają potomstwa²⁰³, którego pragnienie zrodzenia zakorzenione jest głęboko w naturze ludzkiej²⁰⁴.

To, iż małżonkowie pragną posiadać potomstwo nasz autor dostrzegał nie tylko u przedstawicieli środowiska poza biblijnego, do których należy np. tyran Syrakuz, Dionizjos Starszy (430-367 prz. Chr.)²⁰⁵, ale także u patriarchów (por. Rdz 16, 3; 25, 1)²⁰⁶ oraz w czasach sobie współczesnych, gdy pisał, że wśród pożądań obecnych w sercach ludzi obok złota, srebra, włości,

¹⁹⁸ Tenże, *Enarrationes in Ps.* 127, 12, CCL 40, 27: „Generavit te pater accommodando carnem suam; creavit te Deus adhibendo potentiam suam”, PSP 42/1, 47-48. Por. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 28.

¹⁹⁹ Por. Augustinus, *Sermo* 344, 2.

²⁰⁰ Por. tamże.

²⁰¹ Larrabe, *Matrimonio cristiano*, s. 385, tłum. własne.

²⁰² Augustinus, *In Joannis Evangelium tractatus* 8, 5, CCL 36, 84: „[...] ideo ducebat uxorem, ut filios procrearet; et ab eis quos ut procrearet optabat, utique honorari cupiebat”, PSP 15/1, 136.

²⁰³ Por. tenże, *De bono coniugali* 3, 3. Zob. W. Eborowicz, *Wstęp*, w: Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, Pelplin 1980, 19; A. Zumkeller, *Augustinus in der Diskussion unserer Zeit. Zu seiner Lehre über Welt, Leib, Ehe und Jungfräulichkeit*, „Cor Unum” 28 (1970) 16.

²⁰⁴ Por. Augustinus, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani* 6, 22.

²⁰⁵ Por. tenże, *Contra Julianum* V 14, 51; *Retractationes* II 62. Tutaj biskup Hippony nie wymienia tego tyrana z Syrakuz, ale powołując się także na lekarza Soranusa (I w.) wspomina o królu cypryjskim (*Quaestiones in Heptateuchum* I 93).

²⁰⁶ Por. tenże, *De doctrina christiana* III 12, 20; III 18, 27; *De bono coniugali* 15, 17; 17, 19.

dziedzictwa, pieniędzy, bydła, domu, żony, zaszczytów znajduje się również pragnienie potomstwa²⁰⁷ i, jeśli to możliwe, liczne²⁰⁸ i to niezależnie od tego, że przyszłość ich dzieci jest rodzicom nieznana²⁰⁹. Przyszły ojciec nie pragnie potomstwa „namiętnością ciała, lecz wolą duszy, chociaż dziecko – jak zauważa biskup Hippony – nie poczyną się bez namiętności cielesnej”²¹⁰. Tę myśl autora uzupełnia kolejne zdanie, w którym polemizując z Julianem z Eklanum podkreśla, że rodzic dobrze posługuje się pożądliwością, gdy w „skromności syna rodzi”²¹¹ oraz – jak czytamy w innym miejscu – czyni to w miłości²¹².

Pomimo, iż rodzice ziemscy nie wiedzą kogo urodzą, to jednak obecne jest w nich pragnienie, aby to potomstwo było dobre. Potwierdzenie tego znajdujemy u naszego autora, który, analogicznie jak to miało miejsce w jednej z poprzednich wypowiedzi, wymienia rzeczy, których człowiek pragnie uniknąć oraz dobra, na którym mu zależy. Tak więc nie chce on złej ziemi i złej roli, pragnie zaś posiadać dobrą ziemię, drzewo, konia, sługę, przyjaciela, a także – jako ojciec – dobrego syna, zaś jako mąż – dobrą żonę, które to dobra św. Augustyn wymienia również na końcu zdania²¹³. Tę wypowiedź uzupełnia naszym zdaniem kolejna *Mowa* autora, w której stosując niemal tę samą kolejność kładzie szczególny akcent na to, czego nikt sobie w życiu nie życzy. Do wspomnianych w poprzedniej wypowiedzi dołącza jeszcze złe bydło, złego sługę, złą szatę, złe posiadłości wiejskie, zły dom, złą żonę i złe dzieci²¹⁴, co jednak – w naszym przekonaniu – nie świadczy, że reprezentuje taką właśnie hierarchię wartości. W pewnym sensie kontynuację tej myśli znajdujemy w innym miejscu, w którym biskup Hippony wypowiada się na temat tych, którzy pragną otrzymywać błogosławieństwo od Boga. Jedni, jego zdaniem, to błogosławieństwo dostrzegają w dobrze zaopatrzonym domu, inni w zdrowiu. Są jednak i tacy, którzy pragną błogosławieństwa Bożego w postaci potomstwa i smucą się, gdy go brakuje²¹⁵. Z tego też tytułu nasz autor wymieniając różnego rodzaju lęki, które trapią człowieka – takie jak: utrata wolności, ziemi, gradobicie niszczące winnice – wymienił także lęk przed bezpłodnością żony

Zob. E. Scalco, „*Sacramentum Connubii*” et institution nuptiale; une lecture du „*De bono coniugali*” et du „*De sancta virginitate*” de S. Augustin, EThL 69 (1993) 40.

²⁰⁷ Por. Augustinus, *Enarrationes in Ps.* 51, 7; *Sermo* 357, 2; *Contra Julianum* V 10, 43; *Epistula* 130, 11. Zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 57.

²⁰⁸ Por. Augustinus, *Sermo* 357, 2.

²⁰⁹ Por. tenże, *Contra Julianum* V 10, 43; V 11, 44.

²¹⁰ Tenże, *Contra Julianum* VI 16, 50, PL 44, 851-852: „nullo autem modo fieri potest ut carnali concupiscentia bonum hominis concupiscatur: quandoquidem nec ipsa proles libidine corporis, sed voluntate animi concupiscitur, quamvis non sine libidine corporis seminetur”, PSP 19/2, 200.

²¹¹ Tenże, *Contra Julianum* III 20, 41, PL 44, 723: „[...] cum pudice filium gignit”, PSP 19/1, 212. Por. Larrabe, *Matrimonio cristiano*, s. 386.

²¹² Por. Augustinus, *De consensu Evangelistarum* II 3, 6.

²¹³ Por. tenże, *Sermo* 232, 8, 8.

²¹⁴ Por. tenże, *Sermo* 297, 5, 8.

²¹⁵ Por. tenże, *Enarrationes in Ps.* 66, 2.

oraz przed utratą synów²¹⁶. Stąd też według naszego autora zupełnie uzasadniona jest radość ojca, który nie tylko doczekał się upragnionego potomstwa, za co składa Bogu dzięki, ale także, jak czytamy, „błogosławi Pana ten, którego żona została uwolniona od niebezpieczeństwa przy porodzie” lub też gdy chory syn powrócił do zdrowia²¹⁷.

To pragnienie posiadania potomstwa może być do tego stopnia silne, że gdy nie spełniają się zwyczajne warunki do jego zrodzenia, przyszli rodzice gotowi są również adoptować dzieci, co znane jest, jak zauważa nasz autor, nie tylko w prawie cywilnym, ale potwierdza to także Pismo Święte (por. Rdz 16, 1-4; 30, 1-9)²¹⁸.

3. Ocena ojcostwa ziemskiego w pismach św. Augustyna. Lektura pism naszego autora pozwala zauważyć, iż jest on przekonany o wartości ojcostwa ziemskiego. Według Bonifacio Honingsa komentującego nauczanie biskupa Hippony, „ojcostwo i macierzyństwo są wartościami, które cementują wspólnotę życia pomiędzy mężczyzną i kobietą, zaś wspólnota krwi i przyjaźń społeczna, poszerzają się poprzez prokreację”²¹⁹. Potwierdzenie tej opinii znajdujemy bezpośrednio w nauczaniu św. Augustyna, który przekonuje, że m.in. do wartości małżeństwa zalicza się rodzenie potomstwa, a także naturalną społeczność, jaką tworzy małżeństwo osób odmiennej płci²²⁰. Takie ujęcie tego zagadnienia sprawia, że św. Augustyn, jak zauważa to z kolei Wacław Eborowicz, zachowuje równowagę między oceną wartości, jaką jest wydanie potomstwa, a naturalną społecznością, jaką jest małżeństwo między osobami różnej płci. Małżeństwo bowiem, jak stwierdza ten autor, wiąże przyjaźnią mężczyznę i kobietę, czyli ich miłość i daje im prawa w dziedzinie uczuciowej i płciowej. Z tego więc względu zadania ojcowskie i macierzyńskie nadają wartość ludzką pożyciu małżeńskiemu²²¹. Według naszego autora bowiem rodzenie potomstwa jest czynnością naturalną i dobrem, i dlatego – jak zauważa to za św. Augustynem Catalálan – nie może być utożsamiana z podobną czynnością występującą u zwierząt, gdyż występuje tu wola, uczucie i rozum człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże, który dzięki posiadanej w sobie miłości i wierze potrafi zapanować nad żądzą i pożądliwością²²². Myśl tę może uzupełnić kolejna wypowiedź naszego autora, który podkreśla, że „nie należy ganić ludzkiego popędu rodzenia dzieci, pod warunkiem, że

²¹⁶ Por. tamże 84, 11.

²¹⁷ Tamże 133, 2, CCL 40, 1936: „Quando filium desideras et nascitur, benedicis Dominum. Liberata est uxor tua a periculo partus; benedicis Dominum. Aegrotabat filius, liberatur; benedicis Dominum”, PSP 42/1, 113-114.

²¹⁸ Por. tenże, *Sermo* 51, 18, 28.

²¹⁹ Por. B. Honings, *Morale coniugale Agostiniana*, „Ephemerides Carmeliticae” 20 (1969) 302.

²²⁰ Por. Augustinus, *De bono coniugali* 3, 3.

²²¹ Por. Eborowicz, *Wstęp*, s. 19.

²²² Por. Augustinus, *Sermo* 229; *Epistula* 184A, 1, 3. Zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 55.

mieści się on w godziwym porządku, jakim jest małżeństwo, a nie polega na wspólnym korzystaniu z kobiet na wzór psiego zwyczaju²²³.

Nie może więc dziwić stwierdzenie naszego autora, który uważał, że ojcostwo i macierzyństwo uwalnia instynkt od brutalności (*malum*) pożądliwości, gdy to zło czyni płodnym w sposób „szlachetny, prawowity, przyzwoity, dla dobra wspólnego”²²⁴. Innymi słowy, św. Augustyn uważa, że małżeństwo pośród spraw ludzkich ma swoje chwalebne miejsce nie dlatego, że rodzą się dzieci, które także mogą przyjść na świat poza małżeństwem, ale dlatego, że rodzą się one w sposób uporządkowany²²⁵.

Przytoczony w tym miejscu pogląd naszego autora wskazuje, że małżeństwo, a co za tym idzie pragnienie zostania ojcem lub matką jest w pewnym sensie lekarstwem, ponieważ porządkuje pożądliwość dla dobra uczciwego zrodzenia potomstwa²²⁶. Św. Augustyn stara się także przekonać, że małżeństwo sprowadza „młodzieńczą niepewściągliwość cielesną, choć występłą”, do krzewienia nowego życia. W ten sposób związek małżeński wyprowadza dobro ze zła pożądliwości, co oznacza, że pragnienie ojcostwa, a także macierzyństwa powściąga i w pewnym stopniu czyni wstydliwszym żar pożądliwości cielesnej²²⁷.

Biskup Hippony oceniając ojcostwo ziemskie był również przekonany, że na równi z macierzyństwem przekazuje ono bogactwo uczuć, delikatności oraz wychowuje²²⁸. Jednak w ocenie biskupa Hippony ojcostwo ziemskie jest tylko wartością doczesną, ponieważ rodzice, jak zauważa, gdy wydadzą na świat jedno, drugie czy trzecie dziecko, boją się rodzić dalej, by nie uczynić kolejnych dzieci żebrakami²²⁹. Nieco dalej stwierdza, że „na ziemi posiadaliśmy matkę i ojca, byśmy rodzili się do pracy i śmierci”²³⁰. Św. Augustyn, co zauważa również cytowany już Larrabe, „występując przeciwko naturalizmowi swej epoki uczy, że ojcostwo nie wyczerpuje się jedynie w wydaniu

²²³ Augustinus, *De bono viduitatis* 8, 11, CSEL 41, 317: „Filiorum quippe procreationi operam dare, non canino more per usum promiscuum feminarum, sed honesto ordine coniugali, non est in homine improbandus affectus [...]”, tłum. Gacia, s. 197-199. Por. Catalálan, *El matrimonio*, s. 55.

²²⁴ Augustinus, *De sancta virginitate* 12, 12, CSEL 41, 244: „Habeant coniugia bonum suum, non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia pudice, quia socialiter, procreant [...]”, *ŻM* 27, 283. Por. E.S. Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, Milano 1976, 216; Swoboda, *Kobieta, żona i matka w pismach św. Augustyna*, s. 137.

²²⁵ Por. Augustinus, *Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani* V 23.

²²⁶ Por. B. Roland-Gosselin, *La morale de saint Augustin*, Paris 1925, 157.

²²⁷ Augustinus, *De bono coniugali* 3, 3, CSEL 41, 191: „Habent etiam id bonum coniugia, quod carnalis vel iuvenilis incontinentia, etiamsi vitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem, ut ex malo libidinis aliquid boni faciat copulatio coniugalis”, tłum. Eborowicz, s. 78-79. Por. Larrabe, *Matrimonio cristiano*, s. 377; Lodovici, *Sessualità*, s. 216.

²²⁸ Por. Augustinus, *De sancta virginitate* 12, 12. Zob. Lodovici, *Sessualità*, s. 216.

²²⁹ Por. Augustinus, *Sermo* 57, 2, 2.

²³⁰ Tamże, PL 38, 387: „Habebamus patrem et matrem in terra, ut nasceremur ad labores et mortem [...]”, tłum. własne.

na świat potomstwa”²³¹. Innymi słowy autor ten jest przekonany, że ojcostwo rozumiane tylko w czysto naturalistyczny sposób nie posiada odniesienia do zbawczego celu nadprzyrodzonego. Gdy więc rodzice chrześcijańscy tego celu nie uwzględniają i nie wychowują po chrześcijańsku swych dzieci, gdy odchodzą od głębokich relacji ojcostwa i macierzyństwa chrześcijańskiego, nie mogą stanowić dla nich przykładu małżeństwa chrześcijańskiego. Stąd też małżonkowie, zdaniem tego autora, winni się starać o to, by być prawdziwymi chrześcijanami jako małżonkowie i jako rodzice, gdyż łączą się oni w małżeństwie chrześcijańskim także jako przyszli rodzice²³². Z tego też względu nasz autor kładzie szczególny nacisk na ojcostwo w wymiarze duchowym. Przykładem realizowania tego rodzaju ojcostwa jest dla biskupa Hippony św. Paweł. Komentując jego słowa zawarte w *Liście do Tesaloniczan* (1Tes 2, 5-7), a zwłaszcza jego działalność apostolską zauważa, że poruszony był on do głębi uczuciem zarówno ojcowskim jak i matczynym²³³. Ta myśl obecna jest także, naszym zdaniem, w innej wypowiedzi naszego autora, w której zauważa, że małżeństwo chrześcijańskie nigdy nie jest bezpłodne, ponieważ uczestniczy w owocnej relacji Chrystusa z Kościołem. Znakiem takiej właśnie więzi są również składane śluby czystości, które dotyczą zaślubin Kościoła (*Ecclesia*), którego oblubieńcem jest sam Chrystus²³⁴.

Duchowy wymiar ojcostwa ukazują także kolejne wypowiedzi autora, w których broniąc ojcostwa św. Józefa kładzie przede wszystkim nacisk na transcendencję miłości małżeńskiej. Innymi słowy, dla św. Augustyna elementem, który ożywia i odróżnia małżeństwo chrześcijan jest miłość małżeńska oraz zgodność woli obu małżonków. To powoduje, jak zauważa Gregorio Armas, że św. Józef jest ojcem Chrystusa ponieważ złączony był z Maryją miłością czystą i gorącą, co nie sprzeciwiało się Jej wiecznemu dziewictwu. To co inni małżonkowie uzyskują przez zjednoczenie ciał, jak podkreśla ten autor, św. Józef uzyskał przez zjednoczenie serc i z tego też tytułu jego ojcostwo jest tym bardziej trwale i bardziej czyste²³⁵. Innymi słowy, św. Augustyn pragnie uwypuklić prawdę, że tak jak Maryja jest czystą matką, tak św. Józef jest czystym ojcem²³⁶. Dlatego też, jak podkreśla to nasz autor, ten kto twierdzi, że Józef nie jest ojcem ponieważ nie spłodził Syna, ten na rodzenie dzieci patrzy pod kątem rozkoszy, a nie postawy miłości²³⁷.

²³¹ Larrabe, *Espiritualidad y castidad*, s. 250, tłum. własne.

²³² Por. tamże.

²³³ Por. Augustinus, *De opere monachorum* 12, 13.

²³⁴ Por. tenże, *In Joannis Evangelium tractatus* IX 2. Zob. Larrabe, *Matrimonio cristiano*, s. 382.

²³⁵ Por. Augustinus, *Sermo* 51, 13, 21; 51, 16, 26; 51, 20, 30; *De consensu Evangelistarum* II 1, 2; *Contra Faustum Manichaeum* XXIII 8. Zob. Armas, *Hacia una ética agustiniana del hogar*, s. 470; L. Cignelli, *La „Famiglia – modello” nella Chiesa patristica*, „*Liber Annus*” 32 (1982) 179-180; Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 27.

²³⁶ Por. Augustinus, *Sermo* 51, 16, 26. Zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 60.

²³⁷ Por. Augustinus, *Sermo* 51, 16, 26. Zob. Salij, *Ojcostwo i synostwo u św. Augustyna*, s. 27.

Kończąc w tym miejscu prezentację przemysłów św. Augustyna i mając zarazem na uwadze przytoczone wypowiedzi z jego pism, możemy też za naszym autorem zauważyć, iż zrodzenie potomstwa nie jest od czasów Chrystusa obowiązkiem, tak jak to było w czasach Starego Testamentu, który przygotowywał na przyjście Mesjasza, ponieważ czymś chwalebniejszym, jak podkreśla biskup Hippony, jest życie we wstrzemięźliwości²³⁸.

Przeprowadzone przez nas studium wypowiedzi św. Augustyna na temat ojcostwa prowadzi do następujących wniosków.

1. Według biskupa Hippony Bóg jest Ojcem, ponieważ jest Stwórcą natury i człowieka, jego płci, płodności oraz nasienia. Bóg jest również tym, który rodzi tak w wymiarze duchowym, jak i fizycznym przy współpracy rodziców przyszłego dziecka, które jest dla nich darem od Boga, nad którym mają oni, na mocy Bożego przywileju, władzę.

Bóg jest tym, który rządzi i kocha ludzi, choć nie spełnia zawsze wszystkich ich życzeń. Ojcostwo Boga wyraża się także w tym, że Bóg jednoczy ludzi między sobą, żywi, przygotowuje dziedzictwo wieczne, poucza i rozkazuje. W sytuacji, gdy człowiek źle postępuje Bóg gniewa się i karci. Celem tego karcenia jest nawrócenie człowieka i jego udział w wiecznym dziedzictwie. Bóg jako Ojciec będąc sprawiedliwym i miłosiernym zachowuje człowieka sprawiedliwego, zaś grzesznikowi przebacza.

Wypowiedzi św. Augustyna na temat ojcostwa Boga i ojcostwa ziemskiego pokazują również, że w imię właściwej hierarchii wartości należy Boga stawiać wyżej od ojczyzny, rodziców i więzów pokrewieństwa. Według biskupa Hippony Bóg ważniejszy jest także od dziecka, podobnie jak Kościół ważniejszy jest od ojca i matki. Również świadectwo wiary poświadczone męczeństwem ma większą wartość aniżeli miłość do rodziców i dzieci.

2. Biskup Hippony dokonując charakterystyki ojcostwa ziemskiego uważa, że musi być ono pewne, zaś rodzenie dzieci winno być podporządkowane prawu Bożemu. W tym rodzeniu ojciec ziemski jest jedynie współtwórcą, a nie stwórcą człowieka, ponieważ życia udziela jedynie Bóg, a rodzicielstwo ludzkie partycypuje w rodzicielstwie Boga. Dobrze rozumiane ojcostwo ziemskie nie wyklucza potomstwa, ale pragnie zrodzić je w skromności i miłości. Pragnieniem rodzica jest posiadanie dobrego potomstwa. Potomstwo, które przychodzi na świat jest znakiem błogosławieństwa Bożego i przyczyną radości, zaś jego brak rodzi smutek. Mąż i przyszły ojciec lęka się bezpłodności żony i utraty synów natomiast cieszy się z urodzenia i zdrowia dziecka, za co dziękuje Bogu. W przypadku jego braku św. Augustyn opowiada się za adopcją.

²³⁸ Por. Augustinus, *De bono viduitatis* 8, 11. Zob. Catalálan, *El matrimonio*, s. 55.

Jak wynika to z nauczania św. Augustyna ojcostwo stanowi wartość, a rodzenie potomstwa jest dobrem i nie może być utożsamiane z podobną czynnością spotykaną u zwierząt. Według naszego autora ojcostwo uwalnia od brutalności pożądliwości, porządkuje ją, przekazuje bogactwo uczuć, delikatności i wychowuje do chrześcijaństwa. Ojcostwo ziemskie chociaż jest wartością doczesną, nie wyczerpuje się w wydaniu na świat potomstwa, ponieważ posiada odniesienie do zbawczego celu nadprzyrodzonego. Nauczanie biskupa Hippony pokazuje, iż większą wartość przypisywał on ojcostwu duchowemu, aniżeli fizycznemu i stawiał jako przykład osobę św. Józefa.

GOD'S AND HUMAN FATHERHOOD IN THE TERMS OF ST. AUGUSTINE

(Summary)

The presented article consists of two main parts. The first one describes the characteristic elements of God's fatherhood as it is seen by St. Augustine. Author of the study shows in this section Augustine's teaching on God as a creator and parent. Author points as well to the manifestations of God's actions towards man, to show finally the views of St. Augustine on the place of God in human life. The second part takes into the light the thoughts of Bishop of Hippo on human fatherhood and especially reveals his views on the relationship of the human fatherhood to God's fatherhood and indicates a good of the procreation. In the last part of this section, the author presents an assessment of earthly fatherhood made by St. Augustine.

Key words: Human fatherhood, Divine fatherhood, St. Augustine.

Słowa kluczowe: Ojcostwo ludzkie, ojcostwo Boże, św. Augustyn.

Ks. Arkadiusz NOCOŃ*

PRZEBÓSTWIENIE CZŁOWIEKA W PISMACH JANA KASJANA

W opracowaniach poświęconych Janowi Kasjanowi (ok. 365-435) podkreśla się na ogół jego zasługi dla duchowości chrześcijańskiej, dla organizacji życia monastycznego na Zachodzie oraz dla popularyzacji spuścizny Orygenesa i Ewagriusza w Galii¹. W znacznie mniejszym stopniu ceniony jest jako teolog, a jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest ciążąca na nim opinia semipelagianina. Nie brak, na szczęście, w ostatnim czasie głosów postulujących zrewidowanie tej opinii, a jednym ze sposobów, które miałyby temu służyć jest spojrzenie na nauczanie Opat z Marsylii nie przez pryzmat intelektualnych schematów teologii Zachodu, ale w świetle teologii i duchowości Wschodu, i to nawet w jej współczesnym wydaniu. Istotnie, są uczeni, którzy – aby lepiej zrozumieć niektóre fragmenty dzieł Kasjana, piszącego po łacinie, ale myślącego po grecku – sięgają dzisiaj nie tylko po dzieła wschodnich Ojców Kościoła, ale nawet po współczesnych teologów prawosławnych, jak na przykład Władimira Nikołajewicza Łosskiego (1903-1958), Mirry Lot-Borodiny (1882-1957) i innych². Skoro zaś jednym z kluczowych zagadnień antropologii wschodniej jest zagadnienie przebóstwienia człowieka (θεωσις), w którym zawarte jest także sedno wschodniej nauki o łasce Bożej i wolnej woli³, uzasadnione wydaje się postawienie pytania: czy i na ile zagadnienie to obecne jest w pismach Jana Kasjana? Nie tylko dlatego, że nie powstało dotąd na ten temat żadne opracowanie, ale także jako ewentualny przyczynek w dyskusji na temat tzw. semipelagianizmu w pismach Opat z Marsylii.

W niniejszym artykule będziemy więc chcieli najpierw ukazać, co w opinii Ojców Kościoła, zwłaszcza wschodnich, należało do istoty przebóstwienia, a następnie będziemy się starać odszukać te same elementy w pismach Jana Kasjana. Będziemy też chcieli zbadać, w jaki sposób Opat z Marsylii

* Ks. dr Arkadiusz Nocoń – professore invitato na Pontificia Università Gregoriana w Rzymie, pracownik watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; e-mail: narcadio@yahoo.it.

¹ Por. np. J. Brosse, *Mistrzowie duchowi. Leksykon*, tłum. I. Kania, Katowice 2000, 100.

² Por. Soeur Marie-Ancilla, *Saint Jean Cassien. Sa doctrine spirituelle*, Marseille 2002, 5 i 139.

³ Por. M. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności. Czy droga przebóstwienia człowieka w teologii wschodniej jest pelagiańska?*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 3(58) (2011) 82.

interpretował perykopy biblijne, uważane powszechnie za modele przebóstwienia człowieka.

I. ISTOTA PRZEBÓSTWIENIA WEDŁUG OJCÓW KOŚCIOŁA

Jest rzeczą zmienną, że autorzy chrześcijańscy pierwszych wieków nie tylko rzadko posługiwali się terminem „przebóstwienie” (θεώσις, *deification*), ale powstrzymywali się również przed podawaniem dokładnej definicji tego zagadnienia i precyzyjnym określaniem jego natury⁴. Wynikało to prawdopodobnie z ich religijnej atencji i intelektualnej pokory wobec tajemnicy Boga, a w konsekwencji z ich przekonania, że wszelkie kwestie wchodzące w zakres misterium Boga (a taką niewątpliwie jest sprawa przebóstwienia), nie mogą być precyzyjnie wyrażone ułomnymi ludzkimi terminami (apofatyzm teologiczny).

Byli oni ponadto przekonani, że każda próba zdefiniowania przebóstwienia nada tej rzeczywistości nieuniknioną statyczność: do istoty przebóstwienia należy tymczasem pewien nieuchwytny dynamizm, podobny do dynamizmu Trójcy Świętej. Opisuując przebóstwienie autorzy chrześcijańscy o wiele chętniej więc posługiwali się językiem doksologii i liturgii, aniżeli językiem teologii czy filozofii⁵. Tym niemniej, próbując z konieczności niejako wydobyć z pism Ojców Kościoła istotę przebóstwienia, należy stwierdzić, że zasada się ona na uczestnictwie człowieka w Bożej naturze, na włączeniu go, poprzez sakrament chrztu świętego, w życie Trójcy Świętej⁶. Nie chodzi przy tym o tożsamość z życiem Bożym, czy o jakąś ontologiczną przemianę w Boga, ale o pewne **ograniczone uczestnictwo w życiu Bożym**, pozwalające jednak cieszyć się człowiekowi Bożym światłem i Bożą chwałą⁷. Bardzo ważnym elementem należącym do istoty przebóstwienia jest również uzyskiwana dzięki niemu **nieśmiertelność**, tak chętnie podkreślana przez Ojców Kościoła z racji apologetycznych wobec kultury greckiej, w której nieśmiertelność uważana była za najważniejszą cechę boskości⁸. Ojcowie Kościoła, zwłaszcza greccy, śmiało głosili więc, że przebóstwienie do którego od samego początku dążyła kultura grecka⁹, najpełniej dokonuje się w chrześcijaństwie, ponieważ uczestnicząc – dzięki Duchowi Świętemu – w Boskiej naturze, chrześcijanie już tu na ziemi otrzymują zadatek nieśmiertelności, a pełnię życia wiecznego osiągną po zmartwychwstaniu¹⁰.

⁴ Por. Z.J. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, Kraków 2000, 132 i 136.

⁵ Por. tamże, s. 136.

⁶ Por. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 74.

⁷ Por. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, s. 133-134.

⁸ Por. J.L. Lorda, *Łaska Boża*, tłum. J. Lekan, Lublin 2012, 104-105.

⁹ Por. A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, 9-22.

¹⁰ Por. tamże, s. 229; Lorda, *Łaska Boża*, s. 105.

Jest rzeczą oczywistą, że taka wizja przebóstwienia, w której człowiek zostaje wprowadzony w życie Trójcy Świętej, przekracza możliwości człowieka i musi być Bożym darem, czyli łaską¹¹. Co ciekawe, jako **łaska** przebóstwienie w nauczaniu Ojców wschodnich nie pokrywa się jednak znaczeniowo z takimi pojęciami jak: usprawiedliwienie, odkupienie, pojednanie czy uświęcenie. Owszem, przebóstwienie zakłada każdą z tych rzeczywistości, ale stoi niejako ponad nimi. Dla teologów wschodnich wszystkie wymienione wyżej terminy posiadały bowiem pewien odcień negatywny, przypominając człowiekowi o jego „mrocznej przeszłości”: usprawiedliwienie – o popełnionej winie, odkupienie – o dawnej niewoli, pojednanie – o wcześniejszym konflikcie, a uświęcenie – o pierwotnej grzeszności. Z terminów tych nie wynika również czy dzięki temu, co one oznaczają, człowiek staje się miłszy Bogu.

Przebóstwienie tymczasem to pojęcie na wskroś pozytywne, sugerujące od razu wzbogacenie się o coś nowego, czego wcześniej się nie posiadało, implikujące przejście na pewien wyższy poziom, przywołujące jednoznacznie pewnego rodzaju pokrewieństwo z Bogiem¹². To właśnie z tych powodów idea przebóstwienia była bliższa Ojcom Wschodu, których cechował większy optymizm zbawczy, aniżeli Ojcom Zachodu¹³.

Jedni i drudzy podkreślali jednak zgodnie, że jako dzieci Boże, mające udział w Boskiej naturze, wszyscy ochrzczeni powołani są do coraz doskonalszego upodabniania się do Boga, do czego wzywał już chociażby św. Piotr (1P 1, 15): „W całym postępowaniu stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał”. Przebóstwienie więc, owszem, to łaska, ale także **proces** upodabniania się do Boga poprzez życie sakramentalne (głównie Eucharystię), modlitwę, ascezę i dzieła miłości¹⁴.

Podsumowując, możemy więc powiedzieć, że do istoty przebóstwienia należy ograniczony udział człowieka w Boskiej naturze, w wyniku otrzymanej od Boga łaski – Ducha Świętego (zapewniającej m.in. człowiekowi nieśmiertelność), oraz odpowiedź ze strony samego człowieka, który podejmując pewien wysiłek stara się o coraz większe zjednoczenie z Bogiem¹⁵.

II. ELEMENTY PRZEBÓSTWIENIA W PISMACH JANA KASJANA

Pomimo, że sam termin „prebóstwienie” (θέωσις, *deificatio*), nie występuje w pismach Opata z Marsylii, dość łatwo jednak można odnaleźć w nich wszystkie wyszczególnione przez nas wyżej elementy tej rzeczywistości.

¹¹ Por. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, s. 137; Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, s. 230.

¹² Por. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, s. 135.

¹³ Por. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 79.

¹⁴ Por. Lorda, *Łaska Boża*, s. 106-107.

¹⁵ Por. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, s. 137.

O uczestnictwie człowieka w życiu Bożym na skutek otrzymanej łaski pisze on chociażby w swoim dziele *O wcieleniu Pańskim przeciw Nestoriuszowi*¹⁶.

„Wierzmy, że nie tylko apostołowie i męczennicy, ale wszyscy święci i słudzy Boży mają w sobie Bożego Ducha. Napisane jest bowiem: «Wy jesteście świątynią Boga żywego, jak mówi Bóg: 'Będę w nich mieszkał'» (2Kor 6, 16, Wlg). W innym zaś miejscu: «Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży w was mieszka?» (1Kor 3, 16). Z tego powodu wszyscy [święci i słudzy Boży] są *Theodochi* [tymi, którzy przyjęli Boga]”¹⁷.

Przyjmując Boga, stając się Jego świątynią, chrześcijanin już tu na ziemi żyje Bożym życiem, co nie oznacza jednak – pisze Kasjan – że jest on całkowicie podobny do Chrystusa czy równy Bogu:

„Patriarchowie, prorocy, apostołowie, męczennicy, jednym słowem, wszyscy święci, mieli Boga w sobie, stając się przez to dziećmi Boga i *Theodochi* [tymi, którzy przyjęli Boga], ale stali się nimi z innego powodu i w zupełnie inny sposób [niż Chrystus]. Wszyscy wierzący w Boga są bowiem dziećmi Bożymi przez adopcję, podczas gdy Jednorodzony Syn, i On jedyny, jest Synem Bożym z natury”¹⁸.

W żaden więc sposób nie można twierdzić, przestrzega Kasjan, że „człowiek jest równy Bogu, ponieważ Bóg uczynił człowieka godnym swego zamieszkania”¹⁹. Jego słowa pokrywają się więc całkowicie ze wschodnią nauką o przebóstwieniu, według której człowiek będąc świątynią Ducha Świętego, może radować się uczestnictwem w życiu Trójcy Świętej, co nie oznacza jednak tożsamości z życiem Bożym, czy przemiany w Boga, a jedynie pewne ograniczone uczestnictwo (trudne do zdefiniowania), w Boskiej chwale²⁰:

„Wszyscy prorocy i święci otrzymali bowiem od Boga jedynie jakąś część Bożego Ducha, na tyle na ile byli w stanie go otrzymać; w Chrystusie natomiast zamieszkała «cała pełnia bóstwa», i zamieszkała «cieleśnie» (Kol 2, 9, Wlg). Dlatego też wszyscy oni [prorocy i święci], dalecy są od owej pełni, z której otrzymali jedynie jakąś część, choć trzeba dodać, że nawet otrzymanie jedynie tej części jest dla nich darem Chrystusa, ponieważ z całą pewnością byliby oni zupełnie pusti (*vacui*), gdyby On nie był pełnią wszystkich”²¹.

¹⁶ Joannes Cassianus, *De incarnatione Domini contra Nestorium libri VII*; wydania: PL 50, 9-270; ed. M. Petschenig, CSEL 17, Vindobonae 1888, 233-391.

¹⁷ Tamże V 3, PL 50, 102B, tłum. własne.

¹⁸ Tamże V 4, PL 50, 103B - 104A, tłum. własne.

¹⁹ Tamże V 3, PL 50, 102B, tłum. własne.

²⁰ Por. Kijas, *Przebóstwienie człowieka i świata*, s. 133-134.

²¹ Joannes Cassianus, *De incarnatione Domini* V 14, PL 50, 134B.

W przytoczonym cytacie odnajdujemy jeszcze jeden element typowy dla wschodniej nauki o przebóstwieniu (na Zachodzie nie spotkał się on ze zrozumieniem²²), a mianowicie, tzw. energetyczne interpretowanie łaski i jej przebóstwiającego działania, które obecne było w pismach wielu Ojców greckich, a ostatecznie zostało dopracowane przez średniowiecznego teologa Grzegorza Palamasa (1296-1359). W ujęciu tym łaska Boża jest tożsama z niestworzoną energią Boga, będącą wspólnym działaniem Trójcy Świętej²³. Bóg obecny jest w swoich energiach, które nie będąc Bogiem w Jego istocie, są jednak od Jego istoty nieodłączne²⁴.

Czyż nie jako Bożą energię powinniśmy interpretować ową „ograniczoną część Bożego Ducha (*portionem quamdam Divini Spiritus*)”, czy ową „częstkę pełni (*aliquid ex plenitudine*)”, która jako „dar Chrystusa (*munus Christi*)” spływa na człowieka?²⁵ Śladów Bożych energii w pismach autora *Rozmów z Ojcami*²⁶ znajdujemy oczywiście o wiele więcej:

„Modlitwa Zbawiciela, którą zanosił za swoich uczniów do Ojca słowami: «Aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była, a oni w Nas» (J 17, 26, Włg), oraz: «Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno» (J 17, 21), spełni się całkowicie wtedy, gdy doskonała miłość Boga, którą «On pierwszy nas umiłował» (1J 4,10, Włg), przeniknie (*transierit*) nasze serca. [...] Aby tak się jednak stało Bóg powinien być jedynym celem naszej miłości, treścią każdego pragnienia, wysiłku, myśli, słowa i tchnienia życia, a jedność, która łączy Ojca i Syna, powinna być przelana (*transfusa*) w nasze serca i umysły. Wiedząc zaś, że Bóg kocha nas miłością szczerą, czystą i nierozzerwalną, powinniśmy odpowiedzieć takim samym uczuciem i tak ściśle starać się z Nim zespolić, aby w każdym tchnieniu, myśli i słowie był tylko On jeden”²⁷.

Podkreślone przez nas czasowniki *transire* i *transfundere*, wyrażają niewątpliwie wschodnią ideę łaski jako energii, która „przenika”, bądź „wlewa się” w serce człowieka, tak aby stawał się on coraz bardziej podobny do Boga i coraz bardziej z Bogiem zjednoczony, do tego stopnia, by „w każdym tchnieniu, myśli i słowie był tylko Bóg jeden”²⁸.

²² Por. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 72.

²³ Por. tamże, s. 73.

²⁴ Por. W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, 74 i 77.

²⁵ Por. Joannes Cassianus, *De incarnatione Domini* V 14, PL 50, 134B.

²⁶ Tenze, *Collationes Patrum XXIV*; wydania: PL 49, 477-1328; ed. M. Petschenig, CSEL 13, Vindobonae 1886; ed. E. Pichery, Sch 42, 54, 64, Paris 1955-1959; tłumaczenia na język polski: Jan Kasjan, *Rozmów dwadzieścia cztery*, tłum. L. Wrzoł, POK 6-7, Poznań 1928-1929; Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, tłum. A. Nocoń, ŻM 28, Kraków 2002.

²⁷ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* X 7, Sch 54, 81, ŻM 28, 415-416.

²⁸ Tamże.

Oczywiście, jak uczyli Ojcowie greccy i Jan Kasjan w przytoczonym już fragmencie dzieła *O wcieleniu Pańskim*²⁹, zjednoczenie to nie ma i nie będzie miało nigdy charakteru hipostatycznego, podobnego do zjednoczenia natur w Chrystusie, ani charakteru substancjalnego, cechującego jedność Osób Bożskich. Będzie to zawsze zjednoczenie „z *jakościami* Boga, z Jego *dynamis* i z Jego *doxa*”³⁰, człowiek w swej istocie pozostanie jednak zawsze człowiekiem, choć winien on oczywiście odpowiadać na Boże energie i jak najgorliwiej z nimi współpracować (synergizm). Przebóstwienie więc jest procesem, który realizuje się poprzez życie sakramentalne, modlitewne i ascetyczne. Wszystkie te elementy są oczywiście obecne w pismach Jana Kasjana, co więcej Opat z Marsylii poświęcił im dwa pierwsze swoje dzieła: *Reguły życia mnichów i leczenie ośmiu grzechów głównych*³¹ oraz *Rozmowy z ojcami*³². Poza tym, jak wiadomo, praktyczny aspekt teologii przebóstwienia miał miejsce we wschodnim monastycyzmie, który ukształtował Jana Kasjana, i który słynął zarówno ze swojej wiedzy praktycznej (πρακτική), czyli ascezy, jak i ze swojej wiedzy teoretycznej (θεωρητική), czyli kontemplacji³³. Obecność elementów składających się na istotę przebóstwienia w pismach Jana Kasjana nie powinna więc dziwić, o wiele ważniejsze wydaje się jednak postawienie pytania: na ile idea przebóstwienia była mu znana, bliska, i na ile przez jej pryzmat patrzył na zagadnienie łaski? Sam fakt obecności w jego pismach elementów koncepcji przebóstwienia nie upoważnia nas bowiem do jednoznacznej odpowiedzi: te same elementy moglibyśmy właściwie znaleźć u wszystkich Ojców podejmujących zagadnienie łaski.

III. INTERPRETACJA BIBLIJNYCH MODELI PRZEBÓSTWIENIA

Pomimo, że samo pojęcie przebóstwienia człowieka nie występuje w Piśmie Świętym, to jednak idea ta jest na kartach Biblii stopniowo odsłaniana i to już od pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, mówiących o stworzeniu człowieka na Boży obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26-27). Nowy Testament nie tylko rozwija i uzupełnia myśli o przebóstwieniu zawarte w Starym Przykazaniu, ale ukazuje Jezusa Chrystusa jako pierwszego przebóstwionego człowieka, opisując chociażby Jego przemienienie na Górze Tabor (por. np. Mt

²⁹ Por. tenże, *De incarnatione Domini* V 4, PL 50, 103B - 104A.

³⁰ Y. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, tłum. L. Grygiel – S. Grygiel, „Znak” 169-170 (1968) 843.

³¹ Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*; wydania: PL 49, 53-477; ed. M. Petschenig, CSEL 17, Vindobonae 1888, 1-231; ed. J.-C. Guy, SCh 109, Paris 1965.

³² Por. nota nr 26.

³³ Por. Lorda, *Łaska Boża*, s. 110. Obydwu rodzajom wiedzy Jan Kasjan poświęcił jedną ze swoich *Rozmów* (XIV): *O wiedzy duchowej*.

17, 1-8)³⁴. Obydwa wspomniane fragmenty, oprócz innych, nie mniej charakterystycznych, były dla autorów chrześcijańskich czymś w rodzaju „modeli” przebóstwienia i cieszyły się wyjątkowym zainteresowaniem przy opracowywaniu i ciągłym wzbogacaniu idei przebóstwienia człowieka³⁵. Do grona tych autorów należał również Jan Kasjan.

1. Stworzenie człowieka na Boży obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26-27). W nauce o przebóstwieniu człowieka ten fragment Księgi Rodzaju odgrywa – jak już wspomniano wyżej – kluczowe znaczenie, ponieważ rozumiejąc przebóstwienie jako ostateczne spełnienie człowieka, chodzi o odnowienie w nim Bożego obrazu i podobieństwa³⁶. Również Jan Kasjan poświęcił temu fragmentowi wiele miejsca. Opat z Marsylii nie był jednak, jak wiadomo, typowym egzegetą, w jego pismach nie znajdziemy więc analiz filologicznych i porównawczych. Omawiając werset „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26), Kasjan rozpatrywał go przede wszystkim w kategoriach teologicznych i ascetycznych. Kwestie teologiczne pojawiają się tam, gdzie wspomina o herezji antropomorfizmu. Na przełomie IV i V w. było bowiem jeszcze wielu mnichów, którzy – opierając się na błędnym rozumieniu słów „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26) – uważali, że „nieskończona i niezłożona istota Boska ma kształty i rysy ludzkiej postaci”³⁷. Kasjan przekonuje, że „nie jest możliwe aby niezmierny, niepojęty i niewidzialny Boży Majestat podlegał ograniczeniu ludzkiej postaci. Ponieważ Jego natura jest bezcielesna, niezłożona i prosta, nie można Jej ani zrozumieć ani zobaczyć”³⁸. Dla Opata z Marsylii właściwe postrzeganie natury Boga, Jego wyglądu czy „obrazu”, stanowi także punkt wyjścia do zagadnień ascetycznych, głównie do przedstawienia nauki o doskonałej modlitwie, opartej w jego czasach prawie wyłącznie na *meditatio* Biblii³⁹. Kasjan uczy więc, że błędne rozumienie wersetu Rdz 1, 26, może prowadzić do „atrofii” modlitwy skażonej absurdalnymi obrazami. Doskonała modlitwa w jego rozumieniu „nie tworzy [bowiem] żadnych obrazów, język nie wypowiada słów, tylko dusza płonie ogniem niewysłowionego zachwyty [...]. W takim stanie duch wznosi się ponad wszystkie zmysły i rzeczy widzialne”⁴⁰. Doskonała modlitwa pozwala również, aby miłość Boga, którą „On pierwszy nas

³⁴ Por. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, s. 25 i 46.

³⁵ Por. W.J. Turek, *Idea przebóstwienia człowieka we współczesnych opracowaniach patrystycznych*, StPł 32 (2004) 51-52; H. Paprocki, *Przebóstwienie*, EK XVI 608.

³⁶ Por. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 82.

³⁷ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* X 5, Sch 54, 79, ŻM 28, 413.

³⁸ Tamże X 3, Sch 54, 77, ŻM 28, 411.

³⁹ Por. C. Stewart (*Kasjan Mnich*, tłum. T. Lubowiecka, ŻM 34, Kraków 2004, 178) powie wprost: „Wszystko, czego uczy Kasjan o modlitwie, opiera się na Piśmie Świętym [...]. W świecie Kasjana modlitwa po prostu nie mogła istnieć poza środowiskiem biblijnym”.

⁴⁰ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* X 11, Sch 54, 93, ŻM 28, 429.

umiłował” (1J 4, 10, Wlg), przeniknęła duszę człowieka, czyniąc ją na Boży obraz i podobieństwo⁴¹.

O jaki jednak obraz chodziło Kasjanowi, skoro odrzucał wszelkie wyobrażenia? Píše o tym w księdze XIV *Rozmów*, gdzie zachęca do nieustannej medytacji Pisma Świętego: „Chodzi o to, aby poprzez ciągle *meditatio* [Pismo Święte] mogło przeniknąć duszę i ukształtować ją na swoje podobieństwo”⁴², dzięki czemu stanie się ona jakby nową Arką Przymierza, w której zamiast dwóch kamiennych tablic przechowywana będzie nauka obydwu Testamentów (por. Hbr 9, 4-5⁴³)⁴⁴. Być na obraz Boga oznacza więc dla Kasjana stawać się „żywą Biblią” i dążyć do coraz większej miłości: „osiągnąwszy najwyższy stopień miłości [...] dusza ludzka przyjmuje [bowiem] Boży obraz i podobieństwo”⁴⁵:

„W czymże bowiem słaba i ułomna natura ludzka może być podobna do Boga, jeśli nie w tym, że za przykładem Bożym, człowiek może trwale ogarnąć łagodną miłością swego serca zarówno dobrych jak i złych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych, oraz, że może dobrze czynić z miłości do samego dobra”⁴⁶.

Osiągając najwyższy stopień miłości i stając się „podobnym do Boga”, człowiek „może już teraz – powie Kasjan – w swoim ciele, nosić obraz przyszłej szczęśliwości i w tym ułomnym naczyniu zakosztować niebieskiego życia i chwały”⁴⁷. Czyż słowa te nie oznaczają przeobóstwienia?

2. Przemienienie na Górze Tabor (por. Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8; Łk 9, 28-36). Biblijne perykopy poświęcone Przemienieniu Jezusa na Górze Tabor uważane są za kolejny model przeobóstwienia człowieka⁴⁸. Kasjan również poświęca im sporo miejsca i na swój sposób łączy wydarzenie na Górze Tabor ze stworzeniem człowieka na Boży obraz i podobieństwo. Zauważamy to chociażby w księdze X *Rozmów*, gdzie zastanawia się: „Dlaczego jednym objawia się Chrystus pokorny, a drugim chwalebny?”⁴⁹, i dodaje:

„Poziom i jakość naszej modlitwy, zależy od czystości duszy, tzn. im większa czystość, tym dalej odejdziemy od ziemskich i materialnych wyobrażeń. Od tego zależy również czy oczyma duszy będziemy oglądali Jezusa pokornego i cielesnego, czy też uwielbionego i przychodzącego w chwale swego

⁴¹ Por. tamże X 7, Sch 54, 81, ŻM 28, 416.

⁴² Tamże XIV 10, Sch 54, 195, tłum. własne.

⁴³ Hbr 9, 4-5: „Znajdowały się w niej [tj. Arce Przymierza]: naczynie złote z manną, laska Aarona, która [ongis] zakwitła, i tablice Przymierza”.

⁴⁴ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* XIV 10, Sch 54, 195.

⁴⁵ Tamże XI 14, Sch 54, 118, tłum. własne.

⁴⁶ Tamże XI 9, Sch 54, 110, tłum. własne.

⁴⁷ Tamże X 7, Sch 54, 81-82, ŻM 28, 416.

⁴⁸ Por. Paprocki, *Przeobóstwienie*, s. 608.

⁴⁹ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* X 6, Sch 54, 74 i 79-81, ŻM 28, 414-415.

majestatu. [...] I chociaż mogą również widzieć Jezusa ci, którzy mieszkają w miastach, zamkach lub wioskach, a więc ci, którzy prowadzą pracowite i czynne życie w świecie, to jednak nigdy nie będą Go oglądali w takim blasku, w jakim objawia się tym, którzy, za przykładem Piotra, Jakuba i Jana, idą za Nim na wspomnianą wysoką górę cnót. Na takiej górze, w samotności, objawił się wcześniej Mojżeszowi i przemawiał do Eliasza”⁵⁰.

Celem każdego mnicha modlącego się Biblią (*meditari*), powinno więc być – zdaniem Kasjana – spotkanie Jezusa („pokornego i cielesnego”) i wspisanie się razem z Nim na Górę Przemienienia („wysoką górę cnót”), aby tam oglądać Go „uwielbionego i przychodzącego w chwale swego majestatu”. Mówiąc inaczej, Kasjan zachęcał mnichów, aby od naśladowania ziemskiego życia Jezusa (Jego pokory, postów, samotności), przeszli, dzięki doskonałej modlitwie (wolnej od wszelkich ziemskich wyobrażeń), do „zobaczenia Go uwielbionego” i do „zakosztowania Jego chwały”⁵¹.

Warto w tym miejscu dodać, że w przeciwieństwie do Ewagriusza, dla którego doskonała modlitwa to całkowita pustka obrazowa, Kasjan mówi o „widzeniu Jezusa” nawet na najwyższym stopniu modlitwy kontemplacyjnej, choć to „widzenie” odbiega oczywiście od naszego potocznego postrzegania kogoś⁵², przemieniony Jezus jest już bowiem po Bożemu transcendentny. Opisuując Jego „fizjonomię” Kasjan mówi więc jedynie o „blasku”, „jasności oblicza” i o „Boskiej chwale”⁵³. Kontemplować Go można więc tylko „poza wszystkimi zmysłami (*extra omnes sensus*)”⁵⁴, a „widzieć” oznacza w tym wypadku bardziej „doświadczać”: doświadczać szczęścia⁵⁵, jedności i miłości, która łączy Ojca i Syna⁵⁶, i która wyciska w sercu modlącego się Boży obraz i podobieństwo⁵⁷.

To szczególne doświadczenie Kasjan opisał następująco:

„Umysł nie tworzy żadnych obrazów, język nie wypowiada słów, tylko dusza płonie ogniem niewysłowionego zachwyty, a serce nienasyconą gorliwością. W takim stanie duch wznosi się ponad wszystkie zmysły i rzeczy widzialne, i w niewysłownych jękach i wzdychaniach zanosi modlitwę do Boga”⁵⁸.

Jak więc zauważamy, Kasjan zajmował się obydwoma modelami przebóstwienia, ponieważ był przekonany, że wielu mnichów z powodu fałszywego

⁵⁰ Tamże X 6, SCh 54, 79-80, ŻM 28, 414-415.

⁵¹ Por. tamże X 7, SCh 54, 81-82, ŻM 28, 416.

⁵² Por. Stewart, *Kasjan Mnich*, s. 203.

⁵³ Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* X 6, SCh 54, 80, ŻM 28, 414.

⁵⁴ Tamże X 11, SCh 54, 93, ŻM 28, 429.

⁵⁵ Por. tamże X 6, SCh 54, 81, ŻM 28, 415.

⁵⁶ Por. tamże X 7, SCh 54, 81, ŻM 28, 415-416.

⁵⁷ Por. tamże XI 9, SCh 54, 100 i 109.

⁵⁸ Tamże X 11, SCh 54, 93, ŻM 28, 429.

obrazu Boga nie potrafi wstąpić na Górę Przemienienia, tzn. osiągnąć doskonałej modlitwy, aby oczyma duszy „zobaczyć” Boską naturę Chrystusa i „zakosztować” miłości, jaka panuje między Ojcem a Synem („To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie”, Mt 17, 5). Jednym słowem, błędna interpretacja wersetu: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26), może sprawić, że oglądając Boga wyłącznie według ciała, a nie w postaci Bożej (duchowymi zmysłami), człowiek może pozbawić się możliwości „karmienia się” Jego miłością i przemienienia „ze sługi w syna”, a w konsekwencji bycia coraz bardziej na Boży obraz i podobieństwo⁵⁹.

W tekstach Jana Kasjana poświęconych Przemienieniu na Górze Tabor zauważymy ponadto wiele elementów obecnych w późniejszej palamickiej nauce o „świetle Taboru”, według której Chrystus objawił swoim uczniom na Górze Przemienienia to samo światło (energię), które oświecało Adama przed upadkiem. Dzięki światłu Taboru uczniowie mogli na nowo doświadczyć zjednoczenia z Bogiem, odkryć prawdę o własnej godności wynikającej ze stworzenia na Boży obraz i podobieństwo, i doświadczyć szczęścia pierwszych rodziców żyjących w obecności Boga (np. zachwyt Apostołów: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy”, Mt 17, 4)⁶⁰. O wspomnianym „świetle Taboru” Kasjan wydaje się pisać chociażby w tym fragmencie:

„Widzę niewysłowioną światłość, widzę niewyraźny blask, widzę wspaniałość nie do uniesienia przez ludzką słabość i ponad to, co śmiertelne oczy mogą znieść, majestat Boga promieniujący niewyobrażalnym światłem”⁶¹.

Kluczowymi pojęciami dla wschodniej antropologii i charytologii są: synergizm, czyli współpraca wolnej woli człowieka z łaską Bożą, i przebóstwienie człowieka. Ponieważ kwestią synergizmu u Jana Kasjana zajmowaliśmy się już w innym miejscu⁶², tym razem interesowała nas kwestia przebóstwienia człowieka. Przedstawiając pokrótce istotę tego zagadnienia w ujęciu Ojców Kościoła, zastanawialiśmy się, czy i na ile idea przebóstwienia była znana Opatowi z Marsylii. W wyniku naszych poszukiwań doszliśmy do wniosku, że nie tylko była mu znana i bliska (choć nie używał słowa *θεωσις*, *deificatio*), ale jak się wydaje, to właśnie przez pryzmat przebóstwienia patrzył on na zagadnienia związane z łaską. Do takiego stwierdzenia upoważnia nas, po pierwsze, fakt, że praktyczny aspekt wschodniej teologii przebóstwienia miał miejsce we wschodnim monastycyzmie, który ukształtował Jana Kasjana jako

⁵⁹ Por. tamże XI 9, Sch 54, 109.

⁶⁰ Por. Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 83.

⁶¹ Joannes Cassianus, *De incarnatione Domini* III 6, PL 50, 57C, tłum. T. Lubowiecka, w: Stewart, *Kasjan Mnich*, s. 200.

⁶² Por. A. Nocoń, „*Initium fidei*” w ujęciu Jana Kasjana, *VoxP* 34 (2014) t. 61, 359-371.

teologa i jako mnicha. Po drugie: w jego nauczaniu znajdujemy wszystkie elementy koncepcji przebóstwienia. Po trzecie: dwa biblijne modele przebóstwienia, czyli stworzenie człowieka na Boży obraz i podobieństwo, i Przemienienie Jezusa na Górze Tabor, stanowią podstawę jego nauczania ascetycznego i teologicznego, do tego stopnia, że zwłaszcza w tym, co dotyczy łaski Bożej, nauczanie to wydaje się być przeniknięte wschodnią koncepcją przebóstwienia. Co to oznacza? To mianowicie, że dla Kasjana, owszem, w raju wydarzyła się tragedia – grzech pierworodny, po którym człowiek musiał raj opuścić. Po przekroczeniu jego bram nie zamienił się jednak w proch, w nicość, coś w człowieku jednak „ocalało”, jakieś dary (łaski) „wyniósł” on z raju: rozum, wolną wolę, sumienie. Dary te – zdaje się mówić Kasjan – pozwoliły człowiekowi zachować w sobie Boży obraz, mimo, że podobieństwo zostało utracone przez grzech. Łaska Boża jest więc, owszem, konieczna do zabawienia, ale łączy się ona nie z prochem, z niczym, tylko z Bożym obrazem w człowieku, który został wprawdzie naruszony (*violatus*), ale przecież nie zatarty, zniszczony⁶³. Wszak człowiek po grzechu, cieszy się nadal pewnymi przywilejami, łaskami u Boga. Nie mogą – na przykład – wchodzić w niego bezkarnie złe duchy – powie Kasjan⁶⁴.

Łaska Boża widziana przez pryzmat przebóstwienia oznacza zatem u Kasjana nie tyle „wskreszenie” martwej po grzechu pierworodnym ludzkiej natury czy też naprawienie niewyobrażalnej krzywdy wyrządzonej Bogu (usprawiedliwienie), ile raczej ożywienie wątłej po upadku zażyłości z Bogiem. Oznacza wzbogacenie się o coś nowego, przejście, czy raczej wyniesienie człowieka na nowy, wyższy poziom życia: z poziomu sług na poziom synów⁶⁵.

Zarówno więc w kwestii synergizmu jak i przebóstwienia człowieka obserwujemy u Kasjana typowy dla Wschodu optymizm zbawczy. Można powiedzieć, że mimo, iż pisał on po łacinie pozostał w duszy teologiem Wschodu, co wcale nie musi przemawiać na jego niekorzyść. Wprost przeciwnie, jak zauważy Marcin Składanowski, „niesie to z sobą także wielkie wartości: ukazuje bowiem na swój sposób to, co jest wspólną prawdą całej chrześcijańskiej antropologii – przekonanie o dobroci i łaskawości Boga, widocznej w stworzeniu człowieka i w całym dziele jego odkupienia [...], uznanie wielkiej godności człowieka stworzonego na Boży obraz i podobieństwo oraz obdarzonego przez Boga wolnością woli, a wreszcie – wskazanie zjednoczenia

⁶³ Por. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* V 6, Sch 42, 193, ŻM 28, 207: „Ponieważ w naszym Zbawicielu podziwiamy nieskazitelny (*incorruptus*) obraz i podobieństwo Boże, dlatego też kuszenie Jezusa musiało dotyczyć tych samych namiętności, które zagrażały Adamowi, dopóki również w nim pozostawał nienaruszony (*inviolatus*) obraz Boży”.

⁶⁴ Por. tamże VII 22, Sch 42, 265, ŻM 28, 303: „W Ewangelii duchy nieczyste proszą: «Jeżeli nas wyrzucasz, to poślij nas w tę trzodę świń» (Mt 8, 31), potwierdzając, że bez pozwolenia Bożego nie wolno im wejść nawet do nieczystych i nierozumnych zwierząt. O ileż bardziej nie wolno im więc samowolnie wchodzić do człowieka, stworzonego na obraz Boży!”.

⁶⁵ Por. tamże XI 9, Sch 54, 109.

z Bogiem jako ostatecznego i nieprzemijającego spełnienia człowieczeństwa, do czego od momentu stworzenia ludzkość jest przez Boga powołana”⁶⁶.

Owszem, można mieć zastrzeżenie, że nie tylko Kasjanowi, ale całemu wschodniemu zapatrywaniu na łaskę brak krytycyzmu wobec grzechu, i że cechuje go nadmierny optymizm, ale skoro Kościół oddycha „dwoma płucami”, jedno i drugie spojrzenie na łaskę może dostarczać teologii „życiowego tlenu”⁶⁷.

W tej sytuacji jedna rzecz jest jednak zastanawiająca, a mianowicie, jak to się stało, że kilka niewinnych wypowiedzi Kasjana, w których wyraził się mało precyzyjnie na temat łaski (przy czym nauka na jej temat nie była jeszcze ustalona), przyniosło mu opinię semipelagianiana (czyli pół-heretyka), ba, nawet Ojca semipelagianizmu! I to z daleko idącymi konsekwencjami: do *Martyrologium Romanum* został wpisany dopiero w 2001 r.

Przypomnijmy, że Jan Kasjan był uczniem Jana Chryzostoma, do tego stopnia, że jak sam kiedyś wyznał, wszystko, co napisał, pochodziło od Chryzostoma⁶⁸, u którego również mamy wypowiedzi pelagiańskie (nawet nie semipelagiańskie!)⁶⁹. Nauczycielowi Kasjana nikt jednak nie wypominał pelagianizmu, a do Jana Kasjana przyłgnęła na wieki opinia pół-heretyka, mimo że w swoich pismach dziesiątki, jeśli nie setki razy podkreślał konieczność łaski do zbawienia⁷⁰!

Dlaczego tak się stało możemy się jedynie domyślać. Prawdopodobnie, mówiąc kolokwialnie, Opat z Marsylii miał po ludzku „pecha”, że znalazł się „na linii frontu”, w obszarze ostrego sporu między zwolennikami Pelagiusza a zwolennikami Augustyna. Na linii frontu nikt nie „bawi się w dyplomację”, nikt nie próbuje dociekać, „co autor miał na myśli”. Na linii frontu obowiązuje zasada: „za albo przeciw”. Kasjan oczywiście opowiedział się za Augustynem, ale jako mistrz duchowy próbował też ratować w swoich pismach sens wysiłków ascetycznych podejmowanych przez mnichów. To „ale” zgubiło go, niestety, na pokolenia. Dzisiaj, gdy „linia frontu” dawno już przeszła i spokojnie możemy wysłuchać tego, co Kasjan naprawdę miał do powiedzenia, okazje się, że z herezją, czy „pół-herezją” niewiele miało to wspólnego, i było jedynie ważnym i ciekawym głosem w trudnej, teologicznej dyskusji na temat wolnej woli człowieka i Bożej łaski.

⁶⁶ Składanowski, *Synergizm Bożej łaski i ludzkiej wolności*, s. 86.

⁶⁷ Por. D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, 88.

⁶⁸ Por. Joannes Cassianus, *De incarnatione Domini* VII 31, PL 50, 270B: „quae ego scripsi, ille [I. Chrysostomus] me docuit, ac per hoc non tam mea haec quam illius esse credite, quia rivus ex fonte constat, et quidquid putatur esse discipuli, totum ad honorem referri convenit magistri”.

⁶⁹ Por. C. Nardi, *Le idee antropologiche, morali e pedagogiche di Giovanni Crisostomo e la filosofia popolare*, „Vivens Homo” 1 (1990) 70-71.

⁷⁰ Por. np. Joannes Cassianus, *Collationes Patrum* III 16, Sch 42, 160, ŻM 28, 167; III 19, Sch 42, 162, ŻM 28, 169; XIII 3, Sch 54, 150-151; XIII 6, Sch 54, 153-154, itp.

THE DIVINIZATION OF MAN IN THE WRITINGS OF JOHN CASSIAN

(Summary)

One of the principal ideas in oriental anthropology is that of the divinization of man. The author studies this idea in John Cassian and draws the conclusion that not only was it known to Cassian, but indeed it is the filter through which he views the question of grace. The author arrives at this conclusion, above all, by underlining oriental monasticism as the original context of the theology of divinization. Cassian was trained as a theologian and monk in this very ambience. All of the elements of the concept of divinization are present in the writings of Cassian and the two biblical models for the *θέωσις* of man – its creation of man in the image and likeness of God (Gen 1:26-27) and the Transfiguration on Mount Tabor (Mt 17:1-8; Mc 9:2-8; Lc 9:28-36) – are widely commented on by Cassian and form the basis of his theological and ascetical teaching. Cassian's doctrine on grace, which is deeply penetrated by the concept of divinization, propounds the idea that, after original sin, the likeness of God in man is destroyed, but the image of God in man – reason, free will, and conscience – remains. The grace of God, perceived through the prism of divinization, in Cassian implies not a "resurrection" of the dead nature of man, but a strengthening of his relationship with God, a passage from the condition of "slave" to that of "friend". This teaching, characterized as it is by a salvific optimism which is typically oriental, according to the author, should no longer be regarded as a form of semipelagianism. Rather, but with due qualification, it should be regarded as a valid and interesting way of speaking on the perennially difficult *quaestio* of the relationship between grace and free will.

Key words: semi-pelagianism, divinization, image and likeness, free will.

Słowa kluczowe: semipelagianizm, przebóstwienie, obraz i podobieństwo, wolna wola.

Ks. Tomasz STĘPIEŃ*

CIAŁO LUDZKIE I JEGO UDZIAŁ W SZCZĘŚCIU NIEBA – KONCEPCJA PSEUDO-DIONIZEGO AREOPAGITY WOBEC POGLĄDÓW NEOPLATONIKÓW POGAŃSKICH

Postać Pseudo-Dionizego Areopagity wydaje się nie zajmować szczególnie ważnego miejsca pośród wczesnochrześcijańskich autorów, którzy próbowali stworzyć chrześcijańską antropologię filozoficzną i teologiczną. Nie napisał on żadnego traktatu na temat natury człowieka, a fragmenty jego pism odnoszące się do wzajemnych relacji duszy i ciała to bardzo nieznaczną część jego twórczości. Mimo to, te nieliczne fragmenty są bardzo ciekawe, ponieważ jego pisma zawierają konfrontację z najpóźniejszą postacią pogańskiego neoplatonizmu, który rozwinął się w ateńskiej szkole neoplatońskiej. Szkoła ta, co warto przypomnieć, została wskrzeszona pod koniec IV w. po Chr. przez Plutarcha z Aten. Choć w Atenach zawsze studiowano Platona, to jednak wydaje się, że to właśnie Plutarch nadał tej szkole charakter, który zachowała aż do zamknięcia jej w 529 r. Przez większą część V w. kierownikiem szkoły (diadochem) był Proklos – ostatni wielki pogański filozof¹.

Obecnie większość autorów badających dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity zdaje się przychylić do tezy, że on sam także był neoplatońskim filozofem przed swoim nawróceniem na chrześcijaństwo. Choć tożsamość tego autora ciągle pozostaje nieznaną, to jego pisma zdradzają głęboki związek z poglądami, które pielęgnowano właśnie w Szkole Ateńskiej². Dlatego też czasem nazywa się Pseudo-Dionizego chrześcijańskim Proklosem³. Po swoim nawróceniu Pseudo-Dionizy już jako chrześcijanin konfrontuje się ze swoimi wcześniejszymi poglądami. W niniejszych rozważaniach chciałbym wykazać, że ma on pełną świadomość nie tylko czerpania z pogańskiego dziedzictwa, ale także dokładnie wie, w którym miejscu nie zgadza się ono z nauką chrześcijańską i dlatego należy je odrzucić.

* Ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW – kierownik Katedry Filozofii Religii w Instytucie Dialogu Kultury i Religii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: t.stepien@uksw.edu.pl.

¹ Por. A. Louth, *Denys the Areopagite*, London 1989, 37.

² Por. S. Klitenic Wear – J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellens*, Ashgate 2006, 3-4.

³ Por. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, 42.

1. Poglądy bezbożników. W ostatnim siódmym rozdziale traktatu *Hierarchia kościelna* Pseudo-Dionizy omawia ceremonię pogrzebu. Opis ten jest chyba jednym z najkrótszych przedstawień obrzędów liturgicznych Kościoła, jaki prezentuje nam autor. Jednak, co istotne, niejako przy okazji Pseudo-Dionizy przeciwstawia się „profanom”, dla których obrzęd ten musi wydawać się śmieszny:

„Gdyby profani (ἄνθρωποι) przyglądali się naszym obrzędom lub słyszeli o nich, z pewnością, jak sądzę, uznaliby je za bardzo śmieszne i użaliliby się nad naszymi wymysłami. Nie powinno nas to jednak dziwić, skoro jest powiedziane w Piśmie, że «ci, którzy nie uwierzą, również nie będą w stanie zrozumieć» (Iz 7, 9). My zaś doskonale pojmujemy duchowe znaczenie tych świętych rytów, od kiedy Jezus zesłał na nas swoje oświecenie”⁴.

Jeszcze jaśniej Pseudo-Dionizy wyraża się na początku tego rozdziału, kiedy to krytycznie pisze o poglądach owych bezbożników:

„Jeżeli zaś chodzi o profanów, to jedni z nich bezrozumnie sądzą, że czeka ich zupełne unicestwienie, drudzy – że nastąpi zerwanie powiązań ciał z ich duszami, ponieważ, jak twierdzą, ta więź nie może trwać dalej w warunkach boskiego życia i w stanie boskiej szczęśliwości. Oni i nie rozumieją tych rzeczy, i nie zostali dostatecznie wprowadzeni w tę boską wiedzę, zgodnie z którą to sam Chrystus dostarczył nam wzoru życia o najbardziej boskim wymiarze. Są też tacy, którzy uważając, że dusze będą mogły łączyć się z innymi ciałami, głoszą w ten sposób, jak sądzę, fałszywe wyobrażenia o ciałach, które towarzyszyły świętym duszom w ich doczesnych zmaganiach, niegodnie odmawiając im nadprzyrodzonych nagród, czekających na nich u kresu ich boskich zmagani. Inni znowu, rozumując, nie wiem z jakiej przyczyny, materialistycznie, mówią, iż najbardziej uświęcony spokój doskonałej szczęśliwości, obiecany świętym, odpowiada poziomowi naszego ziemskiego życia i bezbożnie twierdzą, że ci, którzy stali się równi Aniołom, posilają się pokarmem właściwym dla życia podlegającego zmianie”⁵.

Nie sposób nie dostrzec w powyższym fragmencie, że Pseudo-Dionizy daje przegląd poglądów pogańskich szkół filozoficznych na temat relacji duszy i ciała oraz tego, co z ciałem dzieje się po śmierci. Ci, którzy „bezrozumnie sądzą, że czeka ich zupełne unicestwienie”, to z pewnością epikurejczycy. Jako drugi pogląd Pseudo-Dionizy wymienia tych, którzy sądzą, że „nastąpi zerwanie powiązań ciał z ich duszami, ponieważ, jak twierdzą, ta więź nie może trwać dalej w warunkach boskiego życia i w stanie boskiej szczęśliwości”.

⁴ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* VII 3, 1, 556D-557A, ed. G. Heil – A.M. Ritter, w: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum II*, Patristische Texte und Studien 36, Berlin 1991, 122-123, tłum. M. Dzielska, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, 205.

⁵ Tamże VII 1, 2, 533B-C, ed. Heil – Ritter, s. 121, tłum. Dzielska, s. 203.

Taki pogląd spotykamy w zasadzie w większości szkół nawiązujących do szeroko rozumianego platonizmu, jak również w szkołach pitagorejskich. Trzeci pogląd, który zostaje odrzucony, to metempsychoza, ponieważ chodzi o tych, którzy twierdzą, że „dusze będą mogły łączyć się z innymi ciałami”. Pogląd ten był również przyjmowany w szkołach platońskich. Ostatnie twierdzenie, któremu także Pseudo-Dionizy się sprzeciwia, to przekonanie, że życie po śmierci będzie wyglądało dokładnie tak jak życie ziemskie. Przyznam, że nie znalazłem szkoły filozoficznej, która dokładnie taki pogląd by głosiła. Oczywiście epikurejczycy głosili, że życie szczęśliwe, jedyne jakie człowiekowi jest dane, to właśnie to, które przeżywamy na ziemi⁶. Podobne akcenty możemy znaleźć też u stoików⁷. Jednak, jak to zobaczymy, pogląd ten może być odpowiedzią na zarzuty przeciwko zmartwychwstaniu ciał, które przeciw chrześcijanom wysuwali pogańscy neoplatonicy.

2. Niejednolitość neoplatońskiej nauki na temat ciała. Skoro Pseudo-Dionizy wyraźnie odwołuje się do poglądów filozofów pogańskich bliskiego mu nurtu neoplatońskiego, to aby zrozumieć właściwie wymowę jego polemiki, należy przyrzeć się temu, co rzeczywiście filozofowie (zwłaszcza ci ze Szkoły Ateńskiej) twierdzili na temat ludzkiego ciała. W tej materii panuje ciągle wiele nieporozumień ponieważ, jak zobaczymy, stosunek do ciała w łonie samego neoplatonizmu pogańskiego jest niejednolity. Jednocześnie analiza pogańskich twierdzeń na ten temat pozwoli nam lepiej ująć to, co przynosi chrześcijaństwo i w czym chrześcijańskie orędzie naprawdę różni się od prezentowanego przez Greków.

Zanim jednak przejdziemy do poglądów samych filozofów trzeba w tym miejscu poczynić ważną uwagę. W czasach Pseudo-Dionizego, czyli najprawdopodobniej w drugiej połowie V w. po Chr., nie możemy już mówić o szkołach filozoficznych we wcześniejszym wymiarze. Jeszcze w II w. i 1. poł. III w. istniało wiele szkół filozoficznych. Możemy tu mówić o epikurejczykach, stoikach (także cynikach), pitagorejczykach, perypatetykach i oczywiście platonikach. Jednak już w 2. poł. III w. obserwujemy stopniowe zanikanie różnorodności szkół filozoficznych. Było to na pewno związane z faktem, że rodzący się wtedy neoplatonizm był w istocie syntezą większości poglądów wcześniejszych filozofów⁸. Choć nie możemy powiedzieć, że zasymilował on poglądy epikurejskie, to na pewno w skład neoplatońskiej syntezy wszedł dominujący w niej platonizm (medioplatonizm), poglądy perypatetyków, stoików i neopitagorejczyków, jak również przekonania zaczerpnięte ze wschodnich nurtów,

⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, t. 3, Lublin 1999, 263-264.

⁷ Por. tamże, s. 408.

⁸ Zwracam na to uwagę w moim opracowaniu: T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik. Polemiczne aspekty pism „Corpus Dionysiacum” w kontekście mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 22-31)*, Warszawa 2010, 21.

które znalazły swój wyraz w *Wyroczniach chaldejskich* i *Pismach hermetycznych*⁹. W IV w. mamy już do czynienia w zasadzie tylko z neoplatonikami, którzy uprawiali filozofię w różnych ośrodkach i nieznacznie różnili się od siebie poglądami. Wśród tych szkół możemy wyróżnić założony jeszcze przez Plotyna krąg neoplatoników w Rzymie oraz szkoły, wśród których najważniejsze znaczenie miały: Apamea, Pergamon i od końca IV w. Ateny¹⁰.

Nauczanie w szkołach neoplatońskich polegało głównie na lekturze i komentowaniu tekstów filozoficznych. Na początku czytano Arystotelesa, jako tego, który najlepiej ujął sprawy związane ze światem podksiężycowym. Na wyższym poziomie czytano już mistrza, który był niedościgniony w przedstawianiu tego, co ponadzmysłowe – Platona. Istotą filozofii neoplatońskiej było specyficzne czytanie i komentowanie Platona. Warto więc nasze rozważania na temat poglądów neoplatoników zacząć od tego, jak odczytywali oni jego poglądy dotyczące wzajemnych relacji duszy i ciała.

Przyzwyczajiliśmy się do tego, aby traktować poglądy Platona w tej materii w sposób jednoznaczny¹¹. Większość opracowań odwołuje się tutaj do jego wczesnych i średnich dialogów, w których stwierdza, że ciało jest więzieniem i grobem duszy, a sama filozofia polega na ćwiczeniu się w śmierci i wyrzucaniu duszy z ciała, które przeszkadza jej w osiągnięciu szczęścia¹². Wiązało się z tym nauczanie Platona o metempsychozie. Dusza, która po śmierci doszła do oglądania idei i szczęścia musiała po upływie jakiegoś czasu (10 tys. lat) wcielić się ponownie po wypiciu wody z rzeki zapomnienia. W ten sposób dusza znów musiała ulec znacznemu ograniczeniu swoich możliwości poznawczych, co Platon nazywa „odpadnięciem skrzydeł”¹³. Wszystkie te poglądy niewątpliwie są obecne w dialogach Platona, tyle, że głównie w dialogach

⁹ Widać to już w samej postawie Plotyna, którą zajął wobec wcześniejszych filozofów, por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, Lublin 1999, 487-489.

¹⁰ Por. tamże, s. 618-622.

¹¹ Najlepszym przykładem jest tutaj klasyczne opracowanie G. Reale, który omawiając poglądy Platona twierdzi, że w zasadzie dodał jedynie ontologiczne podstawy do Sokratejskiego twierdzenia, że „człowiekiem jest jego dusza” (Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 1996, 228). W tomie czwartym swojego dzieła autor, który omawia poglądy neoplatoników z IV i V w. po Chr., nie wspomina nawet, że rozumienie człowieka u Platona mogło wydawać się im niejednoznaczne (tamże, t. 4, s. 623-685).

¹² Por. Plato, *Phaedo* 80E-81A, ed. H.N. Fowler, w: Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, London 2005, 280-281, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, 663-664: „Jeśli się oderwie czysta i żadna cząstka ciała się z nią nie wlecze, bo ona nic wspólnego z nim nie miała za życia dobrowolnie, tylko uciekała odeń i skupiała się sama w sobie, i wciąż o to dbała – a to nic innego nie znaczy, tylko że filozofowała, jak należy i starała się rzeczywiście umrzeć lekko – bo czyż to nie jest właściwe ćwiczenie się w śmierci (μελέτη θανάτου)?”

¹³ Tenże, *Phaedrus*, 246C, ed. H.N. Fowler, w: Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, s. 482, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, s. 140.

wczesnych i średnich, gdzie zaznaczają się wpływy orfickie, których źródłem były najprawdopodobniej znane Platonowi poglądy pitagorejczyków¹⁴.

Jednak późne poglądy Platona dostarczają nam już innego obrazu wzajemnych relacji duszy i ciała, a Platon wyraźnie dowartościowuje ciało. O ile w *Fedonie* i *Fajdosie* widzi on ciało tylko i wyłącznie jako przeszkodę dla duszy, o tyle w *Timajosie* jest ono już współpracownikiem pomagającym duszy w dążeniu do rzeczy boskich. W taki właśnie sposób widzieli poglądy Platona neoplatońscy filozofowie – uważali, że są one niejednoznaczne. Najlepszym przykładem jest tutaj początek fragmentu IV enneady, w którym Plotyn omawia właśnie poglądy na temat nieśmiertelności duszy i zejścia duszy w ciało. Streszczając stanowisko Platona pisze on:

„Okaże się, że nie wszędzie [Platon] mówi to samo – wtedy mógłby ktoś łatwo przejrzeć zamysł mistrza – lecz z jednej strony gardzi wszędzie wszystkim, co zmysłowe, i potępiwszy związek duszy z ciałem powiada, że dusza jest uwięziona i w nim pogrzebana i że ważne jest owo hasło, które powtarzają w misteriach i które głosi, że dusza przebywa w «więzieniu». Także «jaskinia» w jego ustach, podobnie jak w ustach Empedoklesa «grota», oznacza – jak przypuszczam – nasz świat, tam gdzie mówi, że wyzwoleniem z więzów i wyjściem z jaskini dla duszy jest wzlot do umysłowego świata. W *Fajdosie* mówi znowu, że powodem przybycia tutaj było «odpadnięcie skrzydeł»; duszę która odeszła w górę, sprowadzają mu nadto tutaj z powrotem ustalone okresy czasu, wyroki zaś zsyłają tu jeszcze dusze inne, a także losy, dopusty i konieczności.

A kiedy w wypowiedziach tych wszystkich potępił przybycie duszy do ciała, to z drugiej strony, mówiąc o świecie naszym w *Timajosie* wychwala ów świat jako szczęsne bóstwo i powiada, że dusza została dana przez dobrego stwórcę, by świat posiadał umysłową świadomość, ponieważ powinien był posiadać świadomość umysłową, a to stać się nie mogło bez duszy. Węc dlatego Bóg zesłał mu duszę świata, duszę zaś każdego z nas zesłał w tym celu, by świat był doskonały”¹⁵.

Powyższy tekst jest nie tylko świadectwem dyskusji, która toczyła się w całej greckiej filozofii, dyskusji wpływów orfickich (deprecjonujących ciało) z wpływami olimpijskimi (dowartościowującymi ciało). Plotyn wyraźnie pokazuje, że Demiurg najpierw dając światu duszę, a następnie „zsyłając nas”, tj. dając każdemu z nas ciało, pragnął doskonałości materialnego świata. Zatem mamy tutaj także do czynienia z przekonaniem, iż cielesność człowieka nie jest pomyłką i jakimś niezrozumiałym zmuszeniem duszy do tego, aby

¹⁴ Por. uwagi Catherine Zuckert (*Plato's Philosophers. Coherence of the Dialogues*, Chicago 2009, 775-778) na temat występowania poglądów pitagorejskich w *Fedonie*, gdzie Sokrates pociesza uczniów wobec zbliżającej się swojej śmierci.

¹⁵ Plotinus, *Enneades* IV 8, 1, ed. P. Henry – H.R. Schwyzer, w: Plotinus, *Opera*, t. 2, Paris – Bruxelles 1951, 228-230, tłum. A. Krokiewicz: Plotyn, *Enneady* IV-V, Warszawa 2000, 492-493.

zrezygnowała ze swego szczęścia, ponieważ musi ponieść jakąś karę. Zesłanie duszy w ciało służy doskonałości świata materialnego, który nie może jej osiągnąć bez nieustannego kontaktu ze światem intelektualnym. Zasadniczo wszyscy neoplatonicy zgadzali się ze stwierdzeniem, że dusza została właśnie dlatego obdarzona ciałem, ponieważ ma to swoją logikę w porządku kosmosu. Człowiek więc spełnia na tym świecie zadanie wprowadzania ładu, który cechuje świat intelektualny, w rzeczywistość materialną. Tak jak Dusza Świata sprawia, że cały materialny kosmos porusza się i działa wedle ściśle ustalonych reguł, podobnie ma działać dusza człowieka w bardziej szczegółowym zakresie. Oczywiście jest to szczególnie zadaniem człowieka, który rozumie tę rolę duszy w świecie, a więc przede wszystkim filozofa. Filozof wprowadza intelektualny ład w relacje duszy z ciałem, a także w tej części świata, w której żyje¹⁶.

Wśród neoplatoników jednak nie było zgodności odnośnie do tego, czy wejście preegzystującej duszy w ciało jest wynikiem jej osobistego pragnienia indywidualności (jak to jest w przypadku Plotyna), czy raczej jest to zrządzenie Demiurga, który zarządza światem materialnym (jak to jest w przypadku tych autorów, którzy pozostają pod większym wpływem Platońskiego *Timajosa*). Zależnie od tych różnic sama ocena ludzkiego ciała jest już zasadniczo inna. Ciało i materialny wymiar człowieka zostają włączone w „logikę” działania wszechświata. Poza tym należy zauważyć, że sam fakt uważania ciała i materialnej rzeczywistości za coś gorszego od duszy i tego, co intelektualne, nie musi wcale oznaczać jednoznacznie negatywnej oceny ludzkiej cielesności.

3. Zejście duszy w ciało i jego konsekwencje. Wszystkie wymienione wyżej rozbieżności w postrzeganiu ciała przez neoplatoników nie wpływają jednak zasadniczo na poglądy odnośnie do tego, jak ma wyglądać istnienie duszy po śmierci. Aby lepiej naświetlić problem, trzeba zastanowić się nad tym, jak było rozumiane samo połączenie duszy z ciałem. Zaznaczmy od razu, że we wszystkich neoplatońskich systemach dusza jest preegzystująca, to znaczy, że istnieje wcześniej, zanim połączy się z ciałem. Jest to oczywiste w przypadku, kiedy neoplatonicy podążają za stwierdzeniami z wczesnych dialogów i przyznają, że dusza jest odwieczna. W przypadku przyjęcia opisu stworzenia świata z *Timajosa*, w którym dusze są stwarzane przez Demiurga, czyni on to także przed wejściem duszy w ciało i dopiero pomniejsi bogowie dokonują połączenia dusz z ciałami¹⁷.

¹⁶ Poglądy te były w bardzo ścisły sposób związane z praktykowanymi przez neoplatoników rytuałami teurgicznymi, których celem było podniesienie duszy na drodze doskonałości z tego, co materialne, ku temu, co ponadzmysłowe, ale jednocześnie przywrócenie wprowadzania ładu świata intelektualnego w materialny kosmos. Precyzyjnie pokazuje to G. Shaw (*Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, University Park 1995, 129-142).

¹⁷ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 227-228.

Kluczowe dla wyjaśnienia relacji duszy z ciałem jest rozumienie tego, jak i w jakim stopniu dusza schodzi w ciało, czyli to, jak bardzo zatracą swoją intelektualną naturę w momencie, kiedy to zejście nastąpi. Bardzo ściśle łączy się z tym zagadnienie powodu, dla którego dusza łączy się z ciałem. Jeżeli dzieje się to pod wpływem jakiegoś przymusu, czy winy, to w takich przypadkach samo ciało będzie postrzegane negatywnie, ponieważ dusza jest tutaj niejako wyrwana z właściwej sobie noetycznej rzeczywistości. Skoro zaś może się to dziać z dobrowolnego wyboru, to negatywny wymiar zostaje znacząco zredukowany, a sama dusza, podejmuje się wykonania kosmicznej misji, polegającej na wprowadzaniu ładu intelektualnego świata w rzeczywistość materialną¹⁸. W tym przypadku zejście duszy w ciało wynika niejako z samej natury wszechświata i nie może być postrzegane negatywnie.

Taką dialektykę pozytywnego i jednocześnie negatywnego postrzegania przyjęcia ciała widzieliśmy już w *Enneadach* Plotyna. Z jednej strony pisze on o połączeniu duszy z materią w sposób pozytywny. Dusza Świata jest ostatnią hipostazą ponadzmysłową i dlatego jej naturalnym zadaniem jest właśnie tworzenie materialnego kosmosu poprzez odwzorowywanie doskonałych idei. Dokonuje się to jednak nie tylko dzięki Duszy Świata jako całości, ale także dzięki duszom indywidualnym, ponieważ świat duszy jako całość nie posiada sam w sobie spójności i jedności właściwej wyższym hipostazom¹⁹. Innymi słowy indywidualność duszy jest tutaj potrzebna jako naturalny łącznik pomiędzy tym, co jest jednością w świecie intelektualnym i wielością zmysłowej materii. Jednak z drugiej strony Plotyn pisze o tym, że dusza ludzka zstępując w ciało w poszukiwaniu indywidualności popełnia swego rodzaju błąd. Przebywanie w intelektualnym świecie zaczyna ją „nużyć” i właśnie dlatego poszukiwanie indywidualności sprowadza ją w ciało, co jest przez Plotyna oceniane negatywnie²⁰. W ten sposób postrzega on nie tylko złe czyny, których dusza dopuszcza się w ciele, ale także sam akt złączenia z ciałem²¹. Wydaje się, że właśnie ta negatywna ocena spowodowała, że Plotyn uważał, iż dusza nie łączy się z ciałem w sposób całkowity²². Pozostaje w niej zawsze

¹⁸ Por. A.H. Armstrong – R.A. Marcus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1964, 58-59.

¹⁹ Por. Plotinus, *Enneades* IV 8, 7, ed. Henry – Schwyzer, s. 246-248, tłum. Krokiewicz, s. 499-500.

²⁰ Tamże IV 8, 4, ed. Henry – Schwyzer, s. 236-238, tłum. Krokiewicz, s. 496: „I wtedy przychodzi na nią tak zwane «opadnięcie skrzydeł» i jarzmo cielesnej niewoli, gdyż dusza chybiła bezpiecznej przystani w zarządzie tego, co lepsze, jaką miała przy wszechduszy, a było jej przedtem pod każdym względem lepiej, kiedy wzniosła się wzwyż. Węć teraz jest niewolnicą skutkiem swojego upadku, baczna na pęta i działająca w zasięgu postrzegania zmysłowego, ponieważ ma zasadnicze przeszkody w działaniu umysłowym, i mówi się o niej, że leży w grobie i przebywa w jaskini”.

²¹ Por. tamże IV 8, 5, ed. Henry – Schwyzer, s. 242, tłum. Krokiewicz, s. 497: „A błąd jest dwójaki: jeden polega na winie zejścia, drugi zaś na dopuszczeniu się tutaj przez duszę złych czynów”.

²² Por. mój komentarz na temat indywidualności duszy ludzkiej u Plotyna (T. Stępień, *Czy du-*

jakąś część, która nie ma kontaktu z materią, a i ten niecałkowity kontakt będzie posiadał negatywny wydźwięk.

Warto wspomnieć w tym miejscu o poglądach ucznia Plotyna – Porfiriusza, który w kwestii oceny cielesności pozostanie zasadniczo zgodny ze swoim mistrzem. Jednak rozwinie on metafizycznie jego poglądy posługując się schematem istoty, władzy i działania. Porfiriusz twierdzi, że istota duszy po jej zejściu w ciało pozostaje niezanieczyszczona przez materię. Posiada ona bowiem dwie władze (δυνάμεις), z których jedna umożliwia wykonywanie działań intelektualnych, a druga jest skierowana ku zmysłom. Jej „styczność” z ciałem jest możliwa dzięki tej drugiej władzy, umożliwiającej wykonywanie działań (ἐνέργειαι) w ciele²³.

Z naszego punktu widzenia najciekawsze są jednak poglądy Jamblicha, który w kwestii zstąpienia duszy w materię zajmie przeciwne stanowisko. To, co ma on do powiedzenia, jest tym bardziej istotne, że traktat *O duszy* jest dziełem, które w sposób bardzo znaczący wpłynęło na dalszy rozwój poglądów neoplatoników w tej materii. Jego podstawowym celem było nie tylko przedstawienie własnej doktryny Jamblicha dotyczącej duszy, ale także polemika z neoplatońskimi poprzednikami, przede wszystkim z Plotynem i Porfiriuszem²⁴. Polemiczny charakter dzieła sprawia, że nawet w zachowanych fragmentach znajdziemy katalog filozoficznych poglądów na temat duszy, jej zstąpienia w ciało i losów po śmierci.

Ponieważ Jamblich był w dużo większym stopniu przekonany o tym, że poglądy Platona i Arystotelesa są ze sobą zgodne, przyjął on w dużej mierze arystotelesowski sposób rozumienia duszy, która jest aktem ciała²⁵. Nie oznaczało to jednak pominięcia platońskiego zejścia duszy w ciało. Jamblich po prostu uznał, że dusza łączy się z ciałem w sposób całkowity tracąc odniesienie do świata intelektualnego²⁶. W zachowanych fragmentach dzieła *O duszy* Jamblich zajmuje się zarówno zstąpieniem duszy w ciało, jak i śmiercią oraz eschatologicznymi losami duszy. Filozof zauważa, że wśród jego poprzedników nie ma zgodności odnośnie do tego, gdzie dusza przebywa przed zejściem

sza ludzka jest indywiduałna? Kontrowersje wokół rozumienia duszy w starożytnym neoplatonizmie niechrześcijańskim, SPCh 48 (2012) nr 1, 89-93).

²³ Por. A. Smith, *Porphyry's Place in Neoplatonic Tradition*, Hague 1974, 8-9.

²⁴ Zachowane fragmenty dzieła Jamblicha zebrali J.F. Finamore i J.M. Dillon, opatrując je przedmową i obszernym komentarzem (Jamblichus, *De anima. Text translation and commentary*, ed. J.F. Finamore – J.M. Dillon, Leiden – Boston – Köln 2002). Odnośnie do celu napisania dzieła zob. tamże, s. 10.

²⁵ Por. Shaw, *Theurgy and the soul*, s. 95.

²⁶ Jamblich przeciwstawia się Plotynowi, który twierdził, że natura duszy w momencie zejścia w ciało pozostała zasadniczo nie naruszona. Ponieważ według Jamblicha dusza łączy się z ciałem, całkowicie następuje zmiana w jej istocie, powodująca, że traci ona pierwotną nieśmiertelność, por. C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel 1978, 39-44).

w ciało, czy jest to miejsce ponad sferami nieba, w sferach nadksiężycowych, czy też w podlegającej powstawaniu i ginieciu sferze podksiężycowej²⁷. Jamblich rozwija tutaj swoją własną teorię interpretując w sposób specyficzny opis stworzenia duszy z Platońskiego *Timajosa*. Uważa on, że zstąpienie duszy w ciało dokonuje się w kilku etapach i to zależnie od rodzaju duszy o jakim mowa, duszy boskiej czy ludzkiej²⁸. Nie wchodząc jednak w zbyt szczegółowe rozróżnienia, możemy stwierdzić, że we wszystkich przypadkach dusza zawsze jest preegzystująca w stosunku do ziemskiego ciała²⁹. Jamblich podaje również powody, dla których dusza zstępuje w ziemskie ciało. Tutaj także, podobnie jak w przypadku Plotyna, możemy zaobserwować dwa wymiary postrzegania tego procesu. Po pierwsze, dusza zstępuje w ciało zgodnie z prawami rządzącymi kosmosem. Dopiero w drugiej kolejności Jamblich zajmuje się tym, czy dusza przyjmuje ciało z konieczności czy na skutek swojej wolnej decyzji. Jak podkreślają John F. Finamore i John Myles Dillon, Jamblich nie uważa tych dwóch sposobów postrzegania tego procesu za sprzeczne ze sobą, ale raczej uważa, że są one komplementarne³⁰. Zatem Demiurg tworząc kosmos po prostu zaplanował zejście duszy w ciało jako całkowicie naturalny proces. Jednak nie znaczy to wcale, że dusza zawsze zapoczątkowuje ten proces z takich samych powodów. Jamblich opisuje to w następujący sposób:

„Myślę, że powody dla których dusze zstępują są różne i że sprawiają one także różnice w sposobie zejścia. Albowiem dusza, która schodzi dla zbawienia, oczyszczenia i udoskonalenia tego świata, jest nieskalana w swoim zejściu. Z drugiej strony dusza, która kieruje się ku ciału dla ćwiczenia i poprawienia swojego charakteru, nie jest całkowicie wolna od namiętności i nie została odesłana jako wolna. Dusza, która schodzi tutaj dla odbycia kary i sądu, wydaje się być w pewien sposób ściągnięta i zmuszona”.

Niektórzy z bardziej współczesnych filozofów, a zwłaszcza Kroniusz, Numenius, Harpokrates i ich szkoły, nie czynią tych rozróżnień, ale, wobec braku wyróżniających kryteriów, łączą wcielenie wszystkich dusz w jeden rodzaj i utrzymują, że każde wcielenie jest złe³¹.

Widzimy zatem, że Jamblich zupełnie świadomie dopuszcza taki rodzaj zejścia duszy w ciało, który jest dobry, przeciwstawiając się jednocześnie tym filozofom, którzy każdy rodzaj połączenia z ciałem uważają za zły. Doskonałe dusze łączą się z ciałami dlatego, aby zbawiać i udoskonalać świat materialny.

²⁷ Por. Iamblichus, *De anima* 26, ed. Finamore – Dillon, s. 53-55, komentarz, s. 149.

²⁸ Por. tamże, komentarz, s. 152.

²⁹ Nie podejmuję tutaj tematu „wehikułu duszy”, ponieważ problem ten wydaje się wykraczać poza omawiane zagadnienia. Problem ten został wyczerpująco opracowany przez J.F. Finamore’a (*Iamblichus and the Theory or the Vehicle of the Soul*, Chico 1985), gdzie także wyjaśnia on teorię budowy wehikułu duszy i jego przeznaczenie (tamże, s. 11-32).

³⁰ Por. Iamblichus, *De anima* 26, ed. Finamore – Dillon, s. 53-55, komentarz, s. 153.

³¹ Por. tamże 29, ed. Finamore – Dillon, s. 56, tłum. własne.

Te mniej doskonałe są tylko w pewien sposób do tego zmuszone, ponieważ zejście w ciało jest dla nich szansą zapanowania nad namiętnościami. Jedyne ostatni rodzaj dusz podlega przymusowi, ponieważ dla nich przebywanie w ciele jest sądem i karą. Takie poglądy Jamblicha na temat zejścia duszy w ciało łączą się z pewnością z drugą częścią jego nauczania, dotyczącą tego, w jaki sposób dusza może uzyskać oczyszczenie i powrócić do doskonałego stanu. Jamblich twierdzi, że jest to możliwe dzięki praktykom teurgicznym, czyli specjalnej formie rytuałów, których celem jest właśnie oczyszczenie duszy i podniesienie jej do noetycznej rzeczywistości. Jest to możliwe dzięki używaniu symboli, które są miejscami obecności bogów w świecie, ponieważ przez tych bogów zostały rozsiane w momencie, kiedy świat został utworzony. Poprzez rytuały wykorzystujące specyficzne minerały, kwiaty i zwierzęta, aż do wyższych form, które zawierają dźwięki, boskie imiona i liczby, dusza neoplatońskiego filozofa może zostać przywrócona do boskiej rzeczywistości i odzyskać utraconą przez wejście w ciało nieśmiertelność³².

Pod koniec swego traktatu Jamblich zajmuje się losami duszy po śmierci. Po tym jak podlegają one sądowi, karze i oczyszczeniu otrzymują nagrodę. Przedstawia on znów wiele poglądów swoich poprzedników na temat tego, jaki jest ostateczny status duszy i na czym polega ich nagroda (ἐπικαρπία)³³. Znów przedstawia on poglądy swoich poprzedników, które w zasadzie polegają na różnych interpretacjach postrzegania Hadesu przez samego Platona³⁴. Pośród różnych pojawiających się opinii, Jamblich zdaje się przychylić do tej, zgodnie z którą oczyszczona dusza zajmuje miejsce pośród aniołów (ἀγγελικῇ ἐνὶ χώρῳ) i jej zadaniem, jako doskonałego już intelektualnego jestestwa, pozostaje opieka nad materialnymi bytami pozbawionymi duszy³⁵. Co jednak najbardziej istotne dla naszych rozważań, dusze po śmierci przebywają w doskonałej rzeczywistości pośród bytów boskich zawsze bez ziemskiego materialnego ciała. One właśnie dlatego mogą podjąć się opieki nad światem materialnym, ponieważ same nie mają już w swojej naturze kontaktu z tym, co zmysłowe.

Analizując poglądy neoplatoników na temat duszy nie możemy nie zatrzymać się nad pismami Proklosa, które z pewnością dobrze znał Pseudo-Dionizy Areopagita. Twierdzenia Proklosa w tej materii można uznać za połączenie wcześniejszych neoplatońskich rozważań, z tym jednak zastrzeżeniem, że powraca on do Plotyńskiej koncepcji, iż dusza pozostaje niezmienną w momencie połączenia z ciałem³⁶. Z jednej strony twierdzi on, że dusza rozumna

³² Hierarchia symboli i ich znaczenie w praktykach teurgicznych wyjaśniłem w moim artykule dotyczącym tej problematyki (T. Stępień, *Rola symbolu w filozofii neoplatońskiej*, STV 45 (2007) nr 2, 79-95).

³³ Por. Iamblichus, *De anima* 47-53, ed. Finamore – Dillon, s. 73-75.

³⁴ Por. tamże, komentarz, s. 205.

³⁵ Por. tamże, komentarz, s. 207-211.

³⁶ Por. Steel, *The Changing Self*, s. 74-75.

w swej istocie pozostaje niezanieczyszczona materią, ale także uznaje, że do jej uwolnienia potrzebne jest rytualne oczyszczenie, czyli praktyki teurgiczne. Dusza posiada zatem wieczną substancję (οὐσία), która nie podlega zmianom, a zarazem czasowe i zmienne działanie (ἐνέργεια). Jak słusznie zauważa Gregory Shaw, tekst ten jest świadectwem, że Proklos uważał, iż dusza nie jest jedną całością, lecz składa się z części. Diadoch ateńskiej szkoły precyzuje swoje stanowisko pokazując, jak następuje proces zstępowania i wstępowania duszy. Zstępując w ciało dusza przybiera coraz to niższe postaci materialnych osłon i, co za tym idzie, coraz niższe części duszy. Wstępując zaś na powrót do intelektualnego świata pozbywa się władz, które jej były potrzebne w wędrówce ku dołowi i do narodzenia się w ciele:

„Schodzi ona bowiem przybierając nierozumne formy życia (ἄλογοι ζώια), wstępuje zaś, zdejmując z siebie wszystkie moce twórcze (γενεσιουργοὶ δυνάμεις), które otaczały ją podczas schodzenia, stając się czysta i pozbawiona wszystkich władz, które są niezbędną pomocą w procesie powstawania”³⁷.

Dusza więc wznosząc się dzięki praktykom teurgicznym uzyskuje niezależność od tych niższych części, które umożliwiają jej połączenie z ciałem. Jasne jest więc, że jej ostateczne szczęście jest stanem, w którym nie tylko nie posiada ziemskiego ciała, ale nawet swoich niższych części – zmysłowej i wegetatywnej, które są jej niepotrzebne do szczęścia w stanie nieśmiertelności.

Na koniec rozważań dotyczących poglądów neoplatoników na temat duszy i jej zejścia w ciało warto poczynić jeszcze jedną uwagę odnośnie Damaskiosa i Pryskianosa. Jak twierdzi Carlos Steel ci ostatni neoplatonicy żyjący w okresie zamknięcia szkoły w Atenach (529 r. po Chr.) w zasadzie rozwijali koncepcję Jamblichusa przeciwstawiając się Proklosowi³⁸. Ostatecznie więc wpływ Jamblichusa okazał się decydujący, a wraz z nim powraca przekonanie o pozytywnej roli materialnego świata w procesie uzyskiwania przez duszę doskonałości.

Podsumowując można stwierdzić, że niezależnie od tego, jak neoplatonicy pojmowali połączenie duszy z ciałem, to jednak zawsze do osiągnięcia pełnego szczęścia po śmierci potrzebne są człowiekowi oczyszczające rytuały. To właśnie konieczność stosowania teurgicznych rytów jest najlepszym świadectwem tego, z jak wielkim szacunkiem podchodzili oni do cielesnej materii. Choć nie ma tu miejsca, aby bardziej szczegółowo omówić znaczenie owych rytuałów, to jednak trzeba choć krótko zaznaczyć, że ich skuteczność płynęła nie z ludzkich możliwości, ale raczej z tego, że wykorzystywano w nich części materialnych bytów, w których, jak wierzano, zawarta jest moc bogów. Zatem bogowie stwarzając rzeczywistość uważali materialny świat za naturalną częśćkę kosmosu i dlatego zostawili w niej pewne odpryski swojej mocy, które były

³⁷ Proclus, *Institutio theologica* 209, ed. E.R. Dodds, Oxford 1992, 182, tłum. R. Sawa: Proklos, *Elementy teologii*, Warszawa 2002, 132.

³⁸ Por. Steel, *The Changing Self*, s. 18-19.

ukryte w symbolach odpowiadających specyficznym dla nich przymiotom. I tak na przykład moc boga słońca była na ziemi zawarta w pewnych rodzajach przejrzystych minerałów, w kwiatach, które podążają za słońcem (heliotrop), czy w końcu w zwierzętach solarnych, jak lew czy kogut³⁹. Materialny świat był więc miejscem obecności i działania bogów, a zatem nie mógł być postrzegany jako niepotrzebny dodatek, tylko jako integralna część całego kosmosu.

Dla naszych rozważań jednak najważniejszy jest fakt, że mimo, iż w neoplatonizmie obserwujemy tak znaczące dowartościowanie materialnej rzeczywistości, to jednak zawsze ostateczne szczęście duszy po śmierci wiązało się z uwolnieniem jej spod wpływów ziemskiego ciała. Najlepiej świadczy o tym właśnie powszechne przyznawanie konieczności sprawowania teurgicznych rytuałów oczyszczających.

4. Metempsychoza. Ostatnim problemem, który pojawia się w neoplatońskiej wizji losów człowieka po śmierci, jest zagadnienie metempsychozy⁴⁰. Neoplatonicy nie poświęcają jej wiele miejsca, ale widać w ich tekstach stwierdzenia, które pokazują, że dusza człowieka osiąga swoją doskonałość właśnie poprzez działania wykonywane podczas przebywania w ciele. Jamblich jednoznacznie twierdzi, że ostatecznie swoje przeznaczenie doskonała dusza osiągnie w oddzieleniu od ciała materialnego, a w warunkach doskonałego życia będzie jej mogło towarzyszyć jedynie ciało eteryczne, będące doskonałym wehikułem duszy posiadającym kolisty kształt⁴¹. Zatem ciało materialne jako takie jest częścią człowieka tylko przejściowo, dopóki dusza nie osiągnie ostatecznej doskonałości. Jednak pozytywny stosunek do materii wyraża się u Jamblicha właśnie tym, że dusza może wstępować w ciało z własnej woli. Jak widzieliśmy wyżej, dusze, które już były wolne i osiągnęły doskonałość, zstępowały w ciała, aby wprowadzać ład w materialnym świecie i w sposób doskonały wypełniać wolę bogów. Jednak nawet duszom niedoskonałym zstąpienie w ciało było potrzebne, aby mogły pracować nad osiągnięciem doskonałości. Nie ma w tym miejscu pewności, czy ten proces dokonuje

³⁹ Por. Shaw, *Theurgy and the Soul*, s. 49.

⁴⁰ Ponieważ dyskusja chrześcijańskich autorów z greckimi poglądami dotyczącymi reinkarnacji wykracza poza ramy niniejszego artykułu, ograniczę się tutaj tylko do poglądów samych neoplatoników. Ze względu na fakt, że pogląd o reinkarnacji posiada swoje orfickie korzenie, najlepszym opracowaniem, które rzuca światło na tę kwestię jest opracowanie M.H. de Jäuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin – New York 2010, spec. 20, 134 i 213-217. Należy także wspomnieć, że niektórzy autorzy widzą we fragmentach dzieła Porfiriusza *Przeciwko chrześcijanom*, w których przeciwstawia się on nauce o zmartwychwstaniu ciał (Porphyrius, *Contra Christianos* 24A-B, wyd. grecko-polskie, tekst grecki i oprac. A. Caba, tłum. P. Ashwin-Siejkowski: *Porfiriusz, Przeciw chrześcijanom*, Kraków 2006, 154-159), właśnie obronę neoplatońskiego poglądu o reinkarnacji (H.J. Blumenthal, *Soul and Intellect. Studies in Plotinus and Later Platonism*, Aldershot 1993, s. 60).

⁴¹ Por. Shaw, *Theurgy and the Soul*, s. 91.

się poprzez jedno, czy wiele wstąpień duszy w ciało, jednak niezaprzeczalny pozostaje fakt, że dusza może osiągnąć swoją pełną doskonałość i wypełnić niejako swoje kosmiczne przeznaczenie tylko poprzez wejście w ciało i to na pewno więcej niż jednokrotnie.

Zadanie, które dusza ma do spełnienia w ciele, nie jest jednak potrzebne tylko jej samej, ponieważ ona także urzeczywistnia wprowadzanie intelektualnego ładu w materialny chaos, a to oznacza, że wejście duszy w ciało jest także potrzebne dla właściwego funkcjonowania kosmosu. Dlatego właśnie neoplatonicy za Platonem⁴² przyznają, że metempsychoza jest możliwa i nawet konieczna zarówno dla samej duszy, jak i spełniania przez nią w kosmosie roli, która została jej wyznaczona przez bogów. Wiemy także, że niektórzy z nich uważali się za powtórnie wcielonych wcześniej żyjących wielkich filozofów. I tak na przykład Proklos twierdził, że jest reinkarnacją Nikomachusa⁴³.

Pojawił się jednak także i pogląd, że dusze wybranych filozofów mogą osiągnąć taki poziom doskonałości, który pozwoli im na wyrwanie się z kręgu powtórnych wcieleń. Jednak i tutaj nie było wśród ostatnich pogańskich filozofów całkowitej zgodności. Porfiriusz, jak się wydaje, dopuszczał taką możliwość, podczas gdy Syrianos, Proklos i Damaskios całkowicie ją odrzucali. Zwłaszcza doskonale dusze teurgów nie mogły wiecznie pozostawać w świecie intelektualnym, gdyż z logiki działania kosmosu wynikało ich nieustanne powracanie, aby zapewnić porządek zmysłowemu światu⁴⁴.

5. Chrześcijańska transformacja nauki o duszy u Pseudo-Dionizego.

Możemy teraz wrócić do samego Pseudo-Dionizego Areopagity i jego polemicznego tekstu, wyciągając wnioski odnośnie do chrześcijańskiego charakteru jego poglądów na temat losów człowieka po śmierci. Po pierwsze, jak widzieliśmy wyżej, w poglądach neoplatoników nie znajdziemy nigdzie twierdzenia, że ziemskie ciało ma towarzyszyć duszy w jej pośmiertnym przebywaniu w doskonalszym świecie. Pseudo-Dionizy ma najwyraźniej świadomość, że prawda o zmartwychwstaniu ciał jest całkowicie sprzeczna z neoplatońskim widzeniem losów duszy po śmierci, ponieważ kilkakrotnie uzasadnia, dlaczego chrześcijanie przyjmują taki pogląd. Już na początku VII rozdziału traktatu *Hierarchia kościelna* pisze on:

„Oczyszczone ciała tych świętych dusz, dźwigające to samo brzemień i pielgrzymujące razem z nimi, przypisane sobie nawzajem i razem z nimi zmagające się w życiowych zapasach, otrzymają nagrodę za swoje wielkie trudy w służbie Boga i będą się radować własnym zmartwychwstaniem i tym

⁴² Por. Blumenthal, *Soul and Intellect*, s. 60.

⁴³ Por. Shaw, *Theurgy and the Soul*, s. 200.

⁴⁴ Por. S.R.P. Gertz, *Death and Immortality in Later Platonism. Study on the Ancient Commentaries on Plato's „Phaedo”*, Leiden – Boston 2011, 187-188. Zob. także Iamblichus, *De anima*, komentarz, s. 206.

samym przypadające w udziale duszom, nie podlegającym zmianom boskim życiem. Zjednoczone ze świętymi duszami, których towarzyszami były w ciągu życia, staną się jakby «członkami Chrystusa» (por. 1Kor 6, 15; Ef 5, 30; Rz 12, 5) i będą się radować nieśmiertelnością i szczęśliwością ich nienaruszalnego podobieństwa do Boga⁴⁵.

Dalej zaś, w części poświęconej kontemplacji i podaniu właściwego znaczenia obrzędu namaszczenia ciała zmarłego olejem, dopowiada:

„Jeżeli zmarły i cielesnie, i duchowo przeżył życie, podobając się Bogu, to jego ciało – towarzyszące zawsze duszy w jej świętych zmaganiach – zasługuje na te same zaszczyty, które przypadają duszy. Oto dlaczego boska sprawiedliwość w ostatecznym rozrachunku ofiarowuje tak duszy, jak związanemu z nią ciału, stosowne nagrody – ponieważ ciało brało udział w tej samej co dusza wędrówce po drogach czy to świętości, czy to bezbożności. Stąd boskie prawo obdarowuje i jedno, i drugie łaską uczestnictwa w świętych rzeczach przez komunię z Boską Zwierzchnością: duszę przez czystą kontemplację i wiedzę o świętych sakramentach, ciało symbolicznie przez namaszczenie najświętszym olejem i w najbardziej boskich symbolach boskowiednej komunii. Tak więc człowiek w całej swojej pełni zostaje uświęcony i dzieło jego zbawienia dopełnia się święcie, i przez to zupełne oczyszczenie daje się mu do zrozumienia, że jego zmartwychwstanie będzie również najbardziej całościowe⁴⁶.

Podstawowym zatem argumentem Pseudo-Dionizego jest to, iż ciało tak samo jak dusza uczestniczy w ziemskim dążeniu człowieka do nieba. Zauważmy, że nie tylko bierze ono udział w różnego rodzaju umartwieniach i ćwiczeniach ascetycznych, ale także ma ono swój udział w sakramentalnych rytach. Ono już w liturgii Kościoła zostaje uświęcone – człowiek zostaje uświęcony w całej pełni, a więc także w swoim cielesnym wymiarze.

Skoro to samo ciało ma doznać także wiecznej nagrody, a wieczne życie ma mieć miejsce dopiero po „czekającym w przyszłości pełnym zmartwychwstaniu”⁴⁷ i „ponownych narodzinach”⁴⁸ (jak Dionizy też określa zmartwychwstanie ciała), jasne jest, dlaczego nie może być mowy o ponownym zejściu duszy w jakieś inne ciało i odrzucona musi być także metempsychoza. Dusza bowiem cieszy się szczęściem nieba wraz z ciałem, które towarzyszyło jej na ziemi, a człowiek jest tak samo złożony z duszy i ciała jak na ziemi. W takim ujęciu metempsychoza wprowadzałaby niemożliwy do przezwyciężenia problem, które z ziemskich ciał miałyoby wraz z duszą cieszyć się wiecznym szczęściem. Musiałaby ona także utracić całkowicie związek z ciałem, w którym

⁴⁵ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* VII 1, 1, 553A-B, ed. Heil – Ritter, s. 120-121, tłum. Dzielska, s. 202-203.

⁴⁶ Tamże VII 3, 9, 565B-C, ed. Heil – Ritter, s. 129-130, tłum. Dzielska, s. 212.

⁴⁷ Tamże VII 1, 1, 553A, ed. Heil – Ritter, s. 120, tłum. Dzielska, s. 202.

⁴⁸ Tamże VII 3, 1, 557 A, ed. Heil – Ritter, s. 123, tłum. Dzielska, s. 205.

przebywała wcześniej. Pseudo-Dionizy zaś przeciwstawia się pogładowi, że po śmierci następuje całkowite zerwanie więzów, jakie na ziemi łączyły duszę z ciałem. Nie czyni tego jedynie poprzez umieszczenie owego poglądu wśród odrzucanych twierdzeń bezbożników, ale nieco wcześniej, opisując znaczenie sakramentu chrztu, argumentuje w następujący sposób:

„Dla nas bowiem śmierć nie oznacza, jak wyobrażają sobie niektórzy, rozpadu substancji (τῆς οὐσίας ἀνυπαρξία), lecz takie rozdzielenie (τῶν ἡνωμένων διάκρισις), które wprowadza duszę do świata dla nas niewidzialnego (tak jakby zawsze była pozbawiona ciała), podczas gdy ciało, umieszczone – jeśli można tak powiedzieć – w ziemi, podlega innemu rodzaju przemianie, mianowicie cielesnej, w której ztraca swoją ludzką formę. Dlatego właśnie owo całkowite zanurzenie ciała w wodzie jest obrazem śmierci i wiecznego pochówku ciała. I w tej symbolicznej nauce ten, kto podczas chrztu jest trzykrotnie zanurzany w wodzie, uczy się mistycznie naśladować śmierć przynależną Boskiej Zwierzchności – tak dalece, jak jest dane ludziom naśladować Boga – śmierć, która była podczas trzech dni i trzech nocy grobem Jezusa – Dawcy Życia; jeżeli jest prawdą, co mówi o Jezusie sekretna i utajona tradycja Pisma, że «Władca tego świata nie znalazł w nim niczego własnego» (J 14, 30; 16, 11)»⁴⁹.

Kluczowe jest tutaj stwierdzenie Pseudo-Dionizego, że śmierć nie oznacza rozpadu substancji, ale pewne „rozdzielenie jedności”. Dusza jest tylko jakby pozbawiona ciała, podczas gdy naprawdę ta łączność z ciałem w niej pozostaje. Areopagita usiłuje więc wyjaśnić śmierć chrześcijanina na podobieństwo śmierci Chrystusa z tą jednak różnicą, że podczas gdy ciało każdego człowieka w ziemi „ztraca ludzką formę”, ciało Chrystusa nie uległo rozkładowi. Powyższy fragment mówi więc wyraźnie o innym niż u neoplatoników rozumieniu śmierci i to wyrażonym przy pomocy filozoficznej terminologii.

Jasne jest zatem, dlaczego Pseudo-Dionizy odrzuca drugi i trzeci pogląd „bezbożników” przytaczany na początku rozdziału, czyli pogląd o całkowitym odłączeniu duszy i ciała po śmierci, oraz pogląd o metempsychozie. W polemicznym kontekście może również znaleźć wyjaśnienie ostatnie odrzucone przez Areopagitę twierdzenie o tym, że życie po śmierci wygląda dokładnie tak samo jak życie ziemskie, a „najbardziej uświęcony spokój doskonałej szczęśliwości, obiecany świętym, odpowiada poziomowi naszego ziemskiego życia [...]»⁵⁰. Być może jest to stwierdzenie skierowane właśnie przeciw pogańskim neoplatonikom, którzy drwiąc z chrześcijańskiej prawdy o zmartwychwstaniu ciał uważali, że nauczanie to oznacza po prostu powrót do pierwotnego stanu ziemskiego życia⁵¹. Właśnie dlatego należy odrzucić to

⁴⁹ Tamże II 3, 7, 404B-C, ed. Heil – Ritter, s. 77-78, tłum. Dzielska, s. 154.

⁵⁰ Tamże VII 1, 2, 553C, ed. Heil – Ritter, s. 121, tłum. Dzielska, s. 203.

⁵¹ Bardzo przypomina to polemikę Porfiriusza z dzieła *Przeciw chrześcijanom* ośmieszającą prawdę o zmartwychwstaniu ciał. Porfiriusz przytacza tutaj szereg argumentów, które mają pokazać, że niemożliwe jest zebranie w dniu zmartwychwstania tej samej materii, z której na ziemi było zło-

przekonanie, ponieważ w warunkach materialnej zmienności i „posilania się pokarmem właściwym dla życia podlegającego zmianie” nie można mówić o szczęściu mającym trwać na wieki. Choć nie znajdziemy u Pseudo-Dionizego dokładniejszego wyjaśnienia tego, jaki status będzie miało pojmowane w chrześcijański sposób ciało po zmartwychwstaniu, to jednak stara się on w pewien sposób określić, czym różni się szczęśliwe życie po „ponownych narodzinach” od życia na ziemi. Ogólnie mówi on, że będzie to życie w stanie równości z aniołami⁵², oraz życie, w którym zbawiony dostąpi „pełni pokoju, który niesie ze sobą upodobnienie do Chrystusa”⁵³.

Podsumowując możemy stwierdzić, że analiza neoplatońskich poglądów dotyczących relacji duszy do ciała i losów duszy po śmierci pokazała, iż samo dowartościowanie ludzkiego ciała i materialnej rzeczywistości, nie jest jeszcze cechą wyróżniającą poglądy chrześcijańskie. Oczywiście twierdzenie o zmartwychwstaniu ciał i tym, że to nie sama dusza cieszy się szczęściem po śmierci, ale cały człowiek – dusza i ciało, sprawia, że cielesność jako taka zyskuje jeszcze większą wartość. Dionizy jednak broni się przed stwierdzeniem, że ciało po zmartwychwstaniu będzie dokładnie takie samo, jak ciało ziemskie. Będzie ono przecież wolne od śmierci i ziemskiej zmienności. Jednak najważniejsze jest tutaj stwierdzenie, że będzie to właśnie to samo ciało, czyli nie jakieś inne ciało eteryczne, ale właśnie ciało ziemskie, które zmartwychwstanie i zostanie w jakiś sposób przemienione.

Zatem linia oddzielająca poglądy neoplatoników pogańskich i chrześcijan leży właśnie w miejscu, w którym ci drudzy zaczynają nauczać o zmartwychwstaniu ciał. Kluczowe jest więc tutaj zmartwychwstanie, którego przyjęcie także skutkuje twierdzeniem, że dusza nigdy, nawet będąc już oddzielona, ale jeszcze przed zmartwychwstaniem, nie traci całkowicie łączności z ziemskim ciałem. Taki pogląd, który – jak widzieliśmy – utrzymywał również Pseudo-Dionizy, sprawia, że całkowicie niemożliwe jest także pogodzenie chrześcijańskiej koncepcji duszy z nauką o wędrówce dusz. Odrzucenie metempsychozy jest więc podyktowane zmianą w postrzeganiu samej natury duszy ludzkiej, a więc zmianą ontologiczną, czego świadomość ma sam Areopagita.

zone ciało człowieka. Jest tak dlatego, że ciała ludzi po ich śmierci zostają włączone w cykl przyrody, kiedy np. zostają pożarte przez ryby, które z kolei staną się pokarmem dla innych drapieżników (Porphyrius, *Contra Christianos* 24A, ed. i tłum. Ashwin-Siejkowski, s. 156-157). Jasne jest, że Porfiriusz traktuje ciało ludzkie po zmartwychwstaniu dokładnie tak samo, jak ciało ziemskie przed zmartwychwstaniem, skoro miałoby być zbudowane z tej samej ziemskiej materii.

⁵² Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* VII 1, 2, 553C, ed. Heil – Ritter, s. 121, tłum. Dzielska, s. 203.

⁵³ Tamże VII 1, 2, 553D, ed. Heil – Ritter, s. 121, tłum. Dzielska, s. 203.

Jest także bardzo znamienным fakt, że właśnie nauczanie o zmartwychwstaniu doprowadziło do odrzucenia nauczania św. Pawła na ateńskim Areopagu. Kiedy św. Paweł wypowiedział naukę o zmartwychwstaniu Chrystusa „jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: «Posłuchamy cię o tym innym razem»” (Dz 17, 32). Rzuca to nieco światła na pytanie, dlaczego nieznany bliżej uczeń ateńskiej szkoły neoplatońskiej nawrócony na chrześcijaństwo w połowie V w., pisząc swoje dzieła przybrał pseudonim właśnie Dionizego Areopagity – jednego z tych, którzy przyjęli wtedy orędzie głoszone przez św. Pawła.

HUMAN BODY AND ITS PARTICIPATION IN HEAVENLY HAPPINESS
– CONCEPTION OF PSEUDO-DIONYSIUS THE AREOPAGITE
AGAINST THE TEACHING OF PAGAN NEOPLATONIC PHILOSOPHERS

(Summary)

In seventh chapter of his *On the Ecclesiastical Hierarchy* Pseudo Dionysius the Areopagite treats on the ceremony of burial. While explaining the rites he makes a few remarks on the Christian understanding of the body and its fate after death, and how it is inconsistent with some pagan views on the matter. He discusses several opposite statements of the complete disintegration of the body, metempsychosis and seeing the life of the body after death exactly like the life on earth (*On the Ecclesiastical Hierarchy* VII 3, 1).

This polemic is pointed against Neoplatonic philosophers who held such opinions, and to understand the difference between pagan and Christian view on the matter, the second part of the article considers the Neoplatonic view of the life after death. At Neoplatonic schools there were a different opinions of whether the embodiment is good or rather damaging to the intellectual soul. Philosophers like Plotinus and Porphyry explained descent of the soul as being evil, while Iamblichus and Damaskios thought otherwise. However there were points in which Neoplatonics were completely in agreement. All of them admitted that the happiness of the soul after death is possible only without the material body, and that the soul can reincarnate. Analysis of Neoplatonic view shows that the negative approach to the body is not the feature that could be ascribed to all Late Greek philosophers. Pseudo-Dionysius sees the problem in the Christian perspective. The soul at the moment of death does not loose completely the connection with the body and thus death does not mean the dissolution of the substance. However the new body that will be given to believers after resurrection will not be exactly the same with the earthly one.

Key words: Pseudo-Dionysius the Areopagite, body, Neoplatonism, soul, descent of the soul.

Słowa kluczowe: Pseudo-Dionizy Areopagita, ciało, neoplatonizm, dusza, połączenie duszy z ciałem.

Ks. Andrzej UCIECHA*

„SEN DUSZY” W PISMACH AFRAHATA

W nauczaniu Afrahata oczekiwanie duszy zmarłego na ostateczne zmartwychwstanie na końcu czasów porównane zostało do snu. Najwięcej materiału badawczego na temat zagadnienia „snu duszy” znajduje się w ósmej mowie *O ożywieniu umarłych*¹. W niniejszym artykule zostaną wykorzystane także stosownie wyselekcjonowane fragmenty innych *Mów* perskiego Mędrca.

„Nasza wiara ukazuje nam to, iż ludzie, gdy się kładą, śpią tym snem, nie rozróżniając dobra od zła; ani sprawiedliwi nie otrzymują tego, co im obiecano, ani też nieprawi nie są ukarani za zło, aż nadejdzie Sędzia i oddzieli prawicę od lewicy (por. Mt 25, 32). Niech cię przekona to, co napisano: w chwili, gdy Sędzia zajmie miejsce, księgi otworzone zostaną przed Nim a dobrzy i źli zostaną wezwani: ci, którzy czynili dobre rzeczy, otrzymają dobro od Dobrego; ci, którzy popełniali zło, otrzymają złe rzeczy od sprawiedliwego Sędziego”².

Wyrażenie „gdy się kładą” (يَضَعُونَ) można przetłumaczyć także „gdy zasypiają”, „gdy umierają”³. Zdaniem Persa na skutek fizycznej śmierci człowiek zapada w sen i w tym stanie zaśnięcia pozbawiony jest możliwości rozróżniania dobra i zła. W tej koncepcji sąd ostateczny na końcu czasów stanowi jedyne kryterium oceny ludzkiego postępowania; Afrahat nic nie wspomina o indywidualnym sądzie zaraz po śmierci. Badacze syryjskiej patrologii i historycy

* Ks. dr hab. Andrzej Uciecha – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl.

¹ Por. Aphraates, *Demonstratio VIII. De resurrectione mortuorum*, PSyr 1, 361-405, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O ożywieniu umarłych (Demonstratio VIII. De resurrectione mortuorum, PSyr 1, 361-405)*, VoxP 34 (2014) t. 61, 503-516 (oznaczenie lokalizacji tekstu źródłowego: pierwsza cyfra wskazuje na numer mowy, druga – podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim; oznaczenie lokalizacji wydania tekstu: pierwsza liczba oznacza numer tomu, druga numery kolumny, a następna numery wierszy tekstu syryjskiego). W niniejszym artykule posługiwano się wydaniem mów Afrahata przygotowanym przez J. Parisota: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894; PSyr 2, Paris 1907 (tekst syryjski i tłumaczenie łacińskie). Wszystkie teksty syryjskie podaję w przekładzie własnym.

² Aphraates, *Demonstratio* 8, 20, PSyr 1, 397, 15 - 400, 1, tłum. Uciecha, s. 514.

³ Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 2, Oxonii 1901, 4145-4146, s.v. ܡܬܝܬܐ – „κεκοίμηται”, „mortuus est”.

Kościół zwracali uwagę na złożone aspekty i prawdopodobne pochodzenie tego interesującego zagadnienia⁴, co wskazuje na adekwatność podjęcia tej tematyki w niniejszym artykule.

I. KONTEKST ANTROPOLOGICZNY.

1. Dusza człowieka. Joannes Parisot poświęcił jeden krótki akapit zagadnieniu „snu duszy” w *Demonstrationes* Perskiego Mędrca. W swoim *Praefatio* paryski wydawca naszkicował najpierw antropologiczny kontekst istnienia i funkcjonowania duszy w człowieku, następnie krótko zrecenzował pogląd Afrahata jako „a veritate deflexit”, w końcu zazначył historię jego przyjęcia i rozwoju w tradycji nestoriańskiej oraz ostrzegł przed pochopnym sądem i anachronicznym oskarżeniem go o herezję⁵. Benedyktyn rozwinął swoją opinię na podstawie fragmentu o fundamentalnym znaczeniu a zaczerpniętego z *De monachis*⁶. Oprócz analizy ascetycznych postulatów skierowanych do „synów przymierza” Afrahat wyjaśnia tam charakterystyczne punkty syryjskiej antropologii, zwłaszcza różnice między ludzką duszą a „duchem Chrystusa” (ܕܡܝܬܐ ܕܡܫܝܚܐ):

„Tak również i my, mój przyjacielu, otrzymaliśmy ducha Chrystusowego (ܕܡܝܬܐ ܕܡܫܝܚܐ) i Chrystus mieszka w nas, jak napisano, bo mówi ten Duch

⁴ Por. A.C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941; J.T. Darragh, *The Resurrection of the Flesh*, London 1921; N.P. Williams, *The First Easter Morning. A Suggested Harmony of The Gospel Narratives*, London 1920; C.E. Rolt, *The Spiritual Body*, London 1920; F. Gavin, *The Sleep of the Soul in the Early Syriac Church*, „Journal of the Americal Oriental Society” 40 (1920) 103-120; P. Krüger, *Le sommeil des âmes dans l'oeuvre de Narsai*, OrSyr 4 (1959) 193-210; M.-J. Pierre, *Introduction*, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: *Exposés I-X*, traduction du syriaque, introduction et notes par M.-J. Pierre, SCh 349, Paris 1988, 191-199; też, *L'âme ensommeillée et les avatars du corps selon le Sage Persan. Essay sur l'anthropologie d'Aphraate*, POC 32 (1982) nr 3-4, 233-262; 33 (1983) nr 1-4, 104-142; Ch.J. Gousmett, *Shall the body strive and not be crowned? Unitary and instrumentalist anthropological models as keys to interpreting the structure of Patristic eschatology*, Dunedin 1993, spec. rozdz. 3: *The intermediate state and resurrection*, s. 59-105 i rozdz. 6: *The immediate judgement, intermediate state and resurrection*, s. 189-225; J. Martikainen, *Die Lehre vom Seelenschlaf in der syrischen Theologie von Afrahat dem persischen Weisen bis zu dem Patriarchen Timotheos I*, w: *Theologia et cultura: Studia in honorem Gotthard Nygren*, ed. F. Cleve – H.-O. Kvist, Meddelanden från Stiftelsens för Åbo akademi forskningsinstitut 112, Åbo 1986, 121-129; G. Khouri-Sarkis, *Le sommeil des âmes dans l'oeuvre de Narsai*, OrSyr 4 (1959) 193-196; P. Gignoux, *Les doctrines eschatologiques de Narsai*, OrSyr 11 (1966) 321-352 i 461-488; 12 (1967) 23-54; N. Constan, „*To Sleep, Perchance to Dream*”: *The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature*, DOP 55 (2002) 91-124; Д.Ф. Бумажнов, „Мир, прекрасный в своей слабости”: Св. Исаак Сирийский о грехопадении Адама и несовершенстве мира по неопубликованному тексту *Centuria* 4,89, „Символ” 61 (2012) 177-194.

⁵ Por. J. Parisot, *Praefatio (Aphraatis doctrina)*, w: Aphraatis Sapientis Persae, *Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, LVII.

⁶ Por. J. Parisot, *Âme chez les Syriens*, DThC I 1017-1018.

przez usta proroków: «Zamieszkać w nich i będę przechadzał się wśród nich» (Kpł 26, 12; 2Kor 6, 16). Przygotujmy więc nasze świątynie dla Ducha Chrystusowego i nie zasmucajmy Go, aby nie opuścił nas. Przypomnijcie sobie ostrzeżenie Apostoła: «Nie zasmucajcie Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień zbawienia» (Ef 4, 30). Otóż, przez chrzest otrzymaliśmy Ducha Chrystusa (por. Dz 1, 5). W tym czasie, gdy kapłani wzywali Ducha, otworzył On niebiosy, zstąpił i okrył wody (por. Rdz 1, 2), i ochrzczeni przyodziali się Nim. W istocie, ten Duch trwa w oddaleniu od tych wszystkich, którzy narodzili się z ciała. Dzieje się tak aż do chwili, gdy przybywają oni do odradzających wód i otrzymują Ducha świętości (ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܐ). Rzeczywiście, w pierwszym narodzeniu rodzą się oni z duchem żyjącym (ܐܠܗܐ ܚܝܐ), który jest stworzony we wnętrzu człowieka, i który także jest nieśmiertelny, jak powiedziano: «I stał się człowiek duszą żyjącą» (ܐܢܫܐ ܚܝܐ) (Rdz 2, 7; 1Kor 15, 45). W drugim narodzeniu, tym z chrztu, przyjmują oni Ducha świętości (ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܐ), część boskości, który jest też nieśmiertelny. Gdy ludzie umierają, duch żyjący (ܐܠܗܐ ܚܝܐ) jest pogrzebany/ukryty z ciałem, znika zdolność odczuwania. Duch niebiański (ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܐ), którego oni otrzymali, odchodzi do Mesjasza według swojego stanu. O tych dwóch sprawach poucza Apostoł i mówi tak: «Pochowane zostaje ciało na sposób fizyczny – powstaje na sposób duchowy» (1Kor 15, 44). Podobnie Duch wraca do Chrystusa stosownie do swego stanu, jak rzekł Apostoł: «Gdy opuścimy ciało, będziemy u naszego Pana» (2Kor 5, 8). To zatem do naszego Pana odchodzi Duch Chrystusowy, ten, którego przyjęli duchowi (ܐܠܗܐ). Duch żyjący (ܐܠܗܐ ܚܝܐ) zaś jest pochowany zgodnie ze swoim stanem a zmysły zostają mu odebrane. Gdy Duch wróci do swego Chrystusa, tak powie o tym, kto ustrzegł Go w czystości (ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܐ): «Ciało, w które wszedłem i które przybrałem w wodach chrztu, zachowało mnie w świętości». Duch Święty ponagli Chrystusa, aby wskrzesił to ciało, które Go strzegło w czystości. Duch postara się też zjednoczyć z nim [ciałem], aby to ciało zmartwychwstało w chwale. Lecz tego, kto przyjmuje Ducha w wodach a zasmuca Go, opuści go [jeszcze] nim on umrze, [Duch] odejdzie do Chrystusa stosownie do swego stanu i zanieśie skargę na tego, który Go zasmuca. A gdy nadejdzie dopełnienie na końcu czasów i zbliży się chwila zmartwychwstania, Duch Święty (ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܐ), który był strzeżony w czystości, otrzyma wielką moc stosownie do swego stanu i pójdzie przed Chrystusa. I stanie u wrót grobów, w których pogrzebani są ludzie, którzy Go strzegli w czystości (ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܐ) i czekają na wołanie. Gdy strażnicy otworzą bramy nieba przed Królem, trąba zawoła i zadzwieczą trąbki (por. 1Kor 15, 52), i Duch będzie oczekiwał ich wołania [tych, którzy zachowali go w czystości]. Pośpiesznie otworzy groby, wskrzesi ciała i to, co zostało w nich pogrzebane, i oblecze w chwałę każdego, który z Nim przybędzie. I [On] będzie wewnątrz, aby wskrzesić jego ciało, a chwała na zewnątrz, aby przyozdobić jego ciało. Duch żyjący (ܐܠܗܐ ܚܝܐ) zostanie pochłonięty przez Ducha niebiańskiego (ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܐ). Gdy zaś ciało będzie w Nim,

cały człowiek będzie z Ducha (1Kor 15, 54), który pochłonie ciało. Porwany przez Ducha człowiek ten poleci na spotkanie Króla (por. 1Tes 4, 17) i przyjmie Go z radością, Mesjasz zaś przyjmie z łaskawością ciało, które zachowało Ducha w sposób czysty (ܕܡܚܕܐ)⁷.

Zacytowany fragment nie pochodzi z mowy *De resurrectione mortuorum*, jednak zawarte w nim myśli mają kapitalne znaczenie w dalszych badaniach zagadnienia duchowej anestezji po śmierci. Analizując aspekty pneumatologicznych wątków w koncepcji antropologicznej Afrahata, Parisot wykorzystał paradygmat filozoficznych i biblijnych dystynkcji (por. 1Tes 5, 23; 1Kor 2, 14; 15, 45; Hbr 4, 12), w którym istota ludzka składa się z ciała, duszy i warunkowo z ducha⁸.

Termin „dusza” (ܢܦܫܐ) określa w *Mowach* całą osobę ludzką jako istotę żyjącą⁹. Należy podkreślić, iż antropologiczna koncepcja Afrahata na temat duszy człowieka zakorzeniona była całkowicie w myśleniu biblijnym, w którym „dusza” to cały człowiek. Można mówić, że człowiek „posiada duszę”, ale bardziej poprawną formą byłoby stwierdzenie, że człowiek „jest duszą”¹⁰. W interpretacji teologiczno-antropologicznych postulatów Persa nie wolno pomijać znaczenia takich zwrotów z terminem „dusza”, jak: „uwolnić swoją duszę”, „strzec swojej duszy od świata”, „posiadać swoją duszę”, „przygotować swoją duszę do uczyty”, „strzec swojej duszy od wszelkiego brudu”, „strzec swojej duszy od pocisków Złego”. Położony w tych określeniach akcent na motywy duchowej walki i anielskiego czuwania wskazuje, iż Syryjczyk realnie oceniał kondycję człowieka, miał świadomość ułomności ludzkiej natury. Jego zdaniem największą tragedią jest śmierć duszy, którą rozumie w swoim ascetycznym radykalizmie jako utratę życia wewnętrznego¹¹. Zdaniem Persa to wszystko, co dzieje się w duszy, określa sedno i cel życia „synów przymierza”:

„Podobnie jak dusza [utrzymuje] ciało, tak sprawiedliwi utrzymują ziemię. Jeśli dusza opuszcza ciało, ono upada i jego struktura się rozpada. Podobnie jak

⁷ Aphraates, *Demonstratio* 6, 14, PSyr 1, 292, 15 - 297, 7, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O synach przymierza* (*Demonstratio sexta. De monachis*), PSyr 1, 240 - 312, SSHT 44 (2011) z. 1, 192-193. Ciekawe porównanie wersji greckiej, Peszitty i Afrahata tekstu 1Kor 15, 44 przedstawia Gavin, *The Sleep of the Soul*, s. 103-104: gr. σπείρεται σῶμα ψυχικόν ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν; Aphraates, *Demonstratio* 6, 14, PSyr 1, 293, 17-18: ܕܡܚܕܐܐܝ ܢܦܫܐ ܕܡܚܕܐܐܝ ܢܦܫܐ ܕܡܚܕܐܐܝ ܢܦܫܐ ܕܡܚܕܐܐܝ, tłum. Uciecha, s. 193; Peszitta: ܢܦܫܐܐܝ ܢܦܫܐܐܝ ܢܦܫܐܐܝ ܢܦܫܐܐܝ ܢܦܫܐܐܝ ܕܡܚܕܐܐܝ. Peszitta ma odpowiednik greckiego σπείρεται – „siał”, „zasiewać”, zaś Afrahat podaje „pochowane”.

⁸ Por. Parisot, *Âme chez les Syriens*, s. 1018; Pierre, *Introduction*, s. 197. Na temat pojęcia „ciało” (ܦܬܝܠܐ) w *Demonstrationes*, zob. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002, 63-71.

⁹ Por. R. Terzoli, *Âme et esprit chez Aphraate*, ParOr 3 (1972) 113.

¹⁰ Por. W. Rosłon, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970, 69, 136 i 197. Na temat pojęcia „dusza” (ܢܦܫܐ) w *Demonstrationes*, zob. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 71-75.

¹¹ Por. Aphraates, *Demonstratio* 6, 1, PSyr 1, 248, 5 - 253, 13, tłum. Uciecha, s. 182-184.

oczy dla ciała, takimi są sprawiedliwi dla ziemi. Jeśli oko nie widzi [dosł. jest niewidome], ciało staje się bezradne, jego piękno psuje się, zaczyna się potykać w południe jakby w nocy, i w swoim marszu nie panuje nad swoimi krokami”¹².

Świat nie może istnieć bez „sprawiedliwych”, czyli ludzi świętych. Dusza podtrzymuje ciało (ܕܢܦܫܐ) w istnieniu i bez niej to ciało ulega fizycznej destrukcji. Użycie charakterystycznego słownictwa pozwala przypuszczać, że Afrahat mógł wykorzystać istniejące w obiegu wyrażenie literackie powszechnie znane w syryjskim środowisku kulturowym¹³. Jak ciało nie istnieje bez duszy, tak dusza, aby istnieć, potrzebuje Ducha¹⁴. W terminologii biblijnej trudno rozróżnić między *nepheš* i *rūah*¹⁵.

Perski Mędrzec nazywa duszę również innym pojęciem: „duch żyjący” (ܕܢܦܫܐ ܚܝܐ)¹⁶. Zdaniem Marie-Jean Pierre wyrażenie to posiada swoje korzenie w środowisku semickim i antropologii biblijnej i nie należy szukać jego początków w źródłach irańskich¹⁷. Należy przypomnieć, że dla Persa „duch żyjący” jest integralnym składnikiem każdej osoby ludzkiej od początku jej fizycznego istnienia. Gdy „uczeń świętych Pism” (ܬܠܡܝܕܐ ܕܩܕܝܫܐ ܕܡܫܝܚܐ)¹⁸ rozwija egzegezę Rdz 2, 7 i 1Kor 15, 45, w tekście komentarza pojawia się termin „dusza żyjąca” (ܕܢܦܫܐ ܚܝܐ). Czyżby chodziło o jeszcze inną kategorię antropologiczną, czy tylko o kolejny synonim określenia „dusza”? W narracji biblijnej pierwotne i podstawowe znaczenie hebrajskiego *nepheš* określało możliwość oddychania i czynność oddechu, ale także wskazywało na „siedzi-bę siły życiowej”, „samo życie”, i w tym sensie często odnosiło się do określenia *rūah*¹⁹. Afrahat przekonuje, że „duch żyjący” (ܕܢܦܫܐ ܚܝܐ) posiada „wrażliwość zmysłową” (ܕܠܥܝܢܐ) i raz przypisuje mu nieśmiertelność, a zaraz potem twierdzi przeciwnie, że gdy „ludzie umierają, [...] jest pogrzebany/ukryty z ciałem”. Można podejrzewać, że w wywodach perskiego Mędrca istnieje wewnętrzna sprzeczność.

2. „Duch Chrystusa” (ܕܢܦܫܐ ܕܡܫܝܚܐ). Omawianego pojęcia „duch żyjący” (ܕܢܦܫܐ ܚܝܐ), będącego synonimem duszy (ܕܢܦܫܐ), nie należy mylić z „duchem ożywiającym” (ܕܢܦܫܐ ܕܡܫܝܚܐ), które to wyrażenie pojawia się, gdy Afrahat komentuje św. Pawła:

¹² Tenże, *Demonstratio* 23, 10, PSyr 2, 28, 1-8, tłum. własne.

¹³ Por. Terzoli, *Âme et esprit chez Aphraate*, s. 115.

¹⁴ Por. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, s. 88-96.

¹⁵ Por. Rosłon, *Zbawienie człowieka*, s. 128.

¹⁶ W całym swoim dziele Afrahat użył tego terminu tylko cztery razy: *Demonstratio* 6, 14, PSyr 1, 293, 6. 13. 23; 296, 26. W przekładzie Parisot „spiritus animalis”.

¹⁷ Por. Pierre, *Introduction*, s. 195, nota 195.

¹⁸ Aphraates, *Demonstratio* 22, 26, PSyr 1, 1049, 3-4.

¹⁹ Por. Rosłon, *Zbawienie człowieka*, s. 69 i 127-128.

„Apostoł bowiem rzekł: «Jest ciało zmysłowe i jest ciało duchowe», jak napisano: «Pierwszy Adam był duszą żyjącą, drugi Adam, duchem ożywiającym (ܐܕܡܐ ܚܝܐܬܐ)» (1Kor 15, 44-45)”²⁰.

Duch ożywiający jest Duchem Chrystusa, którego człowiek otrzymuje w czasie chrztu jako gwarancję nieśmiertelności. Jego przyjęcie stanowi podstawę uświęcenia dla wszystkich tych, których Pers nazywa „duchowi” (ܐܪܡܝܐ). Duch Święty pełni rolę łącznika i orędownika w czasie sądu ostatecznego – warunkiem zmartwychwstania cielesnego będzie egzamin z zachowania czystości (ܐܬܝܪܐܬܐ). Prawdopodobnie antropologiczno-eschatologiczna egzegeza Pisma Świętego w *Demonstrationes* podporządkowana została całkowicie ich ascetycznemu przesłaniu. Niejasność wynikającą ze stwierdzenia „Duch żyjący (ܐܪܡܝܐ ܚܝܐܬܐ) zostanie pochłonięty przez Ducha niebiańskiego (ܐܪܡܝܐ ܥܠܝܐ)” można byłoby usunąć pod warunkiem wyłączenia alternatywnego wyrażenia „jest pogrzebany” w zdaniu: „Gdy ludzie umierają, duch żyjący (ܐܪܡܝܐ ܚܝܐܬܐ) jest pogrzebany/ukryty z ciałem, znika zdolność odczuwania”. Człowiek więc po śmierci traciłby możliwość rozeznawania dobra i zła oraz doświadczania zmysłowego, ale jego dusza przebywałaby w cielesnym ukryciu w stanie ograniczonej egzystencji. Poruszamy się jednak ciągle w sferze domysłów i przypuszczeń.

Zabieg definiowania przez Afrahata ܐܪܡܝܐ ܚܝܐܬܐ za pomocą biblijnego *nišmath hajjim* („oddech ożywiający”, „dusza żyjąca”, „dusza żywa”) stwarza hermeneutyczny problem dla współczesnego tłumacza i komentatora *Mów*, któremu grozi niebezpieczeństwo dopasowywania wyobrażeń i pojęć semickiej mentalności do racjonalnych schematów grecko-rzymskiej logiki. Dodatkową trudność sprawia brak precyzji Persa w określeniu różnicy między nieśmiertelnością Ducha niebiańskiego (ܐܪܡܝܐ ܥܠܝܐ) a nieśmiertelnością ducha żyjącego (ܐܪܡܝܐ ܚܝܐܬܐ), czyli duszy. Znaczący zagadnienia przypuszczają, że autorowi wcale nie chodziło o wnikliwe rozróżnienie między „śpiącą duszą” a Duchem Bożym przychodzącym z zewnątrz człowieka. Co więcej, możliwe jest, że termin ܐܪܡܝܐ ܚܝܐܬܐ nie oznacza wcale „dusza” w naszym znaczeniu, lecz wskazuje na biblijną „duszę żyjącą” („âme vivante”) rozumianą jako element ludzkiego organizmu zbawionego tylko częściowo. „Duch żyjący” i „Duch niebiański” to jedynie dwa sposoby opisu życia człowieka: jeden oznaczać miałby słabość stworzenia, drugi – moc Stwórcy. „Sen duszy” wyrażałby więc przekonanie, że ludzka śmierć, chociaż już pokonana przez Chrystusa, zostanie definitywnie zniszczona dopiero na końcu czasów²¹. Nie można także wykluczyć przypuszczenia, że określenie ܐܪܡܝܐ ܚܝܐܬܐ wskazuje na człowieka stworzonego przez Boga, a wyrazem tego Bożego pochodzenia byłaby zdolność życia mimo grzechu i śmierci²².

²⁰ Aphraates, *Demonstratio* 6, 18, PSyr 1, 305, 25 - 308, 2, tłum. Uciecha, s. 195.

²¹ Por. Terzoli, *Âme et esprit chez Aphraate*, s. 111, n. 49; tamże, s. 116-117.

²² Por. Pierre, *Introduction*, s. 195.

II. „SEN DUSZY”²³

Co rozumie Afrahat przez pojęcie „sen duszy” („ducha żyjącego”)? Czy chodzi tutaj o formę czuwania, a więc ograniczonego, ale jednak trwania przy życiu? Czy jest to może rodzaj duchowej hibernacji w oczekiwaniu na dzień Sądu? A może jest to zawołowana metafora dosłownej i rzeczywistej śmierci duszy (θνητοψυχία)? Pers wyjaśnia:

„My zaś powinniśmy się bać drugiej śmierci, tej, która pełna jest płaczu i zgrzytania zębów, jęków i boleści, i która przebywa w przepastnych ciemnościach. Lecz błogosławieni wierzący i sprawiedliwi, którzy w tym zmartwychwstaniu oczekują, że zostaną przebudzeni, i że otrzymają obiecane dobra. Nieprawi jednak, którzy nie wierzą w zmartwychwstanie, będą nieszczęśliwi, przez to, co ich czeka. Byłoby lepiej dla nich nie zmartwychwstawać, zgodnie z tym, w co wierzą. Sługa bowiem, przygotowany na razy i pęta swego pana, gdy śpi, nie chce, aby go budzić, ponieważ wie, że gdy nadejdzie poranek i obudzą go, jego pan wychłoscze go i spęta. Zaś sługa dobry, któremu jego pan obiecał dary, czeka na poranek, aby otrzymać dary od swego pana. Nawet gdy on głęboko śpi, we śnie widzi, jak pan jego daje mu to, co mu obiecał, i raduje się we śnie, weseli się i cieszy. Nieprawemu sen jest niemiły, bo myśli, że poranek już nadszedł i ma poważne zmartwienie w swoim śnie. Sprawiedliwi zasypiają, lecz dla nich ich sen jest przyjemny dniem i nocą. Noc im się nie dłuży, lecz w ich oczach jest jak jedna godzina, a gdy zbliża się poranek, budzą się radośni. Na nieprawych spadł głęboki sen i są podobni do męża, którego ogarnęła wysoka gorączka: przewraca się na swoim łóżku to tu, to tam, zatrużony całą noc, która mu się dłuży, lęka się poranka, gdy jego pan go potępi”²⁴.

Widzimy zatem, że wspomniane już przez Persa i charakterystyczne uśpienie zmysłów po śmierci człowieka ma charakter względny i zależne jest od jakości ziemskiego życia zmarłego („Nieprawemu sen jest niemiły [...] Sprawiedliwi zasypiają, lecz dla nich ich sen jest przyjemny dniem i nocą”). Czy brak konsekwencji w myśli Afrahata byłby rezultatem niezrozumienia Pisma Świętego? Czy jest raczej dowodem swoiście pojmowanej lektury świętych tekstów? Jak twierdzi Christopher John Gousmett, w przeciwieństwie do większości greckich i łacińskich pisarzy w syryjskiej tradycji patrystycznej utrzymywano, że

²³ Euzebiusz z Cezarei opisuje czasy i twórczość Orygenes, którego zaproszono do udziału w synodzie w roku 245/245 w celu rozprawienia się z błędną nauką na temat ludzkiej duszy: „W tym samym mniej więcej czasie w Arabii wystąpili jeszcze jacyś inni ludzie, wprowadzając naukę sprzeciwiającą się prawdzie. Mówili, że dusza ludzka na razie, na tym tutaj świecie, umiera razem z ciałem i wraz z nim ulega zniszczeniu. Dopiero później, gdy nadejdzie czas zmartwychwstania, zbudzi się (ἀναβιώσασθαι) razem z ciałem do nowego życia” (Eusebius Caesariensis, HE VI 37, ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 444).

²⁴ Aphraates, *Demonstratio* 8, 19, PSyr 1, 396, 7 - 397, 14, tłum. Uciecha, s. 514.

dusza zasypiała między śmiercią a zmartwychwstaniem. Prawdopodobnie idea ta powstała pod wpływem Tacjana²⁵, jednego z pierwszych pisarzy syryjskich, który wprost przyznawał, że dusza nie może przeżyć po śmierci ciała bez pomocy Ducha Bożego²⁶. Tacjan miał nadać doktrynie enkratyzmu formę najbardziej rygorystyczną. W IV w. rozwijała się ona głównie w chrześcijańskich środowiskach monastycznych i ascetycznych²⁷. Nie można zatem wykluczyć hipotezy, w której podkreśla się wpływ radykalizmu enkratycznego na antropologiczno-eschatologiczną koncepcję „snu duszy” Perskiego Mędrca. Chrześcijański obraz śmierci jako snu podczas oczekiwania na ostateczne zmartwychwstanie stanowi ostry kontrast do pesymistycznej pogańskiej koncepcji śmierci jako wiecznego snu, z którego nie można się przebudzić – dla chrześcijan śmierć byłaby snem, ale jedynie czasowym, z którego wybudzeniem było zmartwychwstanie²⁸. W swojej argumentacji Afrahat obficie cytuje przykłady biblijne potwierdzające słuszność przekonania, że dusza po śmierci zapada w sen:

„Przyjmij więc ode mnie to przekonanie: grzesznik, chociaż żyje, dla Boga jest umarły, zaś sprawiedliwy, chociaż umiera, dla Boga jest żyjący. Ta śmierć jest snem, jak powiedział Dawid: «Kładę się, zasypiam i budzę się» (Ps 3, 6). Jeszcze Izajasz mówił: «Obudzą się spoczywający w prochu» (Iz 26, 19). Nasz Pan rzekł do córki przełożonego synagogi: «Dziewczynka nie umarła,

²⁵ Por. Gousmett, *Shall the body strive and not be crowned?*, s. 68.

²⁶ Por. Tatianus Assyrius, *Oratio ad Graecos* 13, PG 6, 833-836, tłum. L. Misiarczyk: Tacjan, *Mowa do Greków*, w: *Pierwsi apologety greccy*, BOK 24, Kraków 2004, 325-326: „Dusza sama z siebie, o Grecy, nie jest nieśmiertelna, ale śmiertelna. Może jednak nie umrzeć. Umiera bowiem i niszczy wraz z ciałem, jeśli nie zna prawdy, a chociaż kiedyś powstanie z martwych z ciałem przy końcu świata, to nadal będzie doświadczać śmierci przez skazanie (za karę) na nieśmiertelność. Jeśli natomiast znowu zdobędzie poznanie Boga, nie umiera, choć przez krótki czas ulega rozkładowi. Dusza bowiem sama z siebie jest ciemnością i nie ma w niej światłości. Taki też jest sens słów: «Ciemność nie ogarnia światłości» (J 1, 5). Dusza nie podtrzymuje ducha, ale to właśnie on ją utrzymuje w istnieniu. Światło ogarnia ciemność i podczas gdy Logos jest światłością Boga, to dusza niewierząca pozostaje w ciemności. Z tego właśnie powodu, jeśli dusza działa tylko sama, ciągnie w dół do materii i umiera wraz z ciałem, natomiast gdy utworzy więź z Duchem Boga, nie jest już bez pomocy, ale tam gdzie sam Duch ją prowadzi. Miejsce bowiem przebywania Ducha jest wysoko, natomiast dusza bierze swój początek z niskości. Na początku Duch był w ciągłej łączności z duszą, ale gdy ta nie chciała za Nim iść, pozostawił ją. Zachowała, co prawda, nadal w sobie, jakby iskrę Jego mocy, ale oddzielona od Niego sama z siebie nie jest już w stanie poznawać rzeczy doskonałych i gdy poszukiwała Boga, idąc za oszustwami demonów, wytworzyła sobie wielu bogów. Duch Boga bowiem nie przebywa już teraz we wszystkich ludziach, ale zamieszkuje tylko w tych, którzy żyją sprawiedliwie, i pozostając wewnętrznie złączony z duszą poprzez proroctwa, obwieszcza innym duszom rzeczy ukryte. I dusze, które są posłuszne mądrości Boga, przyciągają do siebie bliskiego im Ducha, natomiast nieposłuszne, które odrzuciły sługę cierpiącego Boga, uznane zostały raczej za walczące z Bogiem niż oddające Mu cześć”. Tacjan, podobnie jak wielu pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków łącznie z Orygenesem, neguje naturalną nieśmiertelność duszy ludzkiej; por. tamże, BOK 24, 358, nota 43.

²⁷ Por. F. Bolgiani, *Enkratisme*, NDPAC I 809; tenże, *Tatien*, NDPAC II 2378-2380.

²⁸ Por. Gousmett, *Shall the body strive and not be crowned?*, s. 68, nota. 54..

lecz głęboko zasnęła» (Mt 9, 24; Łk 8, 52). A o Łazarzu powiedział do swoich uczniów: «Nasz przyjaciel Łazarz położył się, lecz pójdę go obudzić» (J 11, 11). Apostoł zaś rzekł: «Wszyscy zaśniemy (ܐܬܠܡܢܝܢ), lecz nie wszyscy zostaniemy odmienieni» (por. 1Kor 15, 51). I dodał: «Nie martwcie się o tych, którzy śpią» (1Tes 4, 13)²⁹.

W oryginalnej wersji Pers przytacza, a raczej komentuje, tekst św. Pawła: „[...] nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni” (1Kor 15, 51 – tekst za Biblią Tysiąclecia). Usiłując usprawiedliwić zagmatwane wywody w *Demonstrationes* tłumaczono, że Afrahat po prostu przejął biblijny eufemizm snu albo zaśnięcia, aby podkreślić fakt śmierci, i pozwolił mu zdominować swoje nauczanie o pośrednim życiu, pomijając wszystkie inne biblijne aluzje dotyczące bezcielesności duszy³⁰.

Dla Syryjczyków ostateczne zmartwychwstanie było rozumiane jako wydarzenie dziejące się nie tylko poza czasem, ale także na końcu czasu, i dlatego było konieczne, aby podać koncepcję wyjaśniającą stan po śmierci fizycznej i przed tym końcowym zmartwychwstaniem. Św. Efrem i inni syryjscy wczesnochrześcijańscy pisarze wykorzystali koncepcję pochodzącą z judaizmu – „sen śmierci w Szeolu” – w której okres nieświadomego istnienia ma stanowić pomost między śmiercią a zmartwychwstaniem, i między czasem historycznym a sakralnym. Zgodnie z tym judaistycznym poglądem sąd przyporządkowany jest jedynie do ostatecznego zmartwychwstania, gdy owce zostaną oddzielone od kozłów (por. Mt 25, 33). Tylko sprawiedliwi mogą wejść do raju, podczas gdy nieprawi będą podlegać „drugiej śmierci”, gdy spadną do Gehenny. Tę samą ideę prezentuje Izaak Syryjczyk, który mówiąc o śmierci królów i władców, mędrców i przywódców, których sława została zapomniana, twierdzi, że zasnęli (ܐܬܠܡܢܝܢ) w Szeolu od dawna, jakby to była tylko jedna noc i nie wiadomo ani jak długo jeszcze pozostaną w tym długim śnie, ani kiedy „brzask zmartwychwstania zaświta nad nimi i obudzi (ܠܬܝܠܕܬܗܡ) ich ze snu (ܠܬܝܠܕܬܗܡ)»³¹.

Podsumowując, w *Demonstrationes* Afrahata dusza rozumiana jest jako zasada utrzymująca ciało przy życiu. Właściwie pielęgnowana zapewnia

²⁹ Aphraates, *Demonstratio* 8, 18, PSyr 1, 393, 13 - 396, 6, tłum. Uciecha, s. 513. Afrahat konsekwentnie obstaje przy tłumaczeniu 1Kor 15, 51 „Wszyscy zaśniemy... (ܐܬܠܡܢܝܢ)”, por. tamże, 8, 4, PSyr 1, 365, 26 - 368, 1, tłum. Uciecha, s. 508.

³⁰ Por. Darragh, *The Resurrection of the Flesh*, s. 131.

³¹ Mar Isaacus Ninivita, *De perfectione religiosa*, ed. P. Bedjan, Parisiis - Lipsiae 1909, 229, tłum własne; por. Gousmett, *Shall the body strive and not be crowned?*, s. 70; *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, t. 1, Oxonii 1879, 918, s.v. ܬܠܡܢܝܢ – „dormivit”, „obdormivit” (Rdz 2, 21; 41, 5; Ps 3, 6; Iz 5, 27); tenże, t. 2, Oxonii 1901, 2842-28403, s.v. ܬܠܡܢܝܢ, ܬܠܡܢܝܢ – „vigilavit” (1Sm 26, 12, Ps 17, 15; Iz 51, 9, 17; Ha. 2, 7, 19; Zach 4, 1), ܬܠܡܢܝܢ, ܬܠܡܢܝܢ – „excitavit” (Iz 10, 26).

ascecie rozwój moralny. Rola duszy jako zasady życia obejmuje jego aspekt moralny i cielesny. Odpowiednikiem biblijnej „duszy żyjącej” było w *Mo-wach* określenie ܠܒܐ ܚܝܐ. Chodzi o duchową energię, z którą rodzi się każdy człowiek, nieśmiertelną i wyposażoną we wrażliwość zmysłową. Stan śmierci rozciąga się zarówno na ciało jak i duszę, z tym, że dla „duszy żyjącej” równoznaczny on jest jakby ze snem. W terminologii antropologicznej widoczny jest silny wpływ koncepcji biblijnych. Semicki charakter antropologii Persa sprawiał trudności w dokładnym wyznaczeniu zakresu semantycznego tych pojęć, zwłaszcza *nepheš* i *rūah*. Należy stwierdzić, że idea „snu duszy”, którą przedstawił w swoich *Demonstrations* Afrahat, jest z pewnością przejawem oryginalnej antropologii syryjskiej. Koncepcja ta posiada swoje wielowarstwowe osadzenie. Można byłoby uznać, że enkratyczny ekskluzywizm poglądów i egzegezy Tacjana Syryjczyka na podbudowie oryginalnej koncepcji pneumatologicznej znalazł w nauczaniu Afrahata swoje odzwierciedlenie w ascetycznym postulatcie niepodzielności i radykalnej czystości w życiu „synów przymierza” (ܫܝܢܝܐ ܕܡܝܪܬܐ).

“SLEEP OF THE SOUL” IN THE WRITINGS OF APHRAHAT

(Summary)

The soul in the ascetic teaching of Aphrahat was understood as being the element which gave life to the body. Properly nurtured it guaranteed the ascetic a moral development. This role of the soul as the foundation of life influenced his outlook on morality and sensuality. The answer to the biblical „living soul” was in his *Demonstrations* expressed as ܠܒܐ ܚܝܐ. This implied a spiritual energy, which every person is born with, which is eternal and adorned with a sensitivity of thought. Death embraced both the body and the soul, except that, for the „living soul”, it was equated with sleep. Analysing the anthropological terminology exposed a strong influence of biblical concepts. The Semitic character of this Persian’s anthropology created problems in the precise indication of the semantic bounds of these ideas such as ܠܒܐ, ܚܝܐ. The search was not limited only to seeking out the exclusive character of individual human attributes, but also to try to discover their association and interdependence. From the anthropological material of ascetic teaching in the *Demonstrations* emerges a vision of a man integrated, in whom the corporal is subjected to the spirit and the external signs (speech and conduct) are in harmony with the internal (thought and feelings).

Key words: dream of soul, Aphrahat, the Persian Sage, judeo-Christian anthropology, early Syrian asceticism.

Słowa kluczowe: „sen duszy”, Afrahat, Mędrzec Perski, syryjski ascetyzm wczesnochrześcijański, antropologia judeo-chrześcijańska.

Jan M. KOZŁOWSKI*

***ORNAMENTA SUNT ISTA NON VINCULA*
– A PARADOXICAL REEVALUATION OF THE
INSTRUMENTS OF TORMENT IN THE EARLY
CHRISTIAN MARTYROLOGICAL LITERATURE**

From the very beginning ancient Christians perceived death for Christian religion as an ideal of the imitation of Christ (*imitatio Christi*). Those who died for their faith were considered to be Christians *par excellence*, true witnesses (μάρτυρες) of the resurrected Christ. In the Graeco-Roman world, where man was first of all defined as “mortal” (θνητός, *mortalis*) and gods as “immortals” (ἄθάνατοι, *immortales*), Christian martyrs’ brave and intrepid attitude towards death, which questioned its power over human nature, was noticed and, albeit with reservation, marveled at also by pagans¹.

The Christian’s death, however, is in its essence something more than a mere negation of human mortality, more than a “negative theophany”. A Christian who imitates the Saviour’s *kenosis* (Phil 2:5-7) is heading towards resurrection. His death is the “dying of a grain of wheat” (cf. Jn 12:24), out of which grows a beautiful tree (cf. Mt 13:32; Mk 4:32), a “narrow gate” (Mt 7:13; Lk

* Jan M. Kozłowski Ph.D. – Assistant Professor in the Institute of Classical Studies at the Department of Polish Studies of the University of Warsaw; e-mail: jan.kozlowski@uw.edu.pl.

¹ E.g. Fronto of Cirta (II c.), in his speech *Against Christians* (fragments of which had been preserved by Minucius Felix), says about Christians that: “They despise present torments, although they fear those which are uncertain and future; and while they fear to die after death, they do not fear to die (*mori non timent*) for the present” (Minucius Felix, *Octavius* 8, 5, ed. B. Kytzler, München 1965, 68, transl. R.E. Wallis, ANF 4, Buffalo 1885, 177). Galen (II c.), in a passage preserved only by an Arabic translator, wrote about Christians: “their contempt of death is patent to us every day” (S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christianity*, Bloomington 1984, 41). Also the testimony of the Christian convert Justin (II c.) is valuable: “Indeed, when I myself revelled in the teachings of Plato, and heard the Christians misrepresented and watched them stand fearless in the face of death and of everything that was considered dreadful, I realized the impossibility of their living in sinful pleasure. For, what sensual or self-indulgent person, who approves of the eating of human flesh, would welcome death that he might be despoiled of his pleasures [...]?” (Iustinus, *Apologia II* 12, 1-2, ed. C. Munier, SCh 507, Paris 2006, 356, transl. T.B. Falls: *The Fathers of the Church: A New Translation (Patristic Series)*, vol. 6, Washington D.C. 2008, 132). See Marcus Aurelius, *Meditationes* 11, 3.

13:24)², through which he passes into the “broad, great light”³. Being counted among the martyrs is a movement “unto [the] resurrection of eternal life (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου)”⁴. That’s why Cyprian of Carthage (ca. 200-258) writes: “That is not an ending (*exitus*), but a transit (*transitus*), and, this journey of time being traversed, a passage (*transgressus*) to eternity”⁵. It is not surprising therefore that in ancient Christian literature suffering and death for faith were expressed in positive categories.

The witness of Christ is at the moment of his death *in statu nascendi*. Ignatius of Antioch, in the second century, writes about his approaching martyrdom: “The pains of birth are upon me (ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπίκειται)”⁶, while the author of the *Martyrium Polycarpi* (II-III c.) calls the anniversary of Polycarp’s death his “birthday (ἡμέρα γενέθλιος)”⁷. This phrase (in Latin *dies natalis*) later became a technical term for the calendar anniversary of a martyr’s death. For Ignatius, his martyrdom is even an indispensable condition of complete anthropogony, since he turns in his letter to the Christians of Rome with the words:

“Do not prevent me from living, do not want my death [...] Let me receive pure light – when I’m there I shall be a human being (ἄνθρωπος ἔσομαι)”⁸.

More! Already in this world Christians experience the reality of salvation. Near the end of the first century Hymenaeus and Philetus “claim that resurrection has already taken place (τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι)” (2Tim 2:18). The author of the *First Epistle of John* at the turn of the first and second centuries writes: “We have passed from death to life (μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν)” (Jn 3:14; cf. 5:24), while less than a hundred years later Minucius Felix puts into Octavius’ mouth words: “We both rise (*resurgimus*) again in blessedness, and are already living (*iam vivimus*)

² The Greek text of the New Testament used throughout this article comes from *Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. E. Nestle – E. Nestle – B. Aland – K. Aland et alii, Stuttgart 2001²⁷, in the translation of *New Revised Standard Version*, New York 1989.

³ *Martyrium Pionii* 22, 1, ed. and transl. H. Musurillo, in: *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, 164-165.

⁴ *Martyrium Polycarpi* 14, 2, ed. B. Dehandschutter, *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*, ed. J. Leemans, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 205, Leuven 2007, 19, transl. P. Hartog: *Polycarp’s Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp: Introduction, Text, and Commentary*, Oxford 2013, 259.

⁵ Cyprianus, *Liber de mortalitate* 22, ed. M. Simonetti, CCL 3a, Turnhout 1976, 28-29, transl. A.C. Coxe, ANF 5, Grand Rapids 1981, 474.

⁶ Ignatius Antiochenus, *Ad Romanos* 6, 1, ed. P.T. Camelot, SCh 10, Paris 1969, 132, transl. W. Schoedel: *Ignatius of Antioch: a Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 181.

⁷ *Martyrium Polycarpi* 18, 3, ed. Dehandschutter, p. 21, transl. Hartog, p. 265.

⁸ Ignatius Antiochenus, *Ad Romanos* 6, 2, SCh 10, 134, transl. Schoedel, p. 181.

in contemplation of the future”⁹. Finally, in the Coptic apocryphal *Gospel of Thomas* (I-II c.) we read:

“His disciples said to him: «When will the resurrection of the dead take place, and when will the new world come?» He said to them: «That resurrection which you are awaiting has already come, but you do not recognize it»”¹⁰.

The martyr’s death reveals to the world that salvation is just being realized here on this earth, according to the words of Paul the apostle:

“[...] always carrying in the body the death of Jesus, so that the life of Jesus may also be made visible (φανερωθῇ) in our bodies. For while we live, we are always being given up to death for Jesus’ sake, so that the life of Jesus may be made visible (φανερωθῇ) in our mortal flesh” (2Cor 4:10-11).

And so, in the *Acts of the Apostles* we read of Stephen, ready for a martyr’s death:

“All who sat in the council looked intently at him, and they saw that his face was like the face of an angel (ὥσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου)” (Acts 6:15).

In the *Martyrium Polycarpi* we read about tortured martyrs, that they “were no longer men but already were angels (ἄγγελοι)”¹¹. According to Origen (III c.) martyrs are “made divine by the Word (ἀπὸ τοῦ λόγου θεοποιηθέντες)”¹².

If martyrdom is a passage to everlasting life and, at the same time, a paradoxical (because, for the logic of “this world”, diametrically reversed) revelation of the reality of salvation, then the instrument of torment itself, through which the martyr attains salvation, should likewise be an active “soteriophanic” element, analogously to the crown of thorns put on the head of Jesus¹³, or like the cross¹⁴. It is not surprising therefore that in the early Christian litera-

⁹ Minucius Felix, *Octavius* 38, 4, ed. Kytzler, p. 204, ANF 4, 197.

¹⁰ *Evangelium Thomae Copticum* 51, ed. and transl. H.G. Bethge, in: *Synopsis quattuor Evangeliorum: Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et Patrum adhibitis*, ed. K. Aland, Stuttgart 1996¹⁵, 532.

¹¹ *Martyrium Polycarpi* 2, 3, ed. Dehandschutter, p. 8, transl. Hartog, p. 243.

¹² Origenes, *Exhortatio ad martyrium* 25, ed. P. Koetschau, GCS 2 (OW 1), Leipzig 1899, 22, own translation.

¹³ Cf. Mt 27:29: “And after twisting some thorns into a crown (στέφανον ἐξ ἀκανθῶν), they put it on his head. They put a reed in his right hand and knelt before him and mocked him, saying, «Hail, King of the Jews! (βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων)»”.

¹⁴ The cross, as the symbol of the greatest humiliation (Phil 2:8; Heb 12:2), is at the same time the sign of Jesus’ ontic “elevation”: “«And I, when I am lifted up (ἐὼν ὑψωθῶ) from the earth, will draw all people to myself». He said this to indicate the kind of death (ποίη θανάτω) he was to die” (Jn 12:32-33; cf. Jn 3:14-15); Christ’s “elevation” on the cross is His direct theophany: “When you have lifted up (ᾠσαν ὑψώσητε) the Son of Man, then you will realize that «I am» (ὅτι ἐγώ εἰμι)” (Jn 8:28). The background for these symbolic dimensions of the cross is the “objective” ontic elevation of the formerly humiliated Son of God, as it is expressed in the Paul’s *Epistle to Philippians* in

ture of martyrdom the instruments of torment are often presented as an integral part of the manifestation of salvation through the martyr.

Though this paradox is an apparent and distinct *topos*, one observes, in studies devoted to the literature and theology of martyrdom of the first centuries A.D., either a complete neglect of the issue of a positive function of the instruments of torment¹⁵, or else a superficial mention of it¹⁶.

The aim of the current paper is to fill this gap: I will analyze representative passages from second and third century Christian literature¹⁷, in which, in the elements of the torment inflicted upon martyrs, the Christian authors see:

1. the reality of “passage” (*transitus*) to eternal life;
2. paradoxical manifestation (by external analogy) of the images of the reality of salvation as found in Biblical texts, in a way similar to the “elevation” of Jesus on the cross (see note 14);
3. images diametrically opposed to those of the reality of salvation (e.g. darkness, stench), which paradoxically become an inspiration to

the hymn *Carmen Christi*: “Therefore (διό) God also highly exalted him (ὑπερύψωσεν) and gave him the name that is above every name” (Phil 2, 9).

¹⁵ Cf. P. Hartog, *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp: Introduction, Text, and Commentary*, Oxford 2013; C.R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven 2012; C.R. Moss, *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, New York 2010; M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010; M.-F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris 2007; Dehandschutter, *Polycarpiana*; F. Avemarie – J.-W. van Henten, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London – New York 2002; D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Warszawa 2007; Th. Baumeister, *Genèse et évolution de la théologie du martyre dans l'Église ancienne*, Bern 1991; *Atti e Passioni dei Martiri*, Scrittori Greci e Latini, ed. A.A.R. Bastiaensen – A. Hilhorst – G.A.A. Kortekaas – A.P. Orbán – M.M. van Assendelft, Milano 1987; *The Acts of the Chrisitan Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford 1972; H. Delehay, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Subsidia Hagiographica 13, Bruxelles 1966².

¹⁶ Cf. T.J. Heffernan – J.E. Shelton, *Paradisus in carcere: The Vocabulary of Imprisonment and the Theology of Martyrdom in the “Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis”*, JECS 14 (2006) 217-223; G. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp übersetzt und erklärt*, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 6, Göttingen 1998, 301; V. Saxer, *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Bern 1986, 238; W. Schoedel, *Ignatius of Antioch: a Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 72 and 176; C.-M. Edsman, *Ignis Divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: Contes légendes mythes et rites*, Lund 1949, 170. See J.M. Kozłowski, *Płonął ogniem, a nie spalał się. Analiza i interpretacja Martyrium Polycarpi* 15, 2, Warszawa 2014, 105-108.

¹⁷ Cf. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 11, 2; idem, *Epistula ad Romanos* 4, 1; Polycarpus, *Epistula ad Philippenses* 1, 1; *Martyrium Lugdunensium* 1, 35; *Martyrium Polycarpi* 5, 2; 15, 2; Tertullianus, *Apologeticum* 50, 3; idem, *Ad martyras* 2, 4; *Passio Perpetuae et Felicitatis* 21, 2-3; *Martyrium Pionii* 7, 4; 20, 5-6; Cyprianus Carthaginiensis, *Epistula* 76, 2-4.

remind one of the participation of martyrs in the reality of salvation, their ontic “elevation” (respectively: light, beautiful fragrance).

Each of the analyzed passages can be matched to one of the above-mentioned categories of the paradoxical reevaluation of the instrument of torment. I will divide this material into the following chapters: 1) prison (+ mines); 2) fighting with animals in the amphitheater (*venationes*); 3) burning at the stake.

1. Prison. Before they were executed, Christians were often imprisoned. Christian writers discerned in those elements that formed the reality of the prison either an “objective”, paradoxical manifestation of the reality of salvation or – on the basis of diametrical opposition – an image of the participation of the martyr in the reality of salvation.

Tertullian (II-III c.), in a short treatise addressed to Christians suffering from the hard conditions of prison, juxtaposes the tedious reality of the *carcer* with their sanctity:

“It is full of darkness (*tenebrae*), but you yourselves are light (*lumen*); it has bonds (*vincula*), but God has made you free (*soluti*). Unpleasant exhalations are there (*triste illic exspirat*), but you are an odor of sweetness (*odor suavitatis*)”¹⁸.

Impenetrable darkness, bonds and prison stench unexpectedly become for Tertullian an impulse to perceive in the presence of the martyrs some “objective” elements of the reality of salvation. The darkness reveals the truth that Christians are “the light of the world (*lux mundi*)” (Mt 5:14). It reminds us that: “the light (*lux*) shines in the darkness, and the darkness (*tenebrae*) did not overcome it” (Jn 1:5). Bonds, with which they are tied, remind us that Christians are in fact free, as it is written in the New Testament:

“For whoever was called in the Lord as a slave is a freed person belonging to the Lord (*libertus est Domini*)” (1Cor 7:22);

“For the law of the Spirit of life in Christ Jesus has set you free (*liberaverit*) from the law of sin and of death” (Rom 8:2);

“So if the Son makes you free, you will be free (*liberi*) indeed” (Jn 8:36).

Finally, the stench which fills the *carcer* reminds us that Christians are the “odor of sweetness (*odor suavitatis*)”¹⁹. In the Old Testament, very often,

¹⁸ Tertullianus, *Ad martyras* 2, 4, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, 4, transl. S. Thelwall, ANF 3, Grand Rapids 1980, 693-694.

¹⁹ Cf. B. Kötting, *Wohlgeruch der Heiligkeit*, in: *Jenseitsvorstellungen in der Antike und Christentum. Gedenkschrift für A. Stuiber*, JbAC Ergänzungsband 9, ed. Th. Klauser – E. Dassmann – K. Thraede, Münster 1982, 168: “Diese Formulierung scheint Tertullian so selbstverständlich aus der Feder zu fließen, dass es sich offensichtlich um ein Bild handelt, das zu seiner Zeit in der christlichen Predigt und Katechese gebräuchlich war”.

where there is talk of a burnt offering (holocaust), this expression appears (Greek: ὀσμὴ εὐωδίας) (cf. Gen 8:21; Ex 29:18.25; Lev 2:12; Ezek 16:19). The expression appears also in the early Christian literature with metaphorical meaning, when it refers to the sacrifice of Jesus, who “gave himself up for us, a fragrant offering and sacrifice to God (εἰς ὀσμὴν εὐωδίας)” (Eph 5:2). We can see then, how elements of the reality of imprisonment inspire Tertullian to find in the Holy Scripture diametrically opposite, but at the same time negatively analogous images of the reality of salvation, which “objectively” describe the condition of the Christians awaiting execution.

In one of the *Epistles* of Cyprian, we find a similar passage, comprising a series of images that describe the situation of imprisoned Christians, with the difference that here we are dealing with those condemned to the mines. The bishop of Carthage writes:

“But what wonder if, as «golden and silver vessels» (*vasa aurea et argentea*), you have been committed to the mine (*metallum*) that is the home of gold and silver (*auri et argenti domicilium*), except that now the nature of the mines is changed, and the places, which previously had been accustomed to yield gold and silver, have begun to receive them? Moreover, they have put fetters on your feet, and have bound your blessed limbs, and the temples of God (*Dei templa*) with disgraceful chains [...] To men who are dedicated to God (*dictatis Deo*), and attesting their faith with religious courage, such things are ornaments, not chains (*ornamenta sunt ista, non vincula*); [...] The body is not cherished in the mines with couch and cushions, but it is cherished with the refreshment and solace of Christ (*refrigerium et solacium Christi*). The frame wearied with labors lies prostrate on the ground, but it is no penalty to lie down with Christ (*cum Christo iacere*). [...] There the bread is scarce; but man lives not by bread alone, but by the word of God (*non in solo pane vivit homo, sed in sermone Dei*). Shivering, you want clothing; but he who puts on Christ (*qui Christum induit*) is both abundantly clothed and adorned. The hair of your half-shorn head seems repulsive; but since Christ is the head of the man (*cum sit caput viri Christus*), anything whatever must needs become that head which is illustrious on account of Christ’s name”²⁰.

Tertullian opens the series of paradoxical images by recalling the fact that Christians are located in a place where precious metals are mined (*metallum*). He takes the opportunity to remind us that Christians are called to be, according to the *Second Epistle to Timothy*, “utensils of gold and silver (*vasa aurea et argentea*)” (2Tim 2:20; cf. 2:21). It is possible that Cyprian is also referring to those places in Holy Scripture where, when there is mention of the treasury pillaged from the Temple of Jerusalem, there often appears the expression

²⁰ Cyprianus Carthaginiensis, *Epistula* 76, 2, ed. G.F. Diercks, CCL 3c, Turnhout 1996, 608-610, transl. A.C. Coxe, ANF 5, 403.

vasa aurea et argentea (for example Dan 5:3; 1Mac 6:12; Ezra 1:11; 5:14; 6:5). Further on Cyprian writes that the bonds with which the Christians are tied are in reality “ornaments” (*ornamenta*). Since the bonds are ornaments for those who are dedicated to God (*dictatis Deo*), the context suggests a continuation of the metaphor of a Christian as the Temple of God (*Dei templa*). One cannot exclude the possibility that Cyprian wishes to remind the addressees of his letter of the ornaments which adorned the Temple in Jerusalem: “[...] some were speaking about the temple (*templum*), how it was adorned (*ornatum*) with beautiful stones and gifts dedicated to God” (Lk 21:5). A reference to the *Book of Revelation* is also possible: “And I saw the holy city, the new Jerusalem, coming down out of heaven from God, prepared as a bride adorned for her husband (*ornatam viro suo*)” (Rev 21:2). In the image that follows, the discomfort caused by the lack of bedding becomes an impulse to remind us that for Christians, the only source of real refreshment (*refrigerium*) and consolation (*consolatio*) is the Christ himself: “We went through fire and through water; yet you have brought us out to a spacious place (*refrigerium*)” (Ps 65:12), and “For just as the sufferings of Christ are abundant for us, so also our consolation (*consolatio*) is abundant through Christ” (2Cor 1:5). Scarcity of food becomes a pretext to remind us of the truth that “one does not live by bread alone, but by every word that comes from the mouth of the Lord” (Deut 8:3; Mt 4:4). In the fact that Christians were made to lay on the ground Cyprian sees a parallel to the reclining (*erat recumbens*) of Jesus’ beloved disciple on his Savior’s chest during the Last Supper (Jn 13:23). Lack of clothing and suffering from cold remind us that the apostle Paul calls Christians to “put on (*induamini!*) Jesus Christ” (Rom 13:14). Finally the half-shorn head becomes an inspiration to remind readers that the true head of a Christian is Christ himself, according to what Paul writes in his letter to the Corinthians: “Christ is the head of man (*virī caput Christus est*)” (1Cor 11:3). We can see, therefore, that the elements of the reality of imprisonment, for Tertullian as for Cyprian, constitute either a paradoxical manifestation or a negative reflection of the reality of salvation as it is described in Holy Scripture.

Among the items connected with loss of freedom, it is especially in bonds (τὰ δεσμά, *vincula*), which were a clear, external sign of captivity²¹, that

²¹ Cf. Phil 1:13-14: “[...] my bonds (οἱ δεσμοί μου) in Christ are manifest in all the palace, and in all other places. And many of the brethren in the Lord, waxing confident by my bonds (τοῖς δεσμοῖς μου), are much more bold to speak the word without fear”. See *Martyrium Pionii* 2, 3-4: “He [scil. Pionius] took three sets of woven chains (κλωστὰς ἀλύσεις τρεῖς) and placed them around his own neck and the necks of Sabina and Asclepiades, and thus entertained them in his house. He did this with a view to those who were to arrest him, lest any be given to suspect that they were being induced to eat forbidden foods as the others were, but rather that all should know that they were determined to be led off to prison forthwith”, ed. and transl. Musurillo, p. 136-137. Ignatius, transported to Rome to die in the arena, unceasingly emphasizes in his epistles, that he wears bonds, cf. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 1, 2; 3, 1; 11, 2; 21, 2; idem, *Epistula*

Christian writers saw a paradoxical manifestation of the reality of salvation. Already in the fragments from African writers quoted above, the bonds (*vincula*) were called *ornamenta* and reminded us that the Christian had been liberated by God (*Deo soluti*). In the earlier Greek literature of martyrdom, we sometimes find a metaphorical treatment of bonds. Ignatius of Antioch defines the bonds (τὰ δεσμά) with which he is tied as “spiritual pearls (αἱ πνευματικαὶ μαργαρίται)”²², in which he longs to be resurrected. Perhaps this is intended an echo of the *Gospel of Matthew*, where the Kingdom of God is compared to a “pearl of great value (πολύτιμος μαργαρίτη)” (Mt 13:46) and the holiness of Christians (confronted with the impiety of others) is compared to pearls (μαργαρίται ὁμῶν) (cf. Mt 7:6). The motif of bonds as a paradoxical ornament also appears in Polycarp’s *Epistle to Philipppians*, where the bonds (τὰ δεσμά) with which Ignatius and his companions were tied are called “the diadems (διαδήματα) of them that have been truly elected by God and our Lord”²³. Polycarp here refers unambiguously to Ignatius’ epistles, but clearly the word διαδήματα evokes also a passage from the *Book of Wisdom*:

“But the upright live forever, their recompense is with the Lord, and the Most High takes care of them. So they will receive the glorious crown and the diadem of beauty (τὸ διάδημα τοῦ κάλλους) from the Lord’s hand” (Wis 5:15-16).

In the *Martyrium Lugdunensium*, we read that the bonds (τὰ δεσμά) of the martyrs:

“were worn on them like some lovely ornament (κόσμος εὐπρεπής), as a for a bride adorned with golden embroidered tassels (ὡς νύμφη κεκοσμημένη ἐν κροσσωτοῖς χρυσοῖς πεποικιλμένοις)”²⁴.

The author of the martyrdom refers here to the *Book of Psalms*, where there is mention of a royal daughter who is “robed in golden fringed garments (ἐν κροσσωτοῖς χρυσοῖς περιβεβλημένη πεποικιλμένη)” (Ps 45:14), which passage was interpreted by Christians eschatologically. Clement of Alexandria in his *Paedagogus* writes that the psalmist had in mind:

“the immortal adornment, woven of faith, of those that have found mercy, that is, the Church (ἐκκλησία); in which the guileless Jesus shines conspicuous (διαπρέπει) as gold, and the elect are the golden tassels (οἱ κροσσοὶ οἱ χρυσοῖ)”²⁵.

ad Magnesios 1, 2; 12, 1; idem, *Epistula ad Trallianos* 1, 1; 5, 2; 10, 1; 12, 2; idem, *Epistula ad Romanos* 1, 1; 4, 3; idem, *Epistula ad Filadelphios* 5, 1; 7, 1; idem, *Epistula ad Smyrnaeos* 4, 2; 10, 2; 11, 1; idem, *Epistula ad Polycarpum* 2, 3).

²² Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 11, 2, ed. P.T. Camelot, SCh 10, 80, own translation.

²³ Polycarpus, *Epistula ad Philippenses* 1, 1, ed. P.-Th. Camelot, SCh 10, Paris 1969, 176, transl. P.N. Harrison: *Polycarp’s Two Epistles to the Philipppians*, Cambridge 1936, 321, 328.

²⁴ *Martyrium Lugdunensium* 1, 35, ed. and transl. H. Musurillo, in: *The Acts of the Christian Martyrs*, p. 72-73.

²⁵ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* II 110, 2, ed. M. Marcovich: *Clementis Alexandrini*

2. Venationes. Games reminded the conquered populace of the Roman rule and constituted an important element of romanization, very much like the gymnasium acted as a symbol of hellenization²⁶. Wherever the Romans spread their *imperium*, amphitheaters were constructed. Christians often ended their lives in the arenas of amphitheaters used for *venationes*, wild-animal spectacles. “Paradoxically, *venationes* also contributed to the spread of Christianity. For many a pagan it was the first opportunity to reflect on the source of spiritual strength of those men and women who went to death of their own will, overcoming the fear of it”²⁷. In the literature of martyrdom we meet at least two images, where the reality of *venationes* was used to illustrate the dynamics of the “passage” (*transitus*) from this world to the reality of salvation.

In *Passio Perpetuae* (III c.), at the end of *venationes*, Saturus is thrown into the arena to fight a leopard. After a single bite from the animal (*de uno morsu*), he is abundantly drenched with blood (*tanto perfusus est sanguine*). Seeing this the pagan spectators roar: *Salvum lotum! Salvum lotum!* (“Well washed! Well washed!”)²⁸. The roar is deeply rooted in the everyday life of the Roman province. At Brescia in the mosaic floor of a nymphaeum two inscriptions were found: *Bene lava!* and *Salvum lotum!*²⁹. According to Antoon Bastiaensen, this was an elliptic formula for: *Salvum lotum te esse optamus* (“We wish you be well washed”)³⁰. For the author of *Passio Perpetuae et Felicitatis*, this roar of the pagan spectators is a testimony of Saturus’ “second baptism” (*secundi baptismatis testimonium*). From very early on Christians associated martyrdom with baptism. After all, the martyr is one for whom the certainty of attaining salvation is without question, since he has obliterated all his sins by his suffering and death. Already in the *Gospel of Mark*, Jesus turns to the sons of Zebedee, who want to be seated at his right and left hand, saying:

“You do not know what you are asking. Are you able to drink the cup that I drink, or be baptized with the baptism (τὸ βάπτισμα) that I am baptized with?” (Mt 10:38).

Paedagogus, Supplements to VigCh 61, Leiden – Boston 2002, 135, transl. A.C. Coxe, ANF 2, Grand Rapids 1983, 266.

²⁶ Cf. L.L. Thompson, *The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games*, “The Journal of Religion” 82 (2002) 31; E. Gunderson, *The Ideology of the Arena*, “Classical Antiquity” 15 (1996) 146.

²⁷ E. Wipszycka, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, in: *Męczennicy*, ed. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, 77-78, own translation.

²⁸ *Passio Perpetuae et Felicitatis* 21, 2, ed. and transl. H. Musurillo, in: *The Acts of the Christian Martyrs*, p. 128-129.

²⁹ H. Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae*, vol. 2/1, Berlin 1902, no 5725.

³⁰ A.A.R. Bastiaensen, *Commento alla Passio Perpetuae et Felicitatis*, in: *Atti e Passioni dei Martiri*, p. 449.

In the writings of Tertullian, who shared the same African *Sitz im Leben* with the author of *Passio Perpetuae et Felicitatis*, we read that martyrdom is “another baptism (*aliud baptisma*)”³¹, as well as the following passage: “We have indeed, likewise, a second font (*lavacrum*) – itself withal one with the former – of blood (*sanguinis scilicet*)”³². The image in *Passio Perpetuae* is of course deeply ironic, since, in the reality of faith, the derisory wish of the pagan audience is being realized. The author of the passion writes later: “For well washed (*salvus*) indeed was one who had been bathed in this manner (*laverat*)”³³. Here too the material reality of “this world” reveals the dynamics of the “passage” (*transitus*) towards the reality of salvation.

Perhaps the best known passage in early Christian literature, where the instrument of torment is pictured as a paradoxical instrument of the *transitus*, is to be found in the epistles of Ignatius of Antioch. The Syrian bishop, who expects his death to come during *ventiones*, asks Roman Christians not to try to rescue him:

“Let me be the food of wild beasts through whom (δι’ ὧν) it is possible to attain God; I am the wheat of God (σῖτός εἰμι θεοῦ), and I am ground by the teeth of wild beasts (δι’ ὁδόντων θηρίων ἀλῆθομαι), that I may be found pure bread (καθαρὸς ἄρτος) of Christ [...] Pray Christ for me, that by these means (διὰ τῶν ὀργάνων τούτων) I may be found as sacrifice of God”³⁴.

Which wild animal is he referring to? The leopard, perhaps, since a moment later Ignatius metaphorically calls the soldiers escorting him “leopards” (λεόπαρδοι)³⁵.

Ignatius wants to imitate his Master in his death. He wants to transform himself into Him. The only form of the body of the risen Christ accessible to the senses of Christian believers is the bread of the Eucharist, to which Ignatius devotes much attention in his letters³⁶. Imitation of Christ attains its *telos* in the conformation to His body. Bread (like wine, which is born out of the destruction of the fruit of the vine) is formed by the destruction of the grain. A parallel therefore is drawn between the formation of bread and a martyr’s death, analogous to that between production of the wine and the shedding of blood³⁷. Moreover, at least two images from the New Testament reinforce this identification:

³¹ Tertullianus, *De pudicitia* 22, 9, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, 1329, own translation.

³² Idem, *De baptismo* 16, 1, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 1, 290, transl. S. Thelwall, ANF 3, 677.

³³ *Passio Perpetuae et Felicitatis* 21, 3, ed. Musurillo, p. 130-131.

³⁴ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* 4, 1-2, SCh 10, 130, transl. Schoedel, p. 175.

³⁵ Ibidem 5, 1, SCh 10, 130, transl. Schoedel, p. 178.

³⁶ Cf. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios* 1, 5. 20; idem, *Epistula ad Trallianos* 8, 1; idem, *Epistula ad Romanos* 7, 2; idem, *Epistula ad Smyrnaeos* 12, 2.

³⁷ In Achilles Tatius’ (II c. A.D.), *The Adventures of Leucippe and Clitophon* the herdsman Icarius asks a question to Dionysus who gives him to drink for the first time a cup of wine: “Where

“Fool! What you sow (ὁ σπείρεις) does not come to life unless it dies (οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ). And as for what you sow (ὁ σπείρεις), you do not sow the body that is to be, but a bare seed (γυμνὸν κόκκον), perhaps of wheat (σίτου) or of some other grain” (1Cor 15:36-37),

as well as:

“Very truly, I tell you, unless a grain of wheat (ὁ κόκκος τοῦ σίτου) falls into the earth and dies (ἀποθάνῃ), it remains just a single grain; but if it dies (ἀποθάνῃ), it bears much fruit” (Jn 12:24).

It is likely that Ignatius, directly or indirectly, is alluding to these two passages. In the teeth of animals Ignatius sees a millstone that will transform the grain of his body into flour, out of which the “pure bread of Christ” (see above) will be formed. Animals’ teeth are necessary “means (ὄργανα)”³⁸ to ensure that the grain, which is Ignatius himself, will be transformed into eschatological bread.

3. Burning at the stake. The penalty of burning at the stake was very often imposed upon Christians³⁹. The condemned man was undressed and nailed down or tied to the stake, which was surrounded with brushwood and kindling and then set on fire. In the *Martyrium Polycarpi*, pagans mob, since they cannot use Polycarp for *venationes*, decide “with one accord (ὁμοθυμαδόν)”⁴⁰, as highlighted by the author of martyrdom, to burn him alive. In the *Martyrium Pionii*, Pionius turns to the pagans saying: “Would that I were able to persuade you to become Christians”, to which they respond: “You have not such power that we should be burnt alive (ἵνα ζῶντες καῶμεν)”⁴¹. Being Christian is, according to the pagans, equal to being “burnt alive”. Under Decius, during the bloody persecution of Christians in Alexandria, where wood was a rare material, persecutors threatened that anyone who did not deny the Christian faith would be burnt: “τοῦτον εὐθέως δεῖν σύρεσθαι τε καὶ πύμπρασθαι”⁴². We see that it must therefore have been a punishment used against Christians with

did you get this purple water, my friend. Wherever did you find blood (αἷμα) so sweet?”, to which the god answers: “This is harvest water, the blood of the grape (αἷμα βότρυος)” (Achilles Tatius, *Leucippe et Clitophon* II 2, 4-5, transl. S. Gaselee: Achilles Tatius, *The Adventures of Leucippe and Clitophon*, ed. E. Capps – W.H.D. Rouse, London 1917, 57-60). Cf. K. Spanoudakis, *Icarius Jesus Christ? Dionysiac Passion and Biblical Narrative in Nonnus’ Icarius Episode* (Dion. 47, 1-264), “Wiener Studien” 120 (2007) 48-49.

³⁸ Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Romanos* 4, 2, SCh 10, 130, transl. Schoedel, p. 175.

³⁹ Cf. P. Keresztes, *From the Great Persecution To the Peace of Galerius*, VigCh 37 (1983) 381; A.P. Orbán, *Comento al “Martyrium Polycarpi”*, in: *Atti e Passioni dei Martiri*, p. 378; Wipszycka, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, p. 72; Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, p. 295.

⁴⁰ *Martyrium Polycarpi* 12, 3, ed. Dehandschutter, p. 16, transl. Hartog, p. 257.

⁴¹ *Martyrium Pionii* 7, 3-4, ed. and transl. Musurillo, p. 144-145.

⁴² Eusebius Caesarensis, HE VI 41, 8, ed. T.E. Page et alii: Eusebius, *The Ecclesiastical History*, vol. 2, Cambridge 1964, 102. Cf. ibidem VI 41, 7. 14. 19-20.

particular frequency. In this case, the reality of the torment was furthermore an opportunity to see a picture of the actual “elevation” of the martyr, as in the process of the “dying of a grain of wheat” and as in the passing through a “narrow gate”.

In his *Apologeticum*, Tertullian turns to the pagans, saying:

“Call us, if you like, *Sarmenticii* and *Semaxii*, because bound to a half-axle stake (*ad stipitem dimidii axis revincti*), we are burnt in a circular heap of faggots (*sarmentorum ambitu exurimur*)⁴³. This is the attitude in which we conquer; it is our victory-robe (*habitus victoriae nostrae*); it is for us a sort of triumphal chariot (*tali curru triumphamus*)”⁴⁴.

Beyond showing us that the penalty of burning at the stake was often used against Christians, the passage from Tertullian offers us a paradoxical actualization of the reality of Christian salvation: the pyre is like a chariot (*currus*), on which the victorious emperor rode during moments of triumph (*triumphus*, θρίαμβος), and the brushwood is compared to the garments in which he was clothed (*habitus victoriae; palmata vestis*). As for the “triumph” itself (*triumphus*, θρίαμβος), in the Greek and Roman languages this word was often used as a metaphorical synonym of “victory”⁴⁵.

What is important is that the image of triumph, in the technical sense of the word, appears in the New Testament to depict an eschatological victory. In the *Epistle to the Colossians*, Pseudo-Paul writes:

“[...] erasing the record that stood against us with its legal demands. He set this aside, nailing it to the cross. He disarmed the rulers and authorities and made a public example of them, triumphing over them by it (θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ)” (Col 2:14-15).

Tertullian refers then to this well-known image from Holy Scripture.

The expression *habitus victoriae* clearly connotes the images in *Revelation*:

“He who overcomes will thus be clothed in white garments (*qui vicerit, vestietur vestimentis albis*)” (Rev 3:5);

“robed in white (*amicti stolis albis*), with palm branches (*palmae*) in their hands” (Rev 7:9);

⁴³ Cf. *Martyrium Pionii* 21, 5-7, ed. and transl. Musurillo, p. 164-165 “And so they raised him up on the gibbet, and then afterwards a man named Metrodorus from the Marcionite sect. [...] After they brought the firewood and piled up the logs in a circle (προσενεγκάντων δὲ αὐτῶν τὴν ὕλην καὶ τὰ ξύλα κύκλῳ περισωρευσάντων), Pionius shut his eyes so that the crowd thought that he was dead”.

⁴⁴ Tertullianus, *Apologeticum* 50, 3, ed. E. Dekkers, CCL 1, 169, transl. S. Thelwall, ANF 3, 54-55.

⁴⁵ Cf. Liddell – Scott (Oxford 1996⁹), 806; P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968, 1979.

“These are they who have come out of the great ordeal; they have washed their robes (*stolas suas*) and made them white in the blood of the Lamb” (Rev 7:14).

We can see therefore, that the notion of *habitus victoriae* finds its correspondence in Christians’ depictions of the reality of salvation inspired by Holy Scripture. Admittedly, the clothes of the redeemed Christians in *Revelation* do not coincide precisely with *tunica palmata*, nonetheless there is still a degree of correspondence between the images: the redeemed Christians hold in their hands palms, which in the ancient world were a universal symbol of victory⁴⁶.

In Greek, the expression τὸ ζῶντα καῖναι was a technical term for “being burnt alive”⁴⁷. If the condemned man somehow survived the execution, the “Greek ear” could interpret the participle ζῶν literally, as “living” in the sense of “survival”: in *Oniroticon* of Artemidorus (II c. A.D.), we find the following interpretation of a dream concerning being burnt alive:

[...] being burnt alive (τὸ ζῶντα κατακαίεσθαι) for the sick, because of the juxtaposition of the words (διὰ τὸ σύνθετον τοῦ ὀνόματος), means salvation (σωτηρίαν)⁴⁸.

The potential paradoxicality of this expression is palpable in the *Martyrium Polycarpi*⁴⁹. Three days before his arrest, the Smyranean bishop Polycarp receives a vision during a prayer in which he sees his pillow being consumed by fire, which he interprets in a prophetic manner, saying: “It is necessary to me to be burnt alive (δεῖ με ζῶντα καυθῆναι)”⁵⁰. Polycarp survives the fiery execution. Since he is described as a prophetic teacher (διδάσκαλος προφητικός) and we learn that “every word (πᾶν ῥῆμα) that he uttered from his mouth was indeed fulfilled and shall be fulfilled (ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται)”⁵¹, the only way to interpret this discrepancy is to interpret his prophetic words literally. However it is not the case that Polycarp does not enter into reaction with

⁴⁶ J.P. Brown, *Israel and Hellas*, vol. 2: *Sacred Institutions with Roman Counterparts*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 276, Berlin 2000, 264-265.

⁴⁷ E.g. Herodotus, *Historiae* 1, 86, ed. Ph.-E. Legrand: Hérodote, *Histoires*, Paris 1932, 87: “ζῶντα κατακαυθῆναι”; Dio Chrysostom, *Orationes* 10, 26, ed. J.W. Cohoon, in: Dio Chrysostom, *Discourses*, ed. T.E. Page et alii, vol. 1, New York 1932, 436: “κατεκαύθη ζῶν”; Josephus Flavius, *Bellum Judaicum* 7, 450, ed. H.St.J. Thackeray, in: Josephus, *The Jewish War, Books IV-VII*, ed. T.E. Page et alii, Cambridge (Mass.) 1957, 630: “ζῶν γὰρ κατεκαύθη”; Cassius Dio, *Historiae Romanae* 67, 16, 3, ed. H.B. Foster, in: *Dio's Roman History*, ed. T.E. Page et alii, vol. 8, Cambridge (Mass.) 1961, 356: “ἐκελεύθη μὲν ζῶν κατακαυθῆναι”.

⁴⁸ Artemidorus Daldianus, *Oniroticon* 2, 52, ed. R.A. Pack, *Artemidori Daldani Oniroticon libri V*, Leipzig 1963, 183, own translation. See J.M. Kozłowski, “And He Saw His Pillow Being Consumed by Fire” (*Martyrium Polycarpi* 5, 2). *A Proposal of Interpretation*, *ETHL* 85 (2009) 150-151.

⁴⁹ Cf. Kozłowski, *Plonął ogniem, a nie spalał się*, p. 73-77.

⁵⁰ *Martyrium Polycarpi* 5, 2, ed. Dehandschutter, p. 10, transl. Hartog, p. 247.

⁵¹ *Ibidem* 16, 2, ed. Dehandschutter, p. 19, transl. Hartog, p. 263.

the fire at all. In the description of what happens with Polycarp's body on the pyre, we read that it was not "as burning flesh (σάρξ καίομένη) but rather as bread being baked (ἄρτος ὀπτώμενος), or like gold and silver being purified in a smelting-furnace (χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἐν καμίνῳ πυρούμενος)"⁵². Polycarp's body, which enters into reaction with the instrument of torment, is compared to "bread" (ἄρτος). Eucharistic connotations are evident⁵³. We are dealing here with an image analogous to earlier presented in Ignatius (see above), with the difference that, instead of animals, we encounter fire. Still, in the context of the martyr's death, *Martyrium Polycarpi* refers to another stage of the formation of Eucharistic bread⁵⁴. As for the comparison to "gold and silver being purified in a smelting-furnace", we have here a metaphor of purification and of testing by God, an image often encountered in the Old Testament. And so, for example, in the *Book of Malachi* God announces that he will send a messenger to prepare the way before Him who "will purify the descendants of Levi and refine them like gold and silver" (Mal 3:3); in the *Book of Zechariah* God says: "And I will put this third into the fire, refine them as one refines silver, and test them as gold is tested" (Zech 13:9)⁵⁵. We find a similar picture in the *First Epistle to the Corinthians*, where Paul, speaking of Christian missionaries who build the Church in Corinth, writes:

"Now if anyone builds on the foundation with gold, silver, precious stones, wood, hay, straw – the work of each builder will become visible (φανερὸν γενήσεται), for the Day will disclose it (ἀποκαλύπτεται), because it will be revealed with fire, and the fire will test (δοκιμάσει) what sort of work each has done" (1Cor 3:12-13).

Thus we see that gold and silver melted in a furnace, and in this way purified from dirt, constituted an obvious *telos* of salvation for ancient Christians.

In *Martyrium Pionii*, there is a play on words similar to the one in the *Martyrium Polycarpi*. Here, too, there is an analogous yielding of paradoxical meaning

⁵² Ibidem 15, 2, ed. Dehandschutter, p. 19, transl. Hartog, p. 261.

⁵³ Cf. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp*, p. 292.

⁵⁴ Cf. *Martyrium Polycarpi* 15, 2. See Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 28, 4, ed. A. Rousseau, SCh 153, Paris 1969, 360-362, transl. A.C. Coxe, ANF 1, Grand Rapids 1981, 557: "And therefore throughout all time, man, having been moulded at the beginning by the hands of God, that is, of the Son and of the Spirit, is made after the image and likeness of God (κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ): the chaff, indeed, which is the apostasy, being cast away; but the wheat, that is, those who bring forth fruit to God in faith, being gathered into the barn. And for this cause tribulation (ἡ θλίψις) is necessary for those who are saved, that having been after a manner broken up, and rendered fine (λεπτυνθέντες), and sprinkled over (συμφυραθέντες) by the patience of the Word of God, and set on fire (πυρωθέντες), they may be fitted for the royal banquet (εὐωχίαν). As a certain man of ours said, when he was condemned to the wild beasts because of his testimony with respect to God: «I am the wheat of Christ, and am ground by the teeth of the wild beasts, that I may be found the pure bread of God»".

⁵⁵ See also: Is 1:25; Jer 6:30; 9:6; Ps 16:3; 65,12; Wis 3:6; Prov 17:3; Job 23:10.

from the technical term for fiery execution. Pionius, who wishes to convert pagans to Christianity, received the following response from his interlocutors:

“«You have no such power that we should be burnt alive (ἵνα ζῶντες καῶμεν)». Then Pionius says: «It is far worse to burn after death (ἀποθανόντας καυθῆναι)»”⁵⁶.

Here we have a clear play on words between the participles ζῶντες and ἀποθανόντας, where the latter refers to the eschatological fire of Gehenna. Based on this wordplay, we can infer that the author of *Martyrium Pionii* interpreted the participle ζῶν as semantically closer to “living” than “alive”. In his final conversation with the proconsul, directly before the execution, Pionius is asked the question: “Why do you rush towards death (ἐπὶ τὸν θάνατον)?”, to which the martyr answers: “Not towards death, but towards life (οὐκ ἐπὶ τὸν θάνατον, ἀλλ’ ἐπὶ τὴν ζωὴν)”. Then the proconsul says: “Seeing you are eager for death (ἐπὶ τὸν θάνατον), you shall be burnt alive (ζῶν καήσῃ)”⁵⁷. Again, a play on words takes place: the participle ζῶν in the expression ζῶν καήσῃ is used as an element of the play of paradoxes between θάνατος and ζωή. Here we should understand that ζῶν καήσῃ signifies the final scene of the *martyrium*. After the fire goes out, the Christians, gathered around the pyre, see Pionius’ body as the body of a beautiful ephebe-athlete⁵⁸, which represents the actualization of his eschatological victory: “Indeed his crown (ὁ στέφανος) was made manifest through his body”⁵⁹ – “He passed through the narrow gate (διὰ τῆς στενῆς θύρας) into the broad great light (φῶς)”⁶⁰.

The ancient Christians perceived martyrdom not only as a perfect “dying of the grain”, as “the narrow gate” or as a “birth”, but also as a concrete manifestation of the reality of salvation here on earth. In the passages quoted above, we see how the Christian authors selected from the images provided to them by Holy Scripture everything that “positively” corresponded to the gloomy reality of the torture inflicted on them. The material gathered here may supplement the obvious answer to the question why in fact martyrdom was considered the ideal of Christian holiness. Besides this that the suffering and death of the martyr was the most perfect proof of love and fidelity to Christ, the torment to which previously imprisoned Christians were often subjected, whether of burning at the stake, or of spectacular *venationes*, pulled together an accumulation of paradoxical theophanic elements. One simply had to have

⁵⁶ *Martyrium Pionii* 7, 4, ed. and transl. Musurillo, p. 144-145.

⁵⁷ Ibidem 20, 5-6, ed. and transl. Musurillo, p. 162-163.

⁵⁸ Cf. ibidem 22, 2-4, ed. and transl. Musurillo, p. 164-165.

⁵⁹ Ibidem 22, 2, ed. and transl. Musurillo, p. 164-165.

⁶⁰ Ibidem 22, 1, ed. and transl. Musurillo, p. 164-165.

“eyes to see”⁶¹ that the soul saturated with images from Holy Scripture saw “in positive” what torment materially accumulated “in negative”. This conclusion may shed some light on the formation of this ideal of holiness in the first three centuries of Christianity.

ORNAMENTA SUNT ISTA NON VINCULA

– PARADOKSALNE PRZEWARTOŚCIOWANIE NARZĘDZI TORTUR
WE WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKICH PISMACH O MĘCZEŃSTWIE

(Streszczenie)

Zgodnie z teologią Nowego Testamentu śmierć chrześcijanina jest przejściem do życia wiecznego. Więcej, sam proces umierania, w myśl ewangelicznej dynamiki obumierania ziarna, jest rodzeniem się do nowego życia. Autorzy wczesnochrześcijańskiej literatury męczeńskiej mieli świadomość tego paradoksu. Już jej pobieżna lektura uzmysławia, jak wielką przykładali do niego wagę: nie tylko śmierć męczennika, ale także narzędzia kaźni, jakiej zostaje poddany, stają się już tu na ziemi objawieniem rzeczywistości zbawienia. Celem niniejszego artykułu jest wynotowanie i uporządkowanie tych miejsc z wczesnochrześcijańskiej literatury męczeńskiej, gdzie mamy do czynienia z owym paradoksalnym przewartościowaniem (podział na: więzienie, *venationes*, spalenie na stosie) oraz zestawienie ich z odpowiadającymi im miejscami z Pisma Świętego.

Key words: martyrdom, tortures, acta martyrum, Christian paradox, eternal life.

Słowa kluczowe: męczeństwo, tortury, acta martyrum, chrześcijański paradoks, życie wieczne.

⁶¹ *Martyrium Polycarpi* 15, 1, ed. Dehandschutter, p. 18, transl. Hartog, p. 261: “And when a great flame blazed forth, we – to whom it was granted to see (οἷς ἰδεῖν ἐδόθη) – saw a miracle (θαῦμα εἶδομεν)”.

Monika OŻÓG*

MAGIC PRACTICES AGAINST HUMAN LIFE AND HEALTH IN LATE ANTIQUITY AS REFLECTED IN THE CHURCH LEGISLATION**

From time immemorial, magic practices and customs have been an integral element of culture. Extensive evidence in the form of a variety of amulets, utensils, and magic formulas has been found in many parts of the world. Magic would also permeate the world of religious beliefs. It was a constitutive part of being a religious person, at times to such an extent that it would have been difficult to tell one from the other depending on a specific period in history. My intention is neither to offer a comprehensive analysis of the entire phenomenon nor to explore its origin and diversity. Incidentally, there is a considerable amount of literature on the subject, some of which I refer to in this article¹.

The present topic is concerned with magic practices harmful to life and health as defined in the body of relevant church legislation. I am aware of the fact that legal regulations are intended to eliminate errors and threats, and would consequently tend to present a somewhat one-sided picture that cannot reflect all the complexities of life. Nonetheless, they certainly refer to the real dangers and, as a result, broaden our understanding of the period. At the same time, I would like to make it clear that I am only concerned here with magic practices that were undertaken with the intention to bring harm to someone, not with unfortunate incidents such as causing a person's death as a result of giving them a magic potion that was supposed to have healed that person. It would have been something similar to the modern day cases of medical "mal-practice", generally not qualified as criminal offences. This type of magic, harmful to human life or health, is usually considered to be black magic, even though it would not always bear the hallmarks of this concept. Other practices, such as inducing a man to abandon his wife in order to take up a relationship

* Dr hab. Monika Ożóg, independent researcher; e-mail: monika.ozog@onet.eu.

** This text was written as part of the research project National Science Centre: „Collecting, preparing and publishing research in the original languages with a Polish translation of the synods, canons and penitentiary texts of the antiquity Church” (the registration number N N101 324834).

¹ See the bibliography in: A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, 382-390; R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013, 2-6.

with another woman, would be also defined as an act of black magic². Not necessarily to the detriment of life or physical health, it might have been somewhat damaging to someone's mental health.

This kind of distinction, black and white magic, allowing the latter to continue in existence, would be reflected in the constitution issued by Emperor Constantine and his son Crispus, co-consuls in 318 or 321³, subsequently repeated in the *Codex Iustinianus*⁴:

"The science of those men who are equipped with magic arts and who are revealed to have worked against the safety of men or to have turned virtuous minds to lust shall be punished and deservedly avenged by the most severe laws. But remedies sought for human bodies shall not be involved in criminal accusation, nor the assistance that is innocently employed in rural districts in order that rains may not be feared for the ripe grape harvests or that the harvests may not be shattered by the stones of ruinous hail, since by such devices no person's safety or reputation is injured, but by their action they bring it about that divine gifts and the labors of men are not destroyed"⁵.

"Most severe laws" would be normally used as a euphemistic expression in reference to the death penalty and in the rhetoric of the late antique legislation it doesn't have to mean it⁶. It is significant that the magical practices harmful to physical and public health are put on par here, the latter category relating to the "health" of a family disrupted by the measures employed to divert someone's affection from his or her lawful spouse and instead to somebody

² Cf. R. Kieckhefer, *La magia nel medioevo*, Roma 2003, 101-104.

³ For preferences of various scholars in the matter of the dating of this constitution, see O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart 1919, 62 and 166; P. Porena, *Le origini della prefettura del pretorio tardoantica*, Roma 2003, 348-349.

⁴ Cf. CJ IX 18, 4, ed. P. Krueger, *Corpus Iuris Civilis*, vol. 2, Berolini 1877, 380.

⁵ CTh IX 16, 3, ed. J. Delmaire, SCh 531, Paris 2009, 138-140: "Idem A. et Caes. [= Imp. Constantinus] ad Bassum p(raefectum) u(rbi). Eorum est scientia punienda et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis accincti artibus aut contra hominum moliti salutem aut pudicos ad libidinem deflexisse animos deteguntur. Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut in agrestibus locis, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur", transl. C. Pharr, in: *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Princeton University Press 1952, 237. Cf. D.S. Kalleres, *Drunken Hags with Amulets and Prostitutes with Erotic Spells: The Re-Feminization of Magic in Late Antique Christian Homilies*, in: *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*, ed. K.B. Stratton – D.S. Kalleres, Oxford 2014, 229.

⁶ Cf. M. Stachura, *Wrogowie porządku rzymskiego. Studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozańskich i Konstytucjach Sirmondiańskich*, Kraków 2010, 134.

else⁷. It must be noted that the practices deemed here as permissible, or even beneficial, would not be supported by Christian authors, who were critical of any manifestation of magic. The supposition that the emperor would impose capital punishment for practising black magic was based upon legal tradition, and magic crafts began to be associated with crimes against the state, notably envisioned as high treason⁸. In Paulus' *Sentences* such actions undertaken to do harm to a person would be punished with the penalty of crucifixion or throwing the perpetrator to wild animals⁹. As Maciej Jońca argues, the phrase "godless and nocturnal ceremonies" could be linked with the forbidden practices taking place at cemeteries¹⁰.

Necromancy, magic arts, and the use of such crafts to the detriment of human life are also condemned in Emperor Constantius II's constitution of 357:

"Many persons who dare to disturb the elements by magic arts do not hesitate to jeopardize the lives of innocent persons and dare to torment them by summoning the spirits of the dead, so that everyone may destroy his enemies by evil arts. A deadly curse shall annihilate such persons, since they are foreign to nature"¹¹.

Apart from the obvious influence of the old laws upon the new legislation in Rome, some scholars argue that Bishop Hosius of Cordoba may have effectively influenced Constantine, which would have also presupposed the influence of the synod of Elvira. As a matter of fact, this synod, which took place around the year 306, was the first voice of the institutional Church addressing the magic practices harmful to life and health. According to one of the canons:

"If someone kills another by means of a maleficium, which cannot be done without idolatry, shall not receive communion even in the extremity of death"¹².

⁷ One may refer in this point to the quotations taken from Arnobius (*Adversus gentes* I 43, 5) and Ammianus Marcellinus (*Rerum gestarum lib.* XXVIII 1, 14).

⁸ Cf. L. Desanti, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990, 61-86.

⁹ Cf. *Pauli Sententiae* V 23, 14, ed. S. Riccobono, *Fontes Iuris Romani Anteiusiniani*, vol. 2, Florentiae 1964, 409: "Qui abortionis aut amatorum poculum dant, etsi id dolo non faciant, tamen quia mali exempli res est, humiliores in metallum, honestiores in insulam amissa parte bonorum relegantur: quod si ex hoc mulier aut homo perierit, summo supplicio adficiuntur".

¹⁰ Cf. M. Jońca, *Przestępstwo znieważenia grobu w rzymskim prawie karnym*, Lublin 2013, 162.

¹¹ CTh IX 16, 5, Sch 531, 144: "Multi magicis artibus ausi elementa turbare vitas insontium labefactare non dubitant et manibus accitis audent ventilare, ut quisque suos conficiat malis artibus inimicos. Hos, quoniam naturae peregrini sunt, feralis pestis absumat", transl. C. Pharr, p. 237-238.

¹² *Concilium Eliberitanum* (306) can. 6, ed. A. Baron – H. Pietras, SCL 1, ŻMT 37, Kraków 2006, 51: "Si quis vero maleficio interficiat alterum, eo quod sine idololatria perficere scelus non potuit, nec in finem impertiendam esse illi communionem". If not indicated otherwise, all further quotations are translated by author directly from Latin and Greek. Cf. G. Marasco, *La condanna della magia nei concili occidentali del IV secolo D.C.*, SEA 78, Roma 2002, 73. In regards to the ambiguity of the term *maleficium* see P. Lee-Stecum, *Dangerous Reputations: Charioteers and Ma-*

The legislator assumes that any curse in itself does not have the power to kill or any power at all, but it is in fact an act of summoning “alien gods” or demons that become empowered to take action. For this reason, sanctions for killing a person by magic practices are more severe than for killing with no recourse to magic. None of the synodal canons deals with this question exhaustively; only one canon refers to the killing of a slave woman by her mistress: if she had done that with premeditated intent, she should perform penitential acts for seven years¹³. This canon comes immediately before the one referring to killing by witchcraft, and therefore it could be assumed that the council fathers may have seen a relation between those canons. It would be difficult, however, to prove that such influence of the Elvira synod on Constantine had indeed taken place. I would agree with Gabriel Marasco’s view that the civil law tradition, which was consistent in making a clear distinction between black and white magic, was a sufficient source for the emperor’s legislation¹⁴.

Of course, any instance of witchcraft or magic practices is reprehensible in the eyes of the Church, but the intended purpose would change the classification of such an act. It is also relevant to situations which nowadays would be far from being considered magic, yet they would have been perceived as such in ancient times as there was no way to think of them otherwise. Among other things, all actions aiming to bring about a miscarriage would be the case in point¹⁵. While the synod of Ancyra (314) imposed a five-year-long period of atonement for “ordinary” witchcraft intended to ensure well-being and safety for a person’s household¹⁶, causing an abortion διὰ φθορίων, i.e., through the use of some mixtures/potions usually concocted by witches, would demand a stricter penance, to be done for as long as 10 years “according to determined degrees”¹⁷. These are defined in one of the first canons and refer to the

gic in Fourth-Century Rome, „Greece & Rome” 53 (2006) fasc. 2, 224-234; M.V. Escribano Paño, *Heretical texts and maleficium in the „Codex Theodosianus”* (CTh. 16.5.34), in: *Magical practice in the Latin West. Papers from the international conference held at the University of Zaragoza 30.09-1.10.2005*, ed. R.L. Gordon – F.M. Simón, Leiden 2010, 105-138.

¹³ Cf. *Concilium Eliberitanum* (306) can. 5, SCL 1, 51: “Si qua femina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat, eo quod incertum sit voluntate an casu occiderit; si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora, acta legitima poenitentia ad communionem placuit admitti; quod si infra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem”.

¹⁴ Cf. Marasco, *La condanna della magia*, p. 74-77.

¹⁵ On abortion in Antiquity, see S. Longosz, *Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży*, cz. 1: *Okres przedchrześcijański*, VoxP 5 (1985) vol. 8-9, 231-294; idem, *Aborcja i porzucanie dzieci w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne*, RT 51 (2004) vol. 10, 279-291; idem, *Prawo rzymskie wobec aborcji*, w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, ed. H. Kowalski – M. Kuryłowicz, Lublin 2005, 209-220.

¹⁶ Cf. *Concilium Ancyranum* (314) can. 24, SCL 1, 68.

¹⁷ Ibidem can. 21, SCL 1, 67. See Kieckhefer, *La magia nel medioevo*, p. 52.

individual stages of catechumenate: listening, lying prostrate, taking part in prayers without full communion¹⁸.

The prohibition against practising magic and preparing magic potions, in the context of causing an abortion, can be already found in the *Didache*:

“[...] you shall not practice magic, you shall not practice witchcraft, you shall not murder a child by abortion nor kill that which is begotten”¹⁹.

Just as the entire *Didache*, this passage is cited word for word in the *Apostolic Constitutions* as it must have clearly corresponded with the convictions of the compilers of this collection of laws composed most probably at Antioch in the late 4th century. It is worth noting that neither *Didache* nor *Constitutions* set down any penance for this forbidden act. At about the same time, in Asia as well, this issue was framed in precise terms by Basil the Great. His canons, which would be embraced by the legislation of the Orthodox Church, provided for acts of penance to be fulfilled by those who would engage in magic arts/witchcraft, regardless of its nature. In Basil's words:

“Whoever confessed to having practised magic or made magic potions should spend as much time doing penance as murderers, because he incriminated himself with such a sin”²⁰.

In theory, the term φαρμακεία, as used in those sources, would refer to making use of all medications and remedies, not just potions prepared with the intent of bringing harm on a person²¹. Basil does not make it specific if such mixtures would be intended to serve as remedy or poison; in any case, he regards the use of such substances as tantamount to the sin of homicide. It is rather difficult to explain the rigorous character of this precept, still it would be subsequently approved within the Church, at least in the East, and not only in the 4th century, as Basil's canons would be affirmed at the council in *Trullo* in 691²². Moreover, in addition to the affirmation of Basil's canons, the council fathers formulated and included their own canon, as if to dispel any possible doubt:

¹⁸ Cf. *Concilium Ancyranum* (314) can. 4, SCL 1, 63.

¹⁹ *Didache* II 2, in: *Constitutiones Apostolorum* VII 3, 1-2, SCL 2, ed. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42, Kraków 2007, 177. See A. Baron, *Magia i czary w “Konstytucjach apostołskich”*, in: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, ed. M. Ożóg – N. Widok, Opole 2013, 75-95.

²⁰ *Canones Basilii* 65, SCL 3, ed. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 49, Kraków 2009, 55.

²¹ In regards to the term φαρμακεία see J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris 1958, 287; Ph. Caspar, *L'embryon au II^{ème} siècle*, Paris 2002, 29-31; Baron, *Magia i czary w “Konstytucjach apostołskich”*, p. 87-94.

²² Cf. *Concilium Trullianum* (691) can. 2. See *The Council in Trullo revisited*, ed. G. Nedungatt – M. Featherstone, Roma 1995, 67.

“Concerning penalties for those who give or take drugs to cause abortion. Those women who give drugs which cause abortion, as well as those who take poisons to kill a foetus, shall be subject to the penalty for a murderer”²³.

What is rendered here as poison is the term φάρμακα. The penalty the same as for a homicide were, as a result, held in force in the East from the 4th until the end of the 7th century, and in fact, since they became incorporated in the legislation of the Church, for much longer.

In the West, on the other hand, the situation was different. Already as early as the first half of the 6th century the Finnian penitential book from Ireland would testify to a definitely more moderate approach to abortions caused by witchcraft than it was the case in the East. According to one of the canons in this book:

“If a woman by her magic destroys the child [of another woman], she shall do penance for half a year with an allowance of bread and water, and abstain for two years from wine and meat and fast for the six forty-day periods with bread and water”²⁴.

Drawing a distinction between those offences, which had previously appeared to be treated together as one, can be also found in other penitential books. For instance, the *Poenitentialia Sancti Columbani* (ca. 543-615) prescribes the following procedure:

“If anyone has destroyed someone by his magic art, let him do penance three years on an allowance of bread and water, and for three other years [let him abstain from wine and meat. Only in the seventh year] let him be restored to communion. But if anyone has used magic to excite love, and has destroyed no one, let him do penance on bread and water for a whole year, if a cleric, for half a year, if a layman, if a deacon for two, if a priest for three; especially if anyone has thus produced abortion, on that account let each add on six extra forty-day periods, lest he be guilty of murder”²⁵.

²³ *Concilium Trullianum* (691) can. 91. See *The Council in Trullo revisited*, p. 171.

²⁴ *Poenitentialia Vinniani (Finnian)* (ante 550) XX, SCL 5, ed. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 58, Kraków 2011, 16-17: “Si aliqua mulier maleficio suo partum alicuius femine desciperit, dimidium annum peniteat cum pane et aqua per mensuram et II annos absteineat se a vino et a carnibus et VI quadragesimas ieiunet cum pane et aqua”, English translation taken from *The Irish Penitentials*, transl. L. Bieler (with emendations M. Fijak), *Scriptores Latini Hiberniae* 5, Dublin 1963, 79, 81.

²⁵ *Poenitentialia Sancti Columbani* (ca. 543-615) VI (XVIII), SCL 5, 33-34: “Si quis maleficio suo aliquem perdiderit, tribus annis poeniteat cum pane et aqua per mensuram, et tribus aliis annis absteineat se a vino et carnibus, et tunc demum in septimo anno recipiatur in communionem. Si autem pro amore quis maleficus sit et neminem perdiderit, annum integrum. cum pane et aqua clericus ille poeniteat, laicus dimidium, diaconus duos, sacerdos tres; maxime si per hoc mulieris partum quisque deceperit, ideo sex quadragesimas unusquisque insuper augeat, ne homicidii reus sit”; transl. Bieler (with emendations M. Fijak), 101.

Yet another variation of such a practice can be found in one more Irish source, *Penitential Book of Pseudo-Kummean* from the 8th century. For killing an adult person through the use of witchcraft, it prescribes seven years of penance, including three years on bread and water, whereas for the preparing of love potions laymen should perform penance for half a year, but clergymen for up to five years. Three more years on bread and water would be added if the said practice resulted in a miscarriage²⁶. It is evident then that the periods of penance would tend to become longer over the course of time, but there were clearly some attempts made to approach the problem of responsibility in a more nuanced manner. Forms of those penitential acts also had to be expressed in more detail. To show how they were supposed to be like in practice, let us refer to the source known as *Capitula Theodori* (archbishop of Canterbury in the years 668-690). The following excerpt would demonstrate that the sanctions could be indeed quite rigorous at certain points, but not deadly at all:

“The penance of those who are to fast on bread and water for one year should be in each week as follows. For three days, from Thursday to Saturday, they should abstain from drinking wine, mead, honey, and ale, and from eating meat, fat, cheese, eggs, and all fatty fish. Small fish can be eaten, if available. Should there be no such fish, only one species [of fish] can be consumed, along with vegetables, legumes, fruit, if one should choose so, as well as ale. On Sundays, four days of Christmastime, Epiphany, eight days over the Eastertime, Ascension Day, four days at the feast of Pentecost, as well as on the feast days of John the Baptist, Saint Mary, Twelve Holy Apostles, Saint Michael, Saint Remigius, All Saints’ Day, Saint Martin, and on the feast day of the saint venerated in the local diocese. In the aforementioned days, it is allowed to celebrate together with other Christians, which means they may consume the same food and drink, but always refraining from any drunkenness and gluttony”²⁷.

A noteworthy distinction can be found in the so-called *Excarpsum Egberti* (bishop of York in the years 732-766). The extent of the penance for a homicide caused by witchcraft is dependent upon the social status of a perpetrator:

²⁶ Cf. *Poenitentiale Pseudo-Cummaeani* (saec. VIII) VII 1-2, SCL 5, 102.

²⁷ *Capitula Theodori* I 1-2, SCL 5, 161: “1. Poenitentia illius anni unius, qui in pane et aqua ieiunandus est, talis esse debet in unaquaque hebdomada. 2. Tres dies, id est feriam quintam et sabbatum, a vino, medone, mellita et cervisia, a carne et sagimine, a caseo et ovis, et ab omni pingui pisce se absteineat. Manducet autem minutos pisciculos, si habere potest. Si habere non potest, tantum unius generis piscem, et legumina, et olera, et poma, si vult, comedat, et cervisiam bibat; et in diebus Dominicis, et in Natali Domini illos quatuor dies; et in Epiphania unum diem; et in pascha, usque ad octavum diem; et in Ascensione Domini, et Pentecostes, quatuor dies; et in festo sancti Ioannis Baptistae, et sanctae Mariae, et sanctorum duodecim Apostolorum, et sancti Michaelis, et sancti Remigii, et Omnium Sanctorum, et sancti Martini, et in illius sancti festivitate, qui in illo episcopatu celebris habetur. In his supradictis diebus faciat charitatem cum caeteris Christianis, id est, utatur eodem cibo et potu quo illi, sed tamen ebrietatem et ventris ingluviem semper in omnibus caveat”.

“If a woman kills someone with the aid of a maleficium, specifically by a magic potion or some artifice, she must do penance for seven years; if she is poor, for four years; if a woman kills her [born] child, she must do penance for ten years”²⁸.

Unfortunately, this provision cannot be interpreted unequivocally. The expression *aliquos* in the first sentence would appear to preclude miscarriages caused by the use of magic, referring rather to any person killed in this particular way. Likewise, the context is not clear enough to indicate if the said poor woman caused a miscarriage deliberately because she would have no means of subsistence for her child. If it was interpreted as continuation of the previous statement, it would be rather odd that a poor woman should be treated with more lenience in the case of a crime of murder. Most likely, however, it would refer to a miscarriage, as the expression in the following sentence, where reference is made to the killing of a child *per homicidium*, seems to draw a distinction between causing a miscarriage by means of some magic practice and the killing of a child after birth. The practice of prescribing a seven-year penance for a homicide caused by magic would thus begin to be introduced in the church precepts, in reference to adults as well as to the unborn children²⁹. More frequently, however, there would be a distinction made between the two, and an abortion caused by means of a magic potion was punished with an extra penance of five forty-day periods³⁰ or three years³¹.

At the beginning of the present article, I made reference to the synod of Elvira and cited one of its canons that put a perpetual excommunication on a person guilty of killing with the use of witchcraft: in this case, culprits could not be restored to communion even on their deathbed. Seven centuries later, the same canon would be incorporated in the *Penitential Book of Silos* (ca. 1060-1065):

“if anyone killed another person by witchcraft, he must not receive communion even on his deathbed”³².

Apparently, seven centuries of evangelizing would have produced no effect in regard to practising magic and it was decided to return to the original rigorous approach to the problem. In the course of time, Christianity would become more and more, not less and less, “magical”.

²⁸ *Excarpsum Egberti* VII 7-9, SCL 5, 187: “Mulier si aliquos interimit arte maleficia sua, id est per poculum aut per artem aliquam, VII annos poeniteat. Si paupercula, IV annos. Mulier si occiderit filium suum per homicidium, X annos poeniteat”.

²⁹ Cf. *Poenitentiale Egberti* IV 16. 21, SCL 5, 234.

³⁰ Cf. *Poenitentiale Burgundense* (ca. 700-725) 9, SCL 5, 262; *Poenitentiale Merseburgense* (VIII s.) V 10, SCL 5, 290.

³¹ Cf. *Poenitentiale Floriacense* (ca. 775-800) 10, SCL 5, 279.

³² *Poenitentiale Silense* (ca. 1060-1065) 96, SCL 5, 462: “si quis maleficio interficiat alterum, nec in finem accipiat communionem”.

As it seems, the pinnacle of such attitudes was the magical practice of using holy mass with the purpose of bringing harm on a person. In the acts of the XVII synod of Toledo (694), there is a canon referring to saying mass for the living with the use of the funeral mass formula, not for a deceased person (cf. citation by Paweł Wygralak³³), simply to bring about the situation where “a person for whom the mass is said shall fall, on account of its effectiveness, into the danger of death and eternal damnation”³⁴. The bishops responded to this practice with the threat of excommunication and exile for an indefinite period of time, with the possibility of a return to the communion of the Church only in the extremity of death³⁵.

In “The Golden Bough”, James George Frazer cites the example of some Gasconian peasants who persisted in their belief in the deadly power of St. Secarius’ mass celebrated in the ruins of an old church, among bats and toads. To say the mass, a particularly wicked priest had to be procured. At 11 o’clock in the night, he would begin to celebrate the “mass” by reciting all the liturgical prayers backwards. His mistress was supposed to serve at mass, the host had to be black, water from a well into which the body of an unbaptized child had been thrown would be used for wine. The person for whom such mass was offered would die a slow death for some unexplained causes³⁶. There is much to suggest that it was a legacy of those previously mentioned sinister practices.

There has been a continued debate on whether we could speak of the phenomenon of Christian magic or only of the relics of pagan magic practised by Christians. It seems that the ceremonies such as the “unholy mass” described above, could be an argument in favour of the strictly Christianity-based magic, as no pagan would have come up with anything like that.

Translated by Marcin Fijak

³³ Cf. P. Wygralak, *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenach Galii i Hiszpanii w późnej starożytności chrześcijańskiej (VI-VII w.)*, Poznań 2011, 115.

³⁴ *Concilium Toletanum XVII* (694) can. 5, PL 84, 557: “Nam missam pro requie defunctorum promulgatam fallaci voto pro vivis student celebrare hominibus, non ob aliud, nisi ut is pro quo idipsum offertur sacrificium ipsius sacrosancti libaminis interventu mortis ac perditionis incurrat periculum”.

³⁵ Cf. S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938, 134, n. 106.

³⁶ J.G. Frazer, *The Golden Bough*, vol. 1: *The Magic Art and the Evolution of Kings*, New York 1935, 232-233.

PRAKTYKI MAGICZNE PRZECIWKO
ZDROWIU I ŻYCIU CZŁOWIEKA W PÓŹNYM ANTYKU
NA PRZYKŁADZIE PRAWODAWSTWA KOŚCIELNEGO

(Streszczenie)

Zachowania magiczne były od niepamiętnych czasów elementem kultury. Świadczenia w postaci amuletów, różnych narzędzi czy zaklęć systematycznie są odkrywane. Magia przenikając w świat religii, stawała się jej elementem, z czasem aż do tego stopnia, że w zależności od okresu historycznego, nie sposób odróżnić jednej od drugiej. W niniejszym artykule zostały poddane analizie, z perspektywy ustawodawstwa kościelnego, praktyki magiczne szkodzące zdrowiu i życiu. Oczywiście przepisy prawne mają na celu eliminację błędów i zagrożeń przez co przedstawiają obraz jednostronny nie oddający wszystkich aspektów życia. Niewątpliwie jednak odnoszą się do zagrożeń realnych i przez to poszerzają wiedzę o epoce. W przedstawionym tekście wzięto pod uwagę takie praktyki magiczne, które celowo i umyślnie miały szkodzić konkretnym osobom.

Key words: magic practices, synods, councils, penitential books, church legislation, late antiquity.

Słowa kluczowe: praktyki magiczne, synody, sobory, księgi pokutne, prawodawstwo kościelne, późny antyk.

Fausto IANNELLO*

UN MODELLO DI SANTITÀ FEMMINILE ALLA CORTE DEI MEROVINGI: PER UN APPROCCIO STORICO-RELIGIOSO ALLA FIGURA DI GERTRUDE BADESSA DI NIVELLES

1. Premessa. È noto che da alcuni anni lo studio sulla santità femminile è oggetto di una significativa intensificazione, soprattutto per via della diffusione di quella nuova tendenza culturale, originariamente di matrice californiana, detta di *gender*, che, talvolta, si carica di rivendicazioni socio-politiche non pienamente congrue con un'imparziale indagine storico-religiosa. Tuttavia, se ricondotta entro gli strumenti derivanti dalle nuove acquisizioni mediante approcci critici e metodologici che siano sia storici sia filologici, una lettura analitica sull'opera delle donne nel contesto che qui più ci interessa, ossia quello della santità occidentale altomedievale – più esattamente precarolingia – può indubbiamente aiutare a porre ancor più in chiaro, tra le altre cose, l'apporto offerto dalle Sante alla costruzione dell'Occidente cristiano.

Quello dell'agiografia consacrata alle donne negli anni che prepararono la Rinascita Carolingia è un fenomeno religioso tale da meritare studi che ne approfondiscano, sul piano culturale ancor più che storico, l'influenza sulla mentalità e l'immaginario popolari; del resto, l'agiografia è essenzialmente genere metastorico (non negazione della storia, ma trasfigurazione di essa), sicché è a questo che ci si deve oltremodo rivolgere, affinché siano individuate e comprese le dinamiche ideologiche che informarono le singole età dell'uomo europeo lungo quei secoli che – è assodato (pur nella diversità di visione, basterebbero da sé, ed è già parecchio, i lavori di Peter Brown¹, Franco

* Dr Fausto Iannello* – dottore di ricerca (PhD) in Storia delle Religioni, collabora (*honorary fellow*) alla Cattedra di Storia del Cristianesimo presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina; faustoianello@gmail.com.

¹ Cf. P. Brown, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità. 200-1000 d.C.*, trad. it. M. Sampaolo (*The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity. A.D. 200-1000*, Oxford 2003²), Roma – Bari 2006. Tra i numerosi contributi del grande storico irlandese, su questi concetti rimangono fondamentali e preziosi quelli donati durante le sue letture all'Università di Yale nell'ottobre del 1986, riunite in P. Brown, *The End of the Ancient Other World: Death and Afterlife between Late Antiquity and the Early Middle Ages* (The Tanner Lectures on Human Values), Yale University 1986.

Cardini², Bruno Luiselli³) – formarono quell’identità cristiana dell’Europa che Novalis, mille anni dopo, avrebbe vagheggiato nella sua fuggevole vigilia. Ed è stato proprio Peter Brown che più d’altri ha rimarcato quanto preziose e fondamentali permangano, su un piano culturale, laddove “cultura” sia intesa quale *Weltanschauung*, figure come la principessa badessa Gertrude, in vista di una ridefinizione del concetto di “formazione dell’Occidente”, vale a dire di una nuova realtà, culturale e non, si capisce, geografica, giacché negli anni della fondazione di Nivelles, quando una santa “barbara” trapassa al suo Dio proprio nel giorno del *dies natalis* di quel Patrizio che aveva convertito terre mai prima d’allora romanizzate, germoglia e cresce la consapevolezza di una identità specifica nelle regioni nord-occidentali d’Europa⁴.

In un volume a più mani dedicato al simbolismo della natura nel Cristianesimo⁵, avevo rilevato e discusso, comparativamente, proprio le strette connessioni tra l’Irlanda e l’ambiente religioso e culturale generatosi attorno alla figura della nostra aristocratica merovingia, attraverso la specifica comparazione del racconto della navigazione verso la Britannia di alcuni monaci che, invocando la santa, riescono a rendere vano l’attacco del maligno manifestatosi nelle sembianze di un mostro marino. La *Vita sanctae Geretrudis* – come in quella sede avevo già sostenuto – costituisce una fonte preziosa, unica in taluni casi, per le informazioni sulla famiglia e l’ambiente di Pipino di Landen, nonché per la conferma dei profondi rapporti culturali e religiosi tra la cristianità irlandese e l’occidente precarolingio negli specifici anni del cosiddetto “miracolo irlandese”⁶, e, ancora, per la ricezione nel continente di tradizioni e fenomeni religiosi già tipici dell’agiografia insulare altomedievale e dell’universo monastico occidentale.

Alla luce del percorso intrapreso con quel contributo, in questa sede si vuole principalmente ricostruire e valutare l’azione di Gertrude di Nivelles

² Cf. F. Cardini, *Le radici cristiane dell’Europa*. Mito, storia, prospettive, Rimini 1997.

³ Cf. B. Luiselli, *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma 2003.

⁴ Cf. Brown, *La formazione dell’Europa cristiana*, p. 327-328.

⁵ Cf. F. Iannello, *Sul retaggio e le fonti irlandesi della “Vita Geretrudis”: il santo e la “be-lua marina”*, in: *Il simbolismo degli elementi della natura nell’immaginario cristiano*, a cura di M.A. Barbàra, Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti 85, Supplemento I, Napoli 2010, 173-196.

⁶ Vedi soprattutto *Le miracle irlandaise*, éd. H. Daniel-Rops, Paris 1956; B. Bischoff, *Il Monachesimo irlandese nei suoi rapporti col Continente*, in: *Il Monachesimo nell’Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull’Alto Medioevo 4, Spoleto 1957, 121-138, L. Bieler, *Ireland. Harbinger of the Middle Ages*, trad. ingl. (*Irland. Wegbereiter des Mittelalters*, Olten 1961), London – New York – Oxford 1963. Bruno Luiselli (*La formazione della cultura europea occidentale*, p. 507, n. 144), forse più d’altri, è riuscito a rendere con le giuste parole cosa debba intendersi con siffatto “miracolo”: “il miracolo è nel fatto che l’Irlanda, sempre rimasta fuori del mondo romano e dunque mai romanizzata, assorbì, grazie alla cristianizzazione e al monachesimo, cultura di tradizione romana, e questa stessa cultura esportò in Britannia e nel Continente, contribuendo così, da protagonista, al processo di formazione della cultura europea occidentale”.

per delinearne e stabilirne quegli elementi che possano concorrere a porre in chiaro quanto la nostra donna si attagli a quella paradigmatica identità di santa altomedievale che fa di se stessa il veicolo per quei modelli di santità cristiana universale da custodire e traghettare verso quelli, poi canonici e standardizzati, del Basso Medioevo, allorché, riprendendo delle felici immagini di una illustre specialista di materia agiografica, la santità si colora al femminile, creandosi una sorta di inflazione agiografica⁷. Benché la santità delle donne appaia spesso come una santità adespota, essa “costituì un indubbio ‘omaggio’ della Chiesa alla donna e ai valori che esprimeva e rappresentava nella società anche come sposa e madre: nei secoli del pieno Medioevo il fenomeno fu in costante crescita fino a raggiungere numericamente quote mai più toccate”⁸. Forse qualcuno potrebbe obiettare che quella femminile sia una santità originale, o persino comparabile, rispetto a quella maschile, giacché a quest’ultima successiva nella tradizione agiografica, ma questo significherebbe non considerare come funzionali per la fede le differenze di sensibilità che sono legate anche alle tipicità derivanti dal sesso.

Ad oggi, tra i non molti studi accademici specifici su Gertrude, eccellono particolarmente quelli di Bonnie Effros, che via via saranno qui citati, l’introduzione e lo splendido commento di Paul Fouracre e Richard A. Gerberding alla loro stessa traduzione inglese della *Vita*⁹, e finanche gli interventi sparsi di Peter Brown, malgrado una “stasi accademica” che, da circa tre anni, è interrotta da interventi afferenti perlopiù ai cosiddetti *gender studies*. È specialmente il caso di un importante e ben documentato saggio di Courtney Luckhardt¹⁰, che ha il merito di aver rilevato l’interesse nei riguardi dei *peregrini* da parte di Gertrude, la quale, infatti, benché non itinerante, nella sua *stabilitas* si fece testimone di un *kerygma* finalizzato specialmente alla promozione, mediante l’ospitalità, di viaggi dalle diverse finalità (sociali, culturali, missionarie, ascetiche), a usufruire dei quali furono soprattutto le comunità di Irlandesi ivi giunt. Questa funzione, peraltro, si attaglia comparativamente

⁷ Cf. A. Benvenuti Papi, *La santità al femminile: funzioni e rappresentazioni tra medioevo ed età moderna*, in: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque*. (Roma, 27-29 octobre 1988), Roma 1991, École Française de Rome, 467-488. Sulle concezioni di santità al femminile nel Medioevo in genere, vedi, dell’eminente esperto André Vauchez, il capitolo “La santità al femminile”, in: idem, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma 2013, 97-109. Per un quadro del mondo religioso femminile nella Gallia franca, vedi J.M.H. Smith, *The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920*, “Past and Present” 146 (1995) 3-37 e C. Urso, *Donne e potere nella Galia merovingia e carolingia*, Catania 2000.

⁸ C. Urso, *La donna e la Chiesa nel Medioevo. Storia di un rapporto ambiguo*, “Annali della Facoltà di Scienze della Formazione” (Catania) 4 (2005) 67-99, spec. p. 97.

⁹ Cf. *Vita Sanctae Geretrudis (The Life of St. Geretrud)*, in: P. Fouracre – R.A. Gerberding, *Late Merovingian France: History and Hagiography 640-720*, Manchester – New York, 1996, 319-326.

¹⁰ Cf. C. Luckhardt, *Gender and Connectivity: Facilitating Religious Travel in the Sixth and Seventh Centuries*, “Comitatus” 44 (2013) 29-53.

a quella di patrona dei viaggiatori, che, soprattutto nell'Europa settentrionale, ha generato la credenza di una Gertrude con funzioni psicopompe nella sua ipostasi di custode e ostessa di una locanda dove transitano le anime durante la prima notte successiva alla morte¹¹.

Gertrude, per di più, ospitò e assisté orfani, vedove, poveri, prigionieri e schiavi liberati¹². Il saggio della Luckhardt palesa una sapiente capacità di interpretazione di meccaniche socio-religiose: utilizzando il genere come un obiettivo, la studiosa analizza la natura delle reti femminili di collegamento religioso e di comunicazione nell'Alto Medioevo (secoli VI-VII), comparando le figure dell'irlandese ancestrale Brigida di Kildare, di Radegonda di Poitiers, moglie del merovingio Clotario I, e della nostra Gertrude, e dunque dimostrando come le donne facilitarono i contatti attraverso il dialogo e l'interazione con gli altri, parenti, se donne, religiosi, pellegrini e precettori, se uomini. Queste relazioni hanno così permesso alle donne di svolgere un ruolo cruciale nella formazione di interconnessioni culturali e religiose, eterogenee, in spazi pure limitati: "Like Mediterranean people in the sixth and seventh centuries, north-western Europeans had a diversity of religious experience that brought them into contact with other Christian regions, a geographical fluidity that allowed for communication and contact over long and short distances. Female saints were a key part of these connections, facilitating the movement of people and ideas"¹³.

Altrettanto demarcanti, e ancora in un ambito di *gender studies*, sono i risultati delle ricerche di Susan Wade¹⁴, corroboranti l'unicità del modello femminile incarnato dalla pulzella di Nivelles. La studiosa rileva e discute la tipologia di tonsura portata da Gertrude, che permane senza riscontri nell'agiografia femminile del tempo ed espressione di una visione e di costumi religiosi caratteristici della aristocrazia franca. Per volontà della madre Itta, Gertrude, dall'età di ventuno anni, recava infatti un taglio utilizzato dagli uomini in ambito regale o monastico, scelto per proteggerla dal matrimonio forzato e quindi consentirle al meglio la fondazione del monastero:

¹¹ Cf. G. De Santillana (in coll. con H. Von Deschend), *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, trad. it. A. Passi (*Hamlet's Mill, An Essay on Myth and the Frame of Time*, Boston 1969), Milano 1983, p. 246, n. 2 e p. 344.

¹² Cf. *Vita Geretrudis* 3; *De virtutibus* 8; *Additamentum Nivialense de Fuilano* 450 (quest'ultimo numero corrisponde alla pagina dell'edizione di Bruno Krusch in MGH, i cui dati saranno forniti tra breve, insieme a quelli delle altre opere ora citate).

¹³ Luckhardt, *Gender and Connectivity*, p. 53.

¹⁴ Cf. S. Wade, *Gertrude's tonsure: an examination of hair as a symbol of gender, family and authority in the seventh-century Vita of Gertrude of Nivelles*, "Journal of Medieval History" 39 (2013) fasc. 2, 129-145. Della Wade, vedi anche *Miraculous Seeing and Monastic Identity: Miracles of the Visual from the Monasteries of Lobbes and Nivelles*, Ph.D. Dissertation, New York University 2007, che esamina prevalentemente le visioni della santa nelle agiografie qui in oggetto e la loro fortuna per tutto il Medioevo.

“Ut non violatores animarum filiam suam ad inlecebras huius mundi voluptates per vim raperent, ferrum tonsoris arripuit et capillos sanctae puellae ad instar coronae abscisit”¹⁵.

2. Fonti e notizie. Per ricostruire storicamente le gesta di Gertrude, abbiamo a disposizione ben tre fonti a lei coeve, che poi sono anche le uniche dirette sulle origini della fondazione di Nivelles¹⁶. La più importante è notoriamente la *Vita sanctae Geretrudis*, tramandataci da codici risalenti pure al sec. VIII¹⁷, che fu compilata intorno al 670 da un monaco irlandese testimone oculare delle azioni della santa fino al letto di morte¹⁸ e, dunque, da annoverarsi tra i più antichi agiografi d'Irlanda¹⁹. Se ne sono conservate due tradizioni: la prima non solo è più antica, ma è anche priva delle correzioni e delle emendazioni di età carolingia. Si capisce, pertanto, che risulta essere lo strumento privilegiato, più affidabile e utile in questa sede e, in genere, per le ricerche sulla santa. Questa *Vita*, relativamente all'obiettivo qui prefisso, risulta inoltre una fonte molto importante per la ricostruzione sia dei rapporti tra una cristianità “di margine”, com'è quella merovingia delle Gallie settentrionali, con tradizioni periferiche, sia con tradizioni e visioni continentali della santità al tempo ben radicate nel mondo ecclesiastico mediterraneo.

Di seguito, si riportano schematicamente la tradizione manoscritta e le edizioni e le traduzioni fin qui pubblicate.

Vita S. Geretrudis

Manoscritti: *Versio A:* Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, Section médecine, H 55, olim Boherianus B 8, sec. VIII.; Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin, 11748, f. 141, X Sankt Gallen, Kantonsbibliothek Vadiana, 556, 291-326, X-XI München, Bayerische Staatsbibliothek, Codices latini monacenses, 4618, f. 75-89, Bened. n. 118, sec. XI; *Versio B:* Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin, 5593, f. 30, IX; Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique, 7882, X-XI.

Edizioni: L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, II, Köln 1578, 302-306 (compendio di *Vita* e *Virtutes*); J.-G van Ryckel, *Historia sanctae Gertrudis: Principis virginis primae Nivellensis*, Bruxellis 1637; G. Henschenius, *Acta*

¹⁵ *Vita S. Geretrudis* 2, ed. B. Krusch, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum II, Hannoverae 1888, 456.

¹⁶ Per un quadro storico di questa sede in età medievale, vedi J.J. Hoebanx, *L'Abbaye de Nivelles des origines au XIV^e siècle*, Brussels 1952.

¹⁷ Cf. *Vita S. Geretrudis* 7, ed. Krusch, p. 449.

¹⁸ Cf. ibidem 7, ed. Krusch, p. 448; K. Hughes, *The Church in Early Irish Society*, London 1966, 684. Sui problemi cronologici vedi Fouracre – Gerberding, *Late Merovingian France*, p. 301-329.

¹⁹ Cf. J.F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland. Ecclesiastical. An Introduction and Guide*, (prima edizione Dublin 1929) repr. with addenda by L. Bieler, New York 1966, 503-504.

Sanctorum, Martii, II, Antverpiae 1668, 594-599; J. Mabillon, *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*, Saeculum II, Parisiis 1669, 463-472; J. Ghesquierus et C. Smetius, *Acta Sanctorum Belgii selecta*, III, Brixellae 1785, 144-266; B. Krusch, *Vita sanctae Geretrudis*, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum II, Hannover – Hahn 1888, 447-464 (è quest'ultima che qui seguo).

Traduzioni: *La vie et les oeuvres de s. Gertrude vierge et abbesse de l'ordre de s. Benoist*, trad. J. Mege, Paris, 1687, e quella inglese già citata di Fouracre e Gerberding, curatori (327-329) anche di quella del già menzionato, e sul quale si tornerà, *Additamentum Nivialense de Fuilano* (ed. B. Krusch, MGH Scriptores rerum Merovingicarum, IV, 449-451, 449), redatto da un monaco di Nivelles nel VII secolo (mss. Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique, 207, f. 59, XIII, e Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin, 2768A, f. 73, XI). Della cosiddetta "versione B" e delle *Virtutes* possediamo la traduzione inglese di J. McNamara e J. Halborg in: *Sainted Women of the Dark Ages*, London 1992.

Di una *Vita Geretrudis Tertia*, sec. XI (BHL 3494) sappiamo che il manoscritto più antico risale al sec. XII (Bruxelles).

Mentre scrivo non si hanno dati di una traduzione in lingua italiana; esiste tuttavia una traduzione della riscrittura curata in francese da Jacqueline Bouette de Blémur nel suo *L'année Benedictine, ou Les vies des Saints de l'Ordre de Saint Benoist, pour tous les jours de l'année*, 7 tomes, Paris 1667-1673: *La vita di s. Gertrude vergine, e badessa di Nivella, in Anno benedettino, ovvero Vite de' santi dell'Ordine di s. Benedetto distribuite per ciaschedun giorno dell'anno. Opera tradotta dal francese nello idioma italiano. Tomo secondo, che contiene li mesi di marzo, e aprile*, Venezia 1727, 144-148.

Dopo la *Vita*, il trittico delle fonti dirette include le *Virtutes* (*De virtutibus, quae facta sunt post discessum beate Gertrudis abbatisse*) e la loro *Continuatio* (*Virtutum sanctae Geretrudis continuatio*), sempre editate insieme. Le prime sono fondate su tradizioni orali e furono redatte per iniziativa di Agnese, terza badessa di Nivelles (ca. 670-), alla fine del VII secolo²⁰.

Le *Virtutes*, che nei codici A della *Vita* la seguono sempre, sono continuazioni della vita, scritte nel 783, così tràdite:

Virtutes Geretrudis

Manoscritti: Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, H 55, VIII, olim Boherianus B 8; München, Bayerische Staatsbibliothek, Codices latini monacenses, 4618 (Bened. n. 118), f. 75-89, XI; München, Bayerische

²⁰ Cf. J.-J. Hoebanx, *L'abbaye de Nivelles, des origines au XIV^e siècle*, Bruxelles 1952, 31; C. Holvoet, *Sainte Gertrude de Nivelles: la "Vita Tripartita" du XI^e siècle et les techniques de réécriture*, Mémoire de Licence – Histoire, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 2006, 18.

Staatsbibliothek, Codices latini monacenses, 18854 (Teg. N. 854), f. 179 (continuatio Virtutum), XI; Oxford, Bodleian Library, Bodley, 8687, Feller. I, XII; Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin, 11748, f. 141, X; Sankt Gallen, Kantonsbibliothek Vadiana, 556, 291-326, IX-X; Zwettl, Stiftsbibliothek, Codex S. Crucis Mellicensi.

Edizioni: *De virtutibus, quae facta sunt post discessum beate Geretrudis abbatisse* (anno 690 ca.), ed. B. Krusch, MGH Scriptores rerum Merovingicarum II, Hannover 1888, 464-474.

Traduzioni: J. McNamara – J. Halborg, *Sainted Women of the Dark Ages*, London – Durham, 1992, 229-234.

Gertrude fu dunque l'aristocratica rampolla di una casata merovingia appena assunta agli onori regali²¹: la si ricorda quale zia di Pipino di Héristal, quindi prozia di Carlo Martello, in quanto figlia di san Pipino di Landen (575-640), il quale, senza soluzione di continuità, fu maestro di palazzo rispettivamente di Clotario II (584-629), Dagoberto I (610-639, regno 622-639) e Sigeberto III (ca. 630-656), e regnante sul trono di Austrasia dal 633 al 656²²; unico figlio maschio di Pipino di Landen fu Grimoaldo I, anch'egli maggiordomo, dal 643 al 657, e re d'Austrasia (633-656); la madre di Gertrude, santa Itta (o Iduberga † 652), intorno al 647 fu fondatrice di quel monastero doppio di Nivelles (oggi nel Brabante vallone, tra Liège e Tournai; fiammingo Nijvel; latino *Nivialcha*, *Niviala*, *Niviella*) del quale la figlia sarà badessa.

Gertrude, nata nel 626 ca., muore, trentatreenne, molto probabilmente nel 659, in quel 17 marzo²³ che aveva già segnato il trapasso di san Patrizio, così adempiendosi una profezia dell'irlandese Ultano²⁴. L'idea del monastero doppio fu dovuta probabilmente sia al modello già sperimentato da Patrizio e perfezionato da Brigida²⁵ sia a quello più vicino introdotto proprio tra i Merovingi

²¹ La combinazione di nobiltà di sangue e virtù ascetiche e apostoliche caratterizzò diverse sante nell'Occidente germanico altomedievale; tra le altre, basti ricordare le regine Radegonda di Poitiers (sec. VI), Batilde di Neustria (VII), Eteldreda di Ely (VII), Sexburga di Ely (VII-VIII), Matilde di Ringelheim (X) e le badesse Hathumoda di Gandersheim (sec. IX), Edith di Wilton (sec. X) e Adelaide di Willich (sec. XI). In merito si veda Smith, *The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe*, passim.

²² Fondamentale, per una storia religiosa del periodo in oggetto, rimane Y. Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*, Leiden – New York 1995.

²³ *Vita Sanctae Geretrudis* 7, ed. B. Krusch, MGH Scriptores rerum Merovingicarum II, 447-464, spec. p. 462; pure P. Grosjean, *Chronologie de S. Feuillen*, AnBol 75 (1957) 379-393, spec. p. 390. Pochi anni dopo, nel 700 ca., e ancora a Nivelles, saranno redatte le *Virtutes Geretrudis* (*De virtutibus, quae facta sunt post discessum beate Geretrudis abbatisse*, ed. B. Krusch, MGH Scriptores rerum Merovingicarum II 464-474).

²⁴ Cf. *Vita S. Geretrudis* 7; vedi anche L. Gougaud, *Les Saints irlandais hors d'Irlande*, Louvain – Oxford 1936, 187.

²⁵ Cf. J. Ryan, *Irish monasticism, origins and early development*, Dublin – Cork, 1931, 80.

da Burgundofara di Eburiac (meglio nota come Fara), la figlia del maestro di palazzo Cagnerico che, intorno al 620, su indicazione dell'irlandese Colombano, era stata la fondatrice della celebre abbazia di Faremoutiers, nel nord della Francia²⁶. In questi luoghi, una comunità maschile si affiancava a una femminile per le questioni liturgiche, spirituali, didattiche e, in genere, per sostenere tutte quelle occupazioni che le donne non potevano espletare.

La *Vita* ci tramanda che Gertrude, ancora quattordicenne, già decisa a consacrarsi alla vita religiosa, rabbiosamente²⁷ negò la sua mano al figlio di un *dux Austrasiorum* durante un banchetto dato in onore del re Dagoberto dal padre²⁸, che morì appena dopo, intorno al 640²⁹. Le pressioni furono sì violente e inaspettate da causare un rifiuto altrettanto radicale e le conseguenti offese e ingiustizie degli altri notabili³⁰, che spinsero Itta, col concorso del figlio Grimoaldo – costui anche per comprensibili mire politiche³¹ – a scegliere la vita monastica³². Da qui, la madre, su consiglio di sant'Amando, fece edificare il monastero di Nivelles, del quale fu la prima badessa. La figlia amata si dedicò in tonsura e velo alla formazione e essa medesima promosse gli studi ecclesiastici ottenendo e diffondendo codici provenienti da Roma e affidando l'istruzione a esegeti irlandesi:

“Erga ecclesiastica studia vasa summo studio pastoralem habebat curam, et per suos nuntios, boni testimonii viros sanctorum patrocinia vel sancta volumina de urbe Roma et de transmarinis regionibus gignaros nomine ad docendum divini legis carmina, sibi et suis meditandum, Deo inspirante, meruisset habere”³³.

La madre morì nel 652, sessantenne, nello stesso monastero e fu sepolta nella basilica di san Pietro apostolo³⁴. Fece costruire altri edifici nei pressi del mo-

²⁶ Cf. Ionas Bobiensis, *Vita S. Columbani* II 7, ed. B. Krusch, MGH Scriptores Rerum Germanicarum XXXVII, Hannover – Leipzig 1905, 240-243.

²⁷ Cf. *Vita S. Geretrudis* 1, ed. Krusch, p. 454-455: “At illa quasi furore repleta, respuit illum cum iuramento et dixit, nec illum nec alium terrenum nisi Christum dominum volebat habere sponsum”. Sul furore della Santa, vedi C. Peyroux, *Gertrude's furor: Reading Anger in an Early Medieval Saint's Life*, in: *Anger's Past: the social uses of emotion in the Middle Ages*, ed. B. Rosenwein, Cornell 1998, 36-58.

²⁸ Si veda su questo episodio la comparazione con altre sante, specialmente con la principessa franca Rictrude di Marchiennes (613 ca.-688), di K. Ugé, *The Legend of Saint Rictrude: Formation and Transformations (Tenth-Twelfth Century)*, in: *Anglo-Norman Studies. XXIII. Proceedings of the Battle Conference 2000*, ed. J. Gillingham, Woodbridge – Rochester 2001, 281-297.

²⁹ Cf. *Vita S. Geretrudis* 2, ed. Krusch, p. 455.

³⁰ Cf. *ibidem*, ed. Krusch, p. 455-457.

³¹ Cf. *Additamentum*, ed. Krusch, p. 451.

³² Cf. *Vita S. Geretrudis* 2, ed. Krusch, 456; vedi anche R. Le Jan, *Convents, Violence, and Competition for Power in Seventh-Century Francia*, in: *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, ed. F. Theuvs – M.B. De Jong – C. Van Rhijn, Leiden 2001, 243-269.

³³ *Vita S. Geretrudis* 2, ed. Krusch, p. 457.

³⁴ Cf. *ibidem*, ed. Krusch, p. 447.

nastero e ricevè aiuti³⁵. Gertrude demandò allora ogni occupazione alle consorelle, per dedicarsi alle “res divinae e agli obscura allegoriae mysteria”³⁶.

3. Gertrude e gli Irlandesi. Nivelles, che negli anni appena successivi alla morte di Gertrude avrà tra i suoi abati l'irlandese Suibhne³⁷, fu subito inclusa nella *paruchia Fursei*³⁸, straordinaria realtà umana e culturale che spiega la massiccia e decisiva presenza di ecclesiastici ibernici in siffatti territori. Si trattava di una sorta di confederazione di chiese e celle fondate e rette da Fursa, dai suoi consanguinei, nonché dai suoi più stretti confratelli, nelle Gallie nord-orientali³⁹ a partire dal 648⁴⁰, quando Fursa, lasciata l'Irlanda nel 630 ca., sarebbe arrivato nel continente dal monastero di Cnoberesburgh (Suffolk, Est-Anglia)⁴¹. A succedergli nell'opera, tanto nell'Est-Anglia quanto, dopo il 650, nelle Gallie, saranno i suoi fratelli Foillán (Foillianus/Foelanus: *uterinus Fursei frater*⁴²), anche egli abate di Cnoberesburgh, ucciso verso il 655⁴³, e il già menzionato Ultán (Ultanus), abate di Péronne fino al 686, data della sua dipartita⁴⁴. Dopo aver fondato le abbazie di Lagny-sur-Marne (*Latiniacum*)⁴⁵ e di Péronne

³⁵ Cf. ibidem 3, ed. Krusch, p. 458.

³⁶ Ibidem. Tra le monache era anche Gudula, nobile originaria del Brabante, battezzata da Gertrude e oggi santa patrona di Bruxelles.

³⁷ Cf. Hughes, *The Church in Early Irish Society*, p. 94.

³⁸ Ibidem, p. 82.

³⁹ In Piccardia sorge ancora Frohen-le-Grand (ora nel comune di Frohen-sur-Authie), l'antica Forshem, “casa di Fursa”, con una cappella del santo un tempo meta di pellegrini, cf. M. Stokes, *Three Months in the Forests of France: a pilgrimage in search of vestiges of the Irish saints in France*, London 1895, 175.

⁴⁰ Cf. T.W. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, Cambridge 2000, 318.

⁴¹ Cf. Grosjean, *Chronologie*, p. 392; Hughes, *The Church*, p. 93; H. Mytum, *The Origins of early Christian Ireland*, London – New York 1992, 77, S. Hamann, *St Fursa, the genealogy of an Irish saint – the historical person and his cult*, “Proceedings of the Royal Irish Academy” 112C (2011) 147-187.

⁴² *Additamentum Niviale de Fuilano*, ed. Krusch, p. 449. Vedi anche *Martyrology of Oengus* ([sec. IX], ed. W. Stokes: *Félire Óengusso Céili Dé. The Martyrology of Oengus the Culdee*, London 1905, 230) al 31 ottobre: “Faelán, .i. martir frater fursu”.

⁴³ Vedi *Vita et Miracula Fursei* dal *Codex Salmanticensis* c. 7, ed. W.W. Heist, *Vitae Sanctorum Hiberniae ex Codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi*, Bruxelles 1965, 52; anche Beda, *Historia Anglorum* III 19, ed. B. Colgrave – R.A.B. Mynors, Oxford 1969 (repr. 1991), 274, dove si danno i nomi di altri due monaci al seguito di Fursa: Gobán e Dicuill, cf. *Betha Fursa*, ed. W. Stokes: *The Life of Fursa*, “Revue Celtique” 25 (1904) 385-404, spec. p. 398.

⁴⁴ Cf. Gougoud, *Les saints*, p. 98 ss.; Grosjean, *Chronologie*, p. 379 ss. Per le notizie concernenti i viaggi e le fondazioni dei tre fratelli, oltre alla *Vita Fursei* (*Vita Fursei abbatis Latiniacensis*, ed. B. Krusch, MGH *Scriptores Rerum Merovingicarum* IV 435-440), si veda il già citato *Additamentum de Fuilano*. Per altri documenti sui tre santi, Kenney, *The Sources*, p. 501-505.

⁴⁵ *Vita Fursei* 9, ed. Krusch, 438: “monasterium in loco nuncupante Latiniaco construxit”; *Virgines Fursei* 13, ed. B. Krusch, MGH *Scriptores Rerum Merovingicarum* IV, 440-449, spec. p. 444:

(*Parona civitas Galliae*⁴⁶), chiamata *Perrona Scottorum* perché retta da soli abati irlandesi per tutto il sec. VII e oltre⁴⁷, Fursa vi morirà intorno al 649/650⁴⁸; stando agli *Annali dell'Ulster*⁴⁹, l'ultimo abate irlandese di Péronne, Maenán, *abbas civitatis Fursei*, morì nel 779⁵⁰. La *Vita Fursei*⁵¹, pure inserita in codici contenenti scritti patriciani (ms. Arras, Bibl. Munic. 450, sec. XII), è tradata da numerosi codici che altresì ne conservano una tarda redazione gaelica (XVII sec.)⁵². Secondo altre fonti, Fursa, di stirpe regale, era originario della stessa terra di un altro celebre santo irlandese, Brendano di Clonfert († ca. 577), nato appunto nel Munster, e forse pronipote dello stesso⁵³. Dal celebre santo navigatore egli ricevè il battesimo, per poi essere istruito proprio a Clonfert⁵⁴, da dove avrebbe recato sul continente le reliquie di Patrizio e del maestro⁵⁵. In più, Fursa visitò Inis maccu-Chuinn (Inchiquin), sul Lough Corrib⁵⁶, ricordata come sede di un monastero fondato da Brendano verso il 550⁵⁷ per accogliere pellegrini⁵⁸. I suoi fratelli, ospitati entrambi a Nivelles per volontà di Gertrude, riceveranno da Itta delle terre nella vicina Fosses⁵⁹ (nel IX sec. detta ancora *Monasterium Scottorum*⁶⁰), dove la struttura monastica presto fondata sarà retta da Ultán⁶¹.

In realtà, colui che per primo promosse la fondazione di Nivelles fu il padre spirituale di Itta, il vescovo itinerante Amando di Maastricht († 674/679)⁶²,

“sanctus Furseus Latiniacum suis minibus construxit, beatusque Erchenaldus Perronam cum festinatione praeeparavit” (Erchinoaldo era maestro di palazzo di Neustria per Clodoveo II).

⁴⁶ *Vita Cuannathe* 9 e 10, ed. Heist, p. 49.

⁴⁷ Péronne rimase un'istituzione prevalentemente ibernica fino alla sua distruzione per mano dei Norvegesi nell'880, cf. K. Hughes, *The Golden Age of Early Christian Ireland*, in: *The Course of Irish History*, ed. T.W. Moody – F.X. Martin, Cork 1967, 76-90, spec. p. 84-85.

⁴⁸ Cf. Grosjean, *Chronologie*, p. 392-393; Hamann, *St Fursa, the genealogy of an Irish saint*, p. 148, passim.

⁴⁹ Cf. *Annals of Ulster* 779.2, ed. S. Mac Airt – G. Mac Niocaill, Dublin 1983, 235.

⁵⁰ Per un recente quadro storico sulle origini della missione irlandese nelle regioni in questione: C. Mériaux, *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart 2006, 38-42.

⁵¹ Cf. *Vita Fursei*, ed. Krusch. Vedi anche la versione salmanticense, ed. Heist, p. 37-50.

⁵² Cf. *Betha Fursa*, ed. Stokes, “*Revue Celtique*” 25 (1904) 385-404.

⁵³ Cf. P. Ó Riain, *Sanctity and politics in Connacht c. 1100: the case of St Fursa*, “*Cambridge Medieval Celtic Studies*” 17 (1989) 1-14.

⁵⁴ Cf. J. Dunn, *The Brendan problem*, “*The Catholic Historical Review*” 6 (1921) 395-477, spec. p. 409.

⁵⁵ Vedi l'edizione della cosiddetta *Vita II Fursei* (XI sec.), ASanc Ianuarii I 44-54.

⁵⁶ Cf. *Martyrology of Oengus* 45.

⁵⁷ Cf. M. Archdall, *Monasticon Hibernicum, or an history of the abbies, priories, and other religious houses in Ireland...*, I-II, Dublin 1786, repr. 1876, qui II 215.

⁵⁸ Cf. Dunn, *The Brendan problem*, p. 409.

⁵⁹ Cf. *Additamentum* 451.

⁶⁰ M. Richter, *Ireland and her neighbours in the seventh century*, Dublin 1999, 131.

⁶¹ Cf. Gougaud, *Les Saints*, p. 98; Grosjean, *Chronologie*, p. 393.

⁶² Cf. *Vita S. Geretrudis* 2.

sostenuto da Dagoberto I nella missione nelle Fiandre⁶³ e per tre anni affiancato da Giona di Bobbio nella diocesi di Tournai, dove quest'ultimo redasse gran parte della *Vita Columbani*⁶⁴. Secondo le fonti locali, l'episcopato di Amando a Maastricht (oggi diocesi di Liège) cadde negli anni 648-651, per cui si può stabilire che la fondazione di Nivelles avvenne tra il 646 e il 647, allorché Gertrude doveva avere circa 20 anni⁶⁵. Dalla cittadina belga di Saint Amand provengono i più antichi manoscritti continentali della *Vita Brigitae* di Cogitosus (ca. 650), laddove il culto di Colombano († 615) e Fursa è attestato nel continente già nella seconda metà del sec. VII⁶⁶. Della sola Brigit sono attestati circa centoventi siti cultuali nelle terre tra la Senna e la Mosa, comprese Fosses e Nivelles, che ne ospitano entrambe una celebre cappella⁶⁷. Ulteriori conferme provengono anche da costumi e liturgie caratterizzanti questa località per tutto il Medioevo: a Nivelles le erano informate la benedizione dell'acqua il 17 di marzo, secondo una tradizione già seguita in Irlanda⁶⁸, e invocazioni in antichi rituali per infermi⁶⁹. In merito alla tradizione patriciana, la testimonianza più antica sul continente proviene proprio da Péronne, ossia il carne esametrico noto come *Epigramma* di Cellano, l'abate di Péronne († 706) successore di Ultano⁷⁰. La più antica attestazione continentale della *Vita Columbae* (688-696) di Adomnán (628-704) è nel manoscritto dell'abbazia di Echternach risalente agli inizi del sec. VIII⁷¹, ora alla Bibliothèque nationale de France⁷². Nel corso del sec. VIII la *Vita* arrivò nel continente anche nella copia di Dorbéne di Iona († 713), che ha lasciato chiare sue tracce in codici di Fosses, Nivelles e della vicina Saint Amand⁷³; grazie all'interazione tra i monaci irlandesi di Péronne

⁶³ Cf. H. Platelle, *Le temporal de l'abbaye de Saint-Amand, des origines à 1340*, Paris 1962, 38; J.-M. Picard, *Church and politics in the seventh century: the Irish exile of King Dagobert II*, in: *Ireland and northern France AD 600-850*, ed. idem, Dublin 1991, 27-52, 34-35.

⁶⁴ Cf. un commento di A. De Vogüé, in: Jonas de Bobbio, *Vie de saint Colomban et de ses disciples*, ed. idem, Abbaye de Bellefontaine (Bégrolles-en-Manges) 1988, 21; J.-M. Picard, *Adomnán's "Vita Columbae" and the cult of Colum Cille in continental Europe*, "Proceedings of the Royal Irish Academy" 98C (1998) 1-23, spec. p. 5-6.

⁶⁵ Si veda A. Dierkens, *Saint Amand et la foundation de l'abbaye de Nivelles*, „Revue du Nord” 68 (1986) 326-341.

⁶⁶ Cf. Picard, *Adomnán's*, p. 2.

⁶⁷ Cf. Gougaud, *Les saints*, p. 26-30.

⁶⁸ Cf. ibidem, p. 28.

⁶⁹ Cf. P. Grosjean, *Le souvenir de S. Killan à Nivelles*, AnBol 75 (1957) 373-377.

⁷⁰ Cf. ed. L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, 3, München 1920, 107. Vedi Gougaud, *Les saints*, p. 148; L. Bieler, *The Life and the Legend of St. Patrick*, Dublin 1949, 121; E. Coccia, *La cultura irlandese precarolingia: miracolo o mito?*, „Studi Medievali” 8 (1967) 257-420, spec. p. 318-320.

⁷¹ Cf. D. Ó Cróinín, *Rath, Melsigi, Willibrord and the earliest Echternach manuscripts*, „Peritia” 3 (1984) 17-49.

⁷² Cf. J.-C. Müller, *Trois manuscrits liturgiques de l'abbaye d'Echternach à Paris*, in: *Abteistadt Echternach*, ed. P. Schritz – A. Hoffmann, Luxembourg 1981, 202-206.

⁷³ Cf. Picard, *Adomnán's*, p. 4-5.

e gli ambienti franco-colombaniani, una copia della versione di Dorbéne giunse dall'Irlanda nella stessa Péronne, se non proprio a Fosses⁷⁴. Nel suddetto manoscritto di Echternach è peraltro contenuto il *Calendario di Willibrord*, testimone capitale per l'associazione della triade "Patrizio – Brigit – Colum Cille" in area continentale almeno dalla fine del sec. VII⁷⁵. Sia Péronne sia Iona erano tra loro in contatto grazie alla mediazione del monastero irlandese di Louth (Leinster), incluso nella *paruchia* di san Fursa⁷⁶, giunto nell'Est-Anglia direttamente da Louth⁷⁷. Non poche connessioni tra tradizione e documenti patriciani e Louth sono state rintracciate e discusse⁷⁸; qui è opportuno rilevare che il successore di Mochta a Louth, Gorman († 753/757)⁷⁹, era padre di Torbach († 808) – *comarba* (successore) di Patrizio giacché vescovo di Armagh – che negli anni 807-808 fece redigere il ben noto *Liber Ardmachanus*⁸⁰.

4. Il *transitus*. Avendo appreso "per revelationem divinam"⁸¹ la prossimità della fine del suo percorso terreno, Gertrude, "omni honori renuntians, consultis monachis monialibusque"⁸², scelse, tra queste ultime, colei che le sarebbe successa, la nipote ventenne Vulfetrude (Wulfetrud), figlia di Grimoaldo⁸³. Dopo tre mesi trascorsi in preghiera e astinenza, inviò un monaco al vicino monastero di Fosses per apprendere da Ultano in quale giorno sarebbe morta. Costui rispose che sarebbe avvenuto in quello stesso giorno, ovvero all'ora sesta di quella stessa domenica, 17 del mese di marzo, aggiungendo che bisognava prepararsi con le solennità ed esser lieti perché proprio Patrizio, che,

⁷⁴ Cf. Picard, *Church and politics*, p. 31-35.

⁷⁵ Cf. *Kalendarium S. Willibrordi*, ed. H.-A. Wilson: *The Calendar of St. Willibrord*, London 1918; vedi J.-M. Picard, *The marvellous in Irish and continental saints' Lives of the Merovingian period*, in: *Columbanus and Merovingian Monasticism*, ed. H.B. Clarke – M. Brennan, Oxford 1981, 91-103, spec. p. 99.

⁷⁶ Cf. Picard, *Adomnán's*, p. 5.

⁷⁷ Cf. Charles-Edwards, *Early Christian*, p. 318. Così nel *Mart. of Oengus* (4 settembre), ed. Stokes, p. 201: "Ultan was elected into the abbacy of Mochta in Louth, and before him Fursa had been put thereout".

⁷⁸ Cf. C. Doherty, *The cult of St Patrick and the politics of Armagh in the seventh century*, in: *Ireland and the Northern France, AD 600-850*, ed. J.-M. Picard, Dublin 1991, 53-94, spec. p. 53 e 56-57.

⁷⁹ Cf. *Annals of Tigernach*, ed. W. Stokes, "Revue Celtique" 16 (1895) 374-419; 17 (1896) 6-33, 119-263, 337-420; 18 (1897) 9-59, 150-197, 267-303, spec. p. 258; *Annals of the Four Masters* = *Annala Rioghachta Éireann: Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters, from the Earliest Period to the Year 1616. Edited from MSS in the Library of the Royal Irish Academy and of Trinity College Dublin with a Translation and Copious Notes*, ed. J. O'Donovan, 7 voll., Dublin 1848-1851, qui vol. I, 357 (s.a. 753.6).

⁸⁰ Cf. R. Sharpe, *Palaeographical considerations in the study of the Patrician documents in the Book of Armagh*, "Scriptorium" 36 (1982) 3-28.

⁸¹ *Vita S. Geretrudis* 6, ed. Krusch, p. 447.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Cf. *ibidem*.

si badi, nella *Vita Geretrudis* riceve la sua antica menzione in un documento continentale, era già pronto ad accogliere la giovane con i suoi angeli:

“laeta pergat, quia beatus Patricius cum electis angelis Dei et cum ingenti gloria parati sunt eam recipere”⁸⁴.

In questa occasione, Gertrude manifestò una paura che non deve lasciare sorpresi: la massima gloria ultraterrena si accompagna, in Gertrude, alla massima minaccia del male, giacché, sì, avrà paura, ma gioirà rendendo grazie a Dio:

“non timeat neque trepidet de obito suo, sed laeta pergat”⁸⁵.

L'accento posto sulla morte di Gertrude costituisce un *topos* monastico maschile già attestato dall'antichità, quello del giorno della morte inteso come giorno capitale, ossia *dies natalis*, esso stesso regola di vita monastica nella forma di racconto esemplare: in realtà, l'attesa formalmente parossistica della morte è, per Gertrude, un *exemplum* e, insieme, un atto iniziatico, giacché, come è stato brillantemente asserito, “ciò che si gioca nel momento del *transitus* del santo fondatore non è soltanto l'atteso passaggio dal quaggiù all'aldilà, ma anche il pericoloso passaggio da un carisma personale a un'istituzione fatta per durare, da un ideale sempre e sempre più idealizzato dall'agiografia a una pratica quotidiana, a un necessario inserimento nella Chiesa e nella società”⁸⁶. E così che nel Cristianesimo la realtà storica e quella escatologia si ricompongono, annullando il contrasto, tutto moderno e sconosciuto all'agiografia tradizionale, di storia orizzontale e storia verticale, per cui la storia dell'uomo si fa da essa stessa storia della sua salvezza⁸⁷.

Il sarcofago marmoreo nel quale fu posta la santa fu da subito utilizzato come fonte battesimale colmato d'olio per sanare i malati⁸⁸ e simultaneamente cominciarono a intensificarsi i miracoli intorno al sarcofago. La riapertura si compì l'8 del mese di luglio dell'anno 1293 per direttiva della badessa Elisabeth di Bierbais e fu presto seguita da un inquietante avvenimento, ovverosia la morte della stessa appena pochi mesi dopo, quasi a corroborare delle superstizioni aleggianti in quei luoghi. Sorprendente lo stato di conservazione della santa:

⁸⁴ Ibidem 7, ed. Krusch, p. 463.

⁸⁵ Ibidem. Vedi in merito le osservazioni di Peter Brown nelle già citate *Tanner Lectures* di Yale, p. 49-50.

⁸⁶ J. Delarun, *La morte dei santi fondatori. Da Martino a Francesco*, in: *Un gallo ad Asclepio. Morte, morti e società tra antichità e prima età moderna*, a cura di A.L. Trombetti Pugliesi, Bologna 2013, 407-425, 407-408.

⁸⁷ Cf. O. Cullman, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, trad. it. B. Ulianich (*Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, Zurich 1946), Bologna 1965, 74-93.

⁸⁸ Cf. B. Effros, *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles – London 2003, 221-222; della stessa autrice, cf. anche *Caring for Body and Soul. Burial and Afterlife in the Merovingian World*, University Park Pennsylvania 2002, 24-25, 35-36.

con l'esumazione, infatti, si scoprì un corpo ancora intatto, con l'eccezione di soli tre denti, probabilmente trafugati come reliquia dopo la prima traslazione nel 1059⁸⁹. La paura diffusasi portò a una nuova riapertura soltanto nel 1848⁹⁰.

Dopo la morte di Wulfetrud, all'età di trent'anni⁹¹, la tradizione monastica della famiglia sarà custodita da Begga, sorella di Gertrude⁹².

5. Funzionalismi. Alla luce degli eventi e dei temi esposti e discussi, ritengo che il testo agiografico conosciuto come *Vita Geretrudis* sia strutturato nelle seguenti sequenze e/o nuclei narrativi.

1. Prologo: *familiae Geretrudis e congregatio Nivialisensis*.
2. Capitolo 1: radicale rifiuto della forzata richiesta di matrimonio → manifestazione pubblica della vocazione → unione con Cristo.
3. Cap. 2: morte di Pipino; missione e apostolato di Amando a Nivelles; definizione del ruolo pastorale e dell'identità spirituale della vedova Itta (sobrietà, castità); costruzione del monastero; "persecuzione" e opposizione⁹³ da parte dei vicini; iniziazione e voti di Gertrude (tonsura, velo); esercizio delle virtù cristiane⁹⁴.

⁸⁹ Cf. J. Lestocquoy, *The Reliquary of St. Gertrude at Nivelles*, "The Burlington Magazine" 77 (1940) 162-164.

⁹⁰ Su queste notizie e, in generale, i fatti e gli elementi mortuari concernenti la figura di Gertrude, vedi: J. De Borchgrave d'Altena, *Des statuettes de la châsse de sainte Gertrude*, "Annuaire de la Société Archéologique et Folklorique de Nivelles" 13 (1942) 283-291; R. Lemaire, *Les avant-corps de Sainte-Gertrude à Nivelles*, Antwerpen 1942; R. Hanon De Louvet, *L'inspection des ossements de Sainte Gertrude eut-elle lieu en 1292 ou en 1293?*, "Annales de la Société Archéologique et Folklorique de Nivelles et du Brabant Wallon" 17 (1952) 249-254; C. Donnay-Rocmans, *La châsse de Sainte Gertrude à Nivelles*, "Gazette des Beaux-Arts" ser. VI 58 (1961) 185-202; J. Mertens, *Recherches archéologiques dans l'abbaye mérovingienne de Nivelles*, "Archaeologia Belgica" 61 (1962) 108-111; B.K. Young, *Exemple aristocratique et mode funéraire dans la Gaule mérovingienne*, "Annales: Economie, Sociétés, Civilisations" 41 (1986) 379-407; B. Effros, *Symbolic Expressions of Sanctity: Gertrude of Nivelles in the Context of Merovingian Mortuary Custom*, "Viator" 27 (1996) 1-10; idem, *Merovingian Mortuary Archeology*, p. 21ss. Su questi fatti locali di Nivelles si vedano le seguenti fonti: B. Des Hayes, *Catalogue des abbesses de Nivelles, et des choses et gestes les plus remarquables escheus en leur administration abbatiale, depuis Ste Gertrude jusqu'au commencement du 17e siècle* (1652), Bibliothèque Royale (Brussels) MS 16596, ff.33r ss.; E. Baugé, *Notice sur un manuscrit comprenant l'histoire des abbesses de Nivelles*, "Compte-rendu des Séances de la Commission Royale d'Histoire" 6 (1843) 179-184; J.F. Foppens, *Bibliotheca belgica sive virorum in Belgio vitam, scriptisque illustrium*, I, Brussels 1739, 117.

⁹¹ Cf. *Vita S. Geretrudis* 6, ed. Krusch, p. 460.

⁹² Cf. *Virtutes* 10. Una *Vita Beggae* risale alla fine sec. XI (BHL 1083); vedi l'eccellente ricerca di S. Leclère, *L'abbaye d'Andenne, VII^e-XIII^e siècle. De la fondation aristocratique par sainte Begge à la transformation en chapitre noble*, Mémoire de Licence, Université Libre de Bruxelles 2011.

⁹³ Cf. *Vita S. Geretrudis* 2, ed. Krusch, p. 456: "Quales iniurias vel ignobilitates et penuriae propter nomen Christi supradicta famula Christi cum filia sua perpessa est, scribere longum est".

⁹⁴ Cf. ibidem: "[...] morum continentiam, mentes sobrietatem, verborum moderationem seni-

4. Cap. 3: *transitus* di Itta; passaggio alla fase mistica: orazioni, digiuni, veglie notturne; rivelazione degli *obscura allegoriae misteria* per mezzo dello Spirito santo; ampliamento delle strutture monastiche e cura dell'ospitalità⁹⁵.
5. Capp. 4-5: primi miracoli (*mirabilia*); potere di intercessione, vittoria sul maligno.
6. Cap. 6: logoramento corporale, visioni → annuncio della morte; ritiro ed investitura del successore (Vulfetrude).
7. Cap. 7: *transitus* (riti mortuari: vestizione) – profezia di Ultano, *reductio* a un santo maggiore (Patrizio), letizia dinanzi alla morte, veglia, due testimoni per le cure spirituali (uno è l'autore) del monastero, effusione di profumi dal corpo, benefici per le orazioni svolte sulla sepoltura della santa.

La giovane Gertrude esprime funzionalmente numerosi e incisivi tratti di una santità cristiana universale, certo, ma nondimeno originale, che ne fanno, pertanto, un modello autentico. Nelle sue vicende biografiche si distinguono: la “persecuzione” già implicita nel tentativo di matrimonio forzato, la decisa e prematura “uscita dal mondo”, la presenza di un autorevole anziano maestro fin dalla giovinezza, ruolo svolto da Amando e quindi dalla madre, con profonde analogie all'*aite* irlandese (ingl. *fosterfather*, un tutore che fungeva anche da padre spirituale, riservato esclusivamente ai figli della nobiltà locale)⁹⁶, i miracoli concessi in vita, il dono di ricevere visioni e annunci dello Spirito Santo, dunque la prescienza e la conoscenza dei misteri cristiani. Con una sobrietà che colpisce, l'autore, poi, offre di Gertrude un ritratto delicato e discreto (valga più di tutti, e si confronti, quello relativo alle sue virtù, già sopra riportato). Si aggiungano il dominio sulle tentazioni e gli assalti del maligno, anche attraverso sue ipostasi ferine (*Vita* 6)⁹⁷, l'ascetismo unito all'apostolato, alla pastorale e alla carità (elemosina, accoglienza, liberazione degli schiavi, fondazioni religiose e culturali, famiglia monastica).

Credo che da quanto detto si possa trarre un preciso percorso sequenziale di tipo iniziatico nella vita spirituale di Gertrude: *contemptus mundi*, vocazione,

lem antecessit aetatem. Erat autem caritate predita, vultu pulcra, sed pulcrior mente, castitate integra, aelimosinis larga, ieiuniis et orationibus provida, infirmis ac senibus pia, iuvenibus vero disciplina extitit strenua”.

⁹⁵ Cf. ibidem 3, ed. Krusch, p. 458: “Item sanctorum ecclesias et alia praecipua aedificia ex fundamentis construxit et orfanis, viduis, peregrinis alimonia cotidiana cum omni largitate ministravit”.

⁹⁶ Vedi F. Kelly, *A Guide to Early Irish Law*, Dublin 1988, 86-90; T.M. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, Cambridge 2004 (prima ed. 2000), 115-116. Sulle relazioni tra i religiosi e gli aristocratici presso i Merovingi, vedi A.-M. Helvétius, *L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne*, in: *Female vita religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, development and spatial contexts*, ed. G. Melville – A. Müller, Wien – Berlin 2011, 151-169.

⁹⁷ Vedi il mio già citato articolo sulla *Vita Geretrudis*.

formazione, ascesi, miracoli, missione, indizione di una tradizione, nascondimento, morte gloriosa.

A una “dimensione secolare”, la santa lascia riconoscersi in un modello costruito con il concorso dei seguenti caratteri: magisterialità, signoria, mecenatismo, istruzione e pedagogia, solidarietà, sofferenza fisica, zelo, letizia, il tutto sostenuto – ed è forse questo il punto più decisivo – dal superamento del modello androcentrico e ginecocentrico fondato su un rapporto di complementarietà e/o di intercambiabilità tra i religiosi di entrambi i sessi, vale a dire una collaborazione molto stretta tra donne e uomini che di fatto costituiva il superamento delle fratture della specializzazione dei ruoli tra uomini e donne⁹⁸. La santificazione di Gertrude è ottenuta nella dimensione quotidiana della famiglia, in una condizione di *stabilitas*, attraverso passaggi di rottura e di destabilizzazione della condizione femminile ordinaria, nella famiglia di origine, prima, in quella monastica, poi.

Gertrude, generalmente venerata in ambito rurale quale protettrice contro le invasioni dei topi, quindi, per converso, signora dei gatti⁹⁹, esercita funzioni ben testimoniateci iconograficamente: il libro (la fede, l’istruzione), un modello di chiesa o di ospedale (le fondazioni religiose e i centri di accoglienza), il boccale (il fonte battesimale miracoloso nella sua cripta a Nivelles), il pellegrino e, appunto, i topi¹⁰⁰. La sua più antica raffigurazione è dedicata invece proprio all’episodio storico del taglio dei capelli da parte della madre (*Passionale di Stoccarda*, anno 1130 ca., f. 57, Landesbibliothek, Stuttgart¹⁰¹).

Quasi in una vichiana eterogenesi, i modelli di santità, riducibili ad una unica fonte oltremontana e a una universale prospettiva escatologica, riescono plurimi e sussistenti da se medesimi nella loro orizzontale specificità e nel loro contributo alla storia delle nazioni, dunque delle culture. Del resto, la santità è una vocazione universale: “haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra” (1Thess 4, 3; cfr. Eph 1, 4). “Le donne” scrive Sofia Boesch Gajano “sono il soggetto storico che trae maggiori benefici dalle fonti agiografiche [...]. Una

⁹⁸ Come rileva A. Vauchez nella sua *Prefazione* a Benedetto XVI, *Donne nel Medioevo. Il genio femminile nella storia del popolo di Dio*, Genova 2011, 10.

⁹⁹ Vedi il saggio di J. Berchtold *La tradition médiévale de la «femina muscipula» et l'iconographie de «sainte Gertrude aux rats» dans les Hortuli anima edu XVI^e siècle*, in: idem, *Des rats et des ratiere. Anamorphoses d'un champ métaphorique de saint Augustine à Jean Racine*, Genève 1992, specialmente le pagine 73 ss. Vedi anche E. Zurli, *Un mantello tempestato di topi: il singolare carisma di Gertrude di Nivelles*, in: Aa.Vv., *Donne sante, sante donne*, Viterbo 2007, 81-93 (nello stesso volume si offre anche una ricostruzione storica del fenomeno della santità femminile presso l'aristocrazia merovingia: Valente Bacci, *Le regine sante merovingie*, p. 13-32).

¹⁰⁰ Cf. L. Goosen, *Dizionario dei santi. Storia, letteratura, arte e musica*, trad. it. M.C. Coldagelli – S. Contarini – R. Novità – F. Paris (*Van Afra tot de Zevenlapers*, Nijmegen 1992), Milano 2002, 213-214.

¹⁰¹ Cf. *Das Stuttgarter Passionale*, ed. A. Boeckler, Augsburg 1923. Vedi anche J. Tibbetts Schulenburg, *Forgetful of their sex. Female sanctity and society, ca. 500-1000*, Chicago 1998, 132, tav. 12.

storia che, nella conoscenza del passato, voglia recuperare integralmente la presenza delle donne nel loro rapporto dialettico con il maschile trova nelle testimonianze agiografiche una miniera inesauribile di dati sulla loro posizione nella società e nella famiglia, sul loro modo di concepire e vivere l'esperienza religiosa"¹⁰². Sembrerebbe non accidentale che "la prima «vera immagine» di Cristo che compare nella cultura occidentale, cioè il telo della Veronica, è collegata dalla leggenda ad una figura femminile", episodio "in cui il Messia rompe il tabù religioso dell'impurità mestruale – lasciandosi toccare dalla donna – che era alla base dell'evitazione delle donne nella cultura ebraica"¹⁰³.

Gertrude fu un modello di santità al femminile per quelle badesse e monache in genere che ne seguirono l'esempio – alcune delle quali ricordate in questo lavoro – e nello stesso tempo agì come prototipo e archetipo di quel fenomeno chiamato *Adelsheilige*, termine con il quale si vuol rendere e intendere quel processo di germanizzazione della Cristianità occidentale individuabile nelle *Vitae* dei secoli VII e VIII attraverso l'attribuzione dei valori e delle virtù dell'aristocrazia franca alle monache poi canonizzate¹⁰⁴. André Vauchez ha ben sintetizzato i punti fondanti dell'*Adelsheilige*, ritenendolo scaturito da un incontro tra il desiderio di autocelebrare il proprio lignaggio da parte di dinastie giunte all'apice del potere e la gratitudine che monaci e monache desideravano ardentemente manifestare alle loro benefattrici¹⁰⁵.

Affido la conclusione di questo scritto a Régine Pernoud, prendendo in prestito alcune sue parole, nette quanto pacate, che, a mio avviso, riescono a esprimere il senso più autentico della santità femminile nel Medioevo, individuandone specificità e grandezza senza la necessità di appelli alle esacerbanti inquietudini socio-culturali di una qualsivoglia imperante ideologia: "Costituiscono una creazione armoniosa ed equilibrata, questi monasteri duplici la cui originalità ci colpisce e ci fa intravedere una civiltà atta a rovesciare tanti dati che ci sono abituali. Oggi certuni, o meglio certune, pretendono un sacerdozio femminile di cui si sentono come private [...], il ministero sacerdotale appare come un potere, mentre al contrario è un servizio [...]. Pare che allora fosse vivo l'influsso evangelico, e che si considerasse come la donna, assente dalla Cena, fosse la prima che, presso il sepolcro di Cristo, constataste

¹⁰² S. Boesch Gajano, *La santità*, Roma – Bari 1999, 52-53.

¹⁰³ L. Scaraffia – G. Zarri, *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma – Bari 2009 (prima ed. 1994), p. XII.

¹⁰⁴ Si veda, per un quadro storico-religioso del fenomeno, K. Bosl, *Der "Adelsheilige". Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts. Geschichte im Spiegel von Geschichtsdeutung*, in: *Speculum Historiale*, ed. C. Bauer – L. Boehm – M. Müller, Freiburg – München 1965, 167-187; J.C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York 1994, passim. Cf. anche J. Kreiner, *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*, Cambridge 2014, 15-17.

¹⁰⁵ Cf. *Il santo*, in: *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff, Roma – Bari 1988³, 353-390, spec. p. 364.

la sua risurrezione, e come ricevesse nella persona di Maria – insieme a tutti gli apostoli – lo Spirito Santo, alla Pentecoste. E inoltre [...] i rapporti che si stabiliscono tra le religiose e i monaci corrispondono a quelli intercorsi tra la Vergine e san Giovanni Evangelista, che “la prese con sé, e per tutta la sua vita fu il servitore premuroso, il figlio amato”¹⁰⁶.

MODEL KOBIECEJ ŚWIĘTOŚCI NA DWORZE MEROWINGÓW:
PRZYZYNEK HISTORYCZNO-RELIGIJNY NA TEMAT
POSTACI KSIENI GERTRUDY Z NIVELLES

(Streszczenie)

Autor niniejszego artykułu pragnie omówić historyczno-religijny wpływ wywierany przez św. Gertrudę z Nivelles w świetle nowych trendów kulturowych poruszonych przez tzw. „gender studies” oraz w kontekście tych lat, które przyczyniły się bardziej niż inne do powstania tak zwanego „zachodniego chrześcijaństwa”. Przez pryzmat działań młodej ksieni merowińskiej, w kluczowym czasie przygotowującym renesans karoliński, możemy obserwować całkowicie oryginalny model kobiecej świętości.

Key words: Gertrude of Nivelles, Merovingian Church, Early Medieval Monasticism, Irish Missionaries in Continental Europe, Female Sanctity, Gender Studies, Western Christendom.

Parole chiave: Gertrude di Nivelles, Chiesa merovingia, monachesimo altomedievale, missionari irlandesi nell’Europa continentale, santità femminile, studi di genere, cristianità occidentale.

Słowa kluczowe: Gertruda z Nivelles, Kościół merowiński, wczesnośredniowieczny monastycyzm, misjonarze irlandzcy w Europie kontynentalnej, świętość kobieca, gender, chrześcijaństwo zachodnie.

¹⁰⁶ R. Pernoud, *I santi nel Medioevo*, trad. it. A. Marietti (*Les saint au Moyen Âge*, Paris 1984), Milano 1986, 103.

**ARMIA, SYSTEMY OBRONNE
I IDEOLOGICZNO-RELIGIJNE
ASPEKTY WOJNY W IMPERIUM
RZYMSKIM I W BIZANCJUM**

Tomasz DZIURDZIK*

ZNACZENIE UROCZYSTOŚCI KULTOWYCH W ŻYCIU SPOŁECZNYM ARMII RZYMSKIEJ OKRESU PRYNCPATU W ŚWIELE *FERIALE DURANUM*

Religia zajmuje ważne miejsce w badaniach nad armią epoki pryncypatu poczynając już od wczesnego, przedwojennego etapu studiów poświęconych rzymskim siłom zbrojnym. Sporządzona przez Alfreda von Domaszewskiego (30 X 1856 - 25 III 1927)¹ lista bóstw wchodzących w skład oficjalnego wojskowego panteonu doczekała się licznych uzupełnień², a przyszłe znaleziska być może pozwolą na kolejne, zapewne szczególnie w grupie geniuszy³. W przypadku wielu prowincji dokonano ponadto zgromadzenia i analizy wszystkich, przeważnie epigraficznych, świadectw życia religijnego żołnierzy⁴. Stosunkowo liczne opracowania dotyczą także niezwykle popularnego wśród żołnierzy kultu Mitry⁵, oraz Jowisza Dolicheńskiego⁶. Masowość

* Mgr Tomasz Dziurdzik – doktorant przy Zakładzie Archeologii Prowincji Rzymskich w Instytucie Archeologii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego; e-mail: tdziurdzik@wp.pl.

¹ Por. A. von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres*, „Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst” 14 (1895) 1-123.

² W formie kompletnej listy ostatni raz zostały zebrane w artykule E. Birley, *The Religion of Roman Army: 1895-1977*, ANRW II 16. 2, 1506-1541.

³ Por. M.P. Speidel – A. Milčeva, *The Cult of the Genii in the Roman Army and a New Military Deity*, ANRW II 16. 2, 1542-1555.

⁴ Por. prace doktorskie: J. Trynkowski, *Żołnierze garnizonu rzymskiej Dacji i ich kultury*, Warszawa 1968; M. Ziółkowski, *Kulty religijne żołnierzy rzymskich w Brytanii w okresie wczesnego cesarstwa (I-III w. n.e.)*, Toruń 1981/1982; w tym samym nurcie ostatnio por. O. Alexandrov, *The Religion in the Roman Army in Lower Moesia Province (1st-4th c. AD)*, Veliko Tărnovo 2010.

⁵ Najnowsze opracowanie zagadnienia popularności tego kultu wśród żołnierzy w Europie: A. Hensen, *Mithras: der Mysterienkult an Limes, Rhein und Donau*, Schriften des Limesmuseums Aalen 62, Stuttgart 2013; szerzej o kulcie Mitry w świecie rzymskim: M. Clauss, *The Roman Cult of Mithras: the God and his Mysteries*, transl. by R. Gordon, New York 2000; R. Beck, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*, Oxford – New York 2006. O powstaniu i rozwoju tego zjawiska zob. też M.P. Speidel, *Mithras-Orion: Greek Hero and Roman Army God*, Leiden 1980.

⁶ Monografia związków tego kultu ze środowiskiem wojskowym: M.P. Speidel, *The Religion of Jupiter Dolichenus in the Roman Army*, Leiden 1978; jednym z nowszych opracowań o ogólnym charakterze jest M. Blömer, *Jupiter Dolichenus: vom Lokalkult zur Reichsreligion*, Tübingen 2012; zob. też A. Collar, *Military Networks and the Cult of Jupiter Dolichenus*, w: *Von Kummuh*

udziału wśród wyznawców zarówno szeregowych, jak i dowódców różnego szczebla, pozwala widzieć we wspomnianych kultach swego rodzaju półoficjalną religię armii rzymskiej. Po początkowym okresie badań, trwającym po lata osiemdziesiąte, charakteryzującym się perspektywą uznającą dominujące znaczenie kwestii administracyjno-formalnych w życiu żołnierzy, ostatnie dekady przyniosły poszerzenie zainteresowań badaczy o ich relacje ze sferą prywatną. Rozpatrywanych jest szereg zjawisk o bardziej indywidualnym charakterze, jak przywiązanie żołnierzy do kultów charakterystycznych dla miejsca pochodzenia, czy udział w życiu religijnym wspólnoty, wśród której przyszło im stacjonować. Wpisuje się to w popularne obecnie nurty badawcze, według których w armii rzymskiej widzieć należy nie tylko instytucję, ale także specyficzną, ściśle zdefiniowaną grupę społeczną⁷. Badane zjawiska i relacje nie ograniczają się jak niegdyś do oficjalnych stosunków i hierarchii, lecz uwzględniają także powiązania nieformalne, w tym również zdecydowanie ważniejsze niż niegdyś zakładano stosunki wojskowych z ludnością cywilną.

Niniejszy przyczynek jest próbą określenia znaczenia, jakie dla tak pojmowanego życia społecznego armii rzymskiej niosły oficjalne uroczystości kultowe. Wydają się one jednym z najistotniejszych czynników wpływających na tożsamość żołnierzy. Szczególnie istotną kwestią do rozważenia jest obowiązujący w wojsku kalendarz sakralny i ujęte w nim uroczystości. Ważne są nie tylko same święta, ich liczba i rozłożenie w czasie, ale także wymowa propagandowa celebrowanych okazji, stanowiąca pewnego rodzaju przekaz ideowy kierowany do żołnierzy. Wspólnota kultu i rytuałów niosła ponadto ważne implikacje, jeśli chodzi o kształtowanie wojskowych jako grupy społecznej. Stanowiła o poczuciu przynależności do zbiorowości, zarówno danego oddziału, jak i całej armii. Oficjalne uroczystości mogły mieć także niebagatelny wpływ na indywidualne postawy żołnierzy, chociażby poprzez realizację ich potrzeb, zwłaszcza religijnych oraz powiązanych z komfortem emocjonalnym i duchowym. Zbadać należy także związek zachodzący pomiędzy ceremoniami a czasem wolnym. Oficjalne uroczystości mogły dzięki niemu mieć znaczenie także dla tych spośród żołnierzy, którzy udział w nich postrzegali przede wszystkim jako obowiązek, gdyż własne potrzeby religijne realizowali poza oficjalnymi kultami.

nach Telouch. *Historische und archäologische Untersuchungen in Kommagene*, hrsg. E. Winter, Bonn 2011, 217-245. W identyfikacji wielu świątyń Jowisza Dolicheńskiego, błędnie uznawanych za mitrea, ogromne znaczenie miały polsko-ukraińskie badania w Bałakławie: T. Sarnowski – O. Ja. Savelja, *Balaklava. Römische Militärstation und Heiligtum des Iupiter Dolichenus*, Światowit. Supplement Series A: Antiquity, vol. 5, Warszawa 2000.

⁷ Kluczowe dla tego podejścia: R. MacMullen, *The Legion as a Society*, „Historia” 33 (1984) 440-456; *The Roman Army as a Community: Including Papers of a Conference Held at Birkbeck College, University of London, on 11-12 January 1997*, ed. A.K. Goldsworthy – I. Haynes, Portsmouth 1999.

I. WOJSKOWY KALENDARZ SAKRALNY

1. Papirus *Feriale Duranum* i jego znaczenie. Próba interpretacji znaczenia społecznego uroczystości kultowych armii rzymskiej wymaga przynajmniej częściowej rekonstrukcji wojskowego kalendarza sakralnego. Specyfika zachowanych świadectw sprawia, że stosunkowo najlepiej poznanym pod tym względem okresem jest 1. poł. III wieku. Zdecydowanie najważniejszym źródłem pozwalającym na odtworzenie listy świąt obchodzonych przez armię rzymską jest tzw. *Feriale Duranum*, pochodzące z okresu panowania Aleksandra Sewera (1 X 208 - 13/21 III 235; cesarz od 18/19 III 222)⁸. Pod tą nazwą znany jest dokument papirusowy odnaleziony w Dura Europos. Zawiera on daty, przyporządkowane do nich okazje i rodzaj odpowiadających im ceremonii religijnych. Przyjęto nazywać go „kalendarzem sakralnym”, choć jego formie zdecydowanie lepiej odpowiada określenie „lista”. Uwzględnione są bowiem wyłącznie dni świąteczne, co wyraźnie różni ten dokument od większości znanych nam rzymskich kalendarzy, zawierających wszystkie dni roku, niezależnie od ich religijnego znaczenia. Treść dokumentu jednoznacznie wskazuje, że został on sporządzony w latach 222-235, na co wskazują odwołania do Aleksandra Sewera jako panującego władcy. Dokument można jednak datować dokładniej, ponieważ Julia Meza (ok. 170 - ok. 225) w momencie spisania listy już nie żyła, a jest określona jako ubóstwiona, *diva*, pamięci której poświęcone są publiczne modły (*supplicatio*)⁹. Wymieniony został także współrządzący cesarz, z imion którego zachowało się wyłącznie jedno, „Lucius”¹⁰. Fakt, że za rządów Aleksandra Sewera mógł być to tylko Lucjusz Sejusz Herenniusz Salustiusz († 227), pozwala na precyzyjne zawężenie datowania do lat 225-227¹¹. Ten teś Aleksandra Sewera został wyniesiony do godności cezara po małżeństwie córki, a w 227 r. doszło już do jego upadku i śmierci w wyniku nieudanej próby uzurpacji władzy cesarskiej.

Omawiany papirus odnaleziony został wewnątrz świątyni lokalnej bogini *Azzanathkona*, identyfikowanej z Artemidą, przypuszczalnie powiązanej także z syryjską *Atargatis*¹². Dokument należał do przechowywanego w tej budowli archiwum oddziału Palmyreńczyków (*cohors XX Palmyrenorum milliaria equitata*), stacjonującego w Dura Europos aż do zniszczenia miasta przez Szapura I († 272) w roku 256. Na rzymskim Wschodzie wiele jednostek

⁸ Por. R.O. Fink – A.S. Hooey – W.S. Snyder, *The Feriale Duranum*, „Yale Classical Studies” 7 (1940) 1-222; C.B. Welles – R.O. Fink – J.F. Gilliam, *The Excavations at Dura-Europos, Final Report V, Part I: The Parchments and Papyri*, New Haven 1959, no. 54; R.O. Fink, *Roman Military Records on Papyrus*, Cleveland 1971, no. 117; dostępne także on-line: <http://papyri.info/ddbdp/rom.mil.rec;1;117> (dostęp: 8 listopada 2014).

⁹ Por. *Feriale Duranum* II 7.

¹⁰ Por. tamże I 11-12.

¹¹ Por. H.W. Benario, *The Date of the „Feriale Duranum”*, „Historia” 11 (1962) fasc. 2, 192-196.

¹² Por. N.J. Andrade, *Syrian Identity in the Greco-Roman World*, Cambridge 2013, 231-232.

stacjonowało w obrębie miast, a korzystanie z cywilnych obiektów sakralnych przez administrację wojskową było stosunkowo często spotykane¹³. Użytkowanie tych samych budowli powodowało zacieśnienie stosunków między armią a lokalną ludnością, jednak – wobec ograniczenia dostępnej wewnątrz murów przestrzeni – miało przede wszystkim znaczenie praktyczne.

2. Uniwersalny charakter kalendarza. W kontekście rozważań nad społecznym znaczeniem oficjalnych wojskowych ceremonii szczególnie ważny jest fakt, że odnaleziony w Dura Europos kalendarz nie ma żadnych cech wskazujących na jego lokalny charakter¹⁴. Nie występują w nim święta typowe dla tego miasta, dla Syrii, ani nawet dla szeroko rozumianego rzymskiego Wschodu. Brak też ceremonii palmyreńskich, jakich można by się spodziewać po stacjonującym tam oddziale. Jest to tym bardziej uderzające, że na przykład świątynie wzniesione przez Palmyreńczyków ku czci bóstw z ich ojczyzny są znane z różnych rejonów cesarstwa, m.in. z Dacji¹⁵. Ta grupa ludności zachowywała zatem własne, charakterystyczne kultury pomimo przeniesienia do zupełnie innego regionu cesarstwa i do obcego środowiska kulturowego. Wskazuje to na uniwersalność dokumentu znanego jako *Feriale Duranum*. Nie tylko nie był on przeznaczony wyłącznie dla jednego oddziału, lecz należy widzieć w nim spis oficjalnych świąt obchodzonych przez całą armię rzymską, niezależnie od pochodzenia jednostek czy miejsca ich stacjonowania¹⁶. Poszczególne oddziały prawdopodobnie mogły odbywać także dodatkowe, półoficjalne uroczystości. Niewielka ilość źródeł nie pozwala na stwierdzenie, czy udział w nich zależał tylko od woli żołnierzy, czy był odgórnie narzucany przez dowództwo. Ścienne malowidło ze świątyni w Dura Europos wyraźnie wskazuje na udział wojskowych w tego rodzaju kultach¹⁷. Wśród nich znajduje się także dowódca oddziału, Juliusz Terencjusz, spełniający ofiarę. Prawdopodobnie tego rodzaju obrzędy stanowiły manifestację własnej tożsamości kulturowej i jako takie zapewne były ograniczone do tych spośród członków oddziału, którzy rzeczywiście byli pochodzenia etnicznego określonego w nazwie jednostki.

¹³ Por. I.P. Haynes, *Blood of the Provinces: the Roman Auxilia and the Making of Provincial Society from Augustus to the Severans*, Oxford 2013, 150-152.

¹⁴ Por. A.D. Nock, *The Roman Army and the Roman Religious Year*, HTR 40 (1952) 192-202; J. Helgeland, *Roman Army Religion*, ANRW II 16. 2, 1487.

¹⁵ Por. A. Diaconescu, *Temples of Ethnic Communities (Assembly Halls) in Roman Dacia. An Architectural Prospective*, „Acta Musei Napocensis” 45-46 (2008-2009) 139.

¹⁶ Por. Nock, *The Roman Army and the Roman Religious Year*; s. 202, Helgeland, *Roman Army Religion*, s. 1481; Birley, *The Religion of Roman Army*, s. 1510; D. Kossmann, *Römische Soldaten als Teilnehmer von Festen*, w: *Festrituale in der römischen Kaiserzeit*, hrsg. J. Rüpke, Tübingen 2008, 134-135.

¹⁷ Por. L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden 1999, 186-188 i 304-307.

Zachowana część *Feriale Duranum* obejmuje mniej więcej trzy pierwsze kwartały roku, od stycznia do września. Ze względu na luki w tekście niektóre jego partie zostały w publikacji zrekonstruowane w oparciu o inne źródła. Jednak dotyczyło to głównie początkowych fragmentów kolejnych linii tekstu, gdzie znajdowały się datyienne. Sprawia to, że ewentualne wątpliwości odnośnie do zaproponowanego przez wydawców tekstu mogą dotyczyć jedynie precyzyjnego umieszczenia niektórych świąt w obrębie danego miesiąca, ale nie ich kolejności, intencji i rodzaju składanych ofiar czy modłów¹⁸. Część zawierająca obchodzone okazje świąteczne oraz przypisane im ceremonie kultowe zachowała się w stosunkowo dobrym stanie, co w połączeniu z zastosowaniem powtarzających się, właściwie identycznie zredegagowanych formuł pozwala na względnie wiarygodną rekonstrukcję 3/4 rocznego kalendarza sakralnego armii rzymskiej za Aleksandra Sewera. Wartość *Feriale Duranum* dla badań nad ceremoniami kultowymi armii rzymskiej nie ogranicza się jednak wyłącznie do rekonstrukcji sytuacji za panowania jednego władcy. Zebrane przez Duncana Fishwicka świadectwa inskrypcji wystawionych przez armię rzymską zawierających datę dzienną ich dedykacji¹⁹ potwierdzają dane zawarte w *Feriale Duranum*. Co ciekawe, poświęcony przez inskrypcje z datami dziennymi świąteczny charakter dni nie był ograniczony wyłącznie do przepisanych przez kalendarz ofiar czy publicznych modłów. Program ceremonii był uzupełniany o dodatkowe elementy lub intencje zgodnie z aktualnymi potrzebami kultowymi danego oddziału. Wiele z ołtarzy wystawionych w święta poświęcone w *Feriale Duranum* dedykowano bóstwom, których nie znajdujemy w odpowiednich pozycjach listy ofiar²⁰.

3. Zarys rozwoju wojskowego kalendarza sakralnego. W przypadku dwóch pierwszych wieków cesarstwa nie dysponujemy niestety żadnym porównywalnym źródłem, co sprawia, że dla wojskowego kalendarza tych czasów możliwe są jedynie częściowe rekonstrukcje. Przede wszystkim tworzyć je można poprzez konfrontację zawartości *Feriale Duranum* z innymi źródłami. Analiza wewnętrznej struktury kalendarza pozwala na założenie, że lista oficjalnych świąt wojskowych obowiązywała już wcześniej, ale podlegała wielu aktualizacjom. Powstanie pierwotnej wersji takiego dokumentu ułożono hipotetycznie za panowania Augusta (23 IX 63 prz. Chr. - 19 VIII 14 po Chr.; cesarz od 16 I 27 prz. Chr.)²¹. Doskonale pasuje to nie tylko do jego znaczenia

¹⁸ Rekonstrukcja tekstu zaproponowana w pierwotnym wydaniu (Fink – Hooley – Snyder, *The Feriale Duranum*) po stosunkowo niewielu zmianach (Fink, *Roman Military Records on Papyrus*, no. 117) pozostaje do dziś aktualna.

¹⁹ Por. D. Fishwick, *Dated Inscriptions and the Feriale Duranum*, „Syria” 65 (1988) fasc. 3-4, 349-361.

²⁰ Por. tamże, s. 353.

²¹ Por. J.F. Gilliam, *The Roman Military Feriale*, HTR 47 (1954) 184; Fishwick, *Dated Inscriptions and the Feriale Duranum*, s. 349-350.

jako reorganizatora armii rzymskiej i twórcy jej struktury z okresu pryncypatu, lecz także do aktywności na polu reformy kalendarza oraz roli odnowiciela rzymskiej religii²². Pozwala to na założenie, że w ogólnym zarysie sakralny kalendarz armii rzymskiej zachowywał swój kształt przynajmniej od przełomu er po 1. poł. III wieku. Niewielka liczba późniejszych źródeł nie pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy podobnie kształtował się pogański kalendarz sakralny zniesiony w IV w., być może już przez Konstantyna Wielkiego (ok. 272 - 22 V 337; cesarz od 25 VII 306). Jest to jednak bardzo prawdopodobne.

4. Podział wojskowych ceremonii kultowych. Wśród uroczystości zawartych w liście *Feriale Duranum* przywykło się wyróżniać kilka głównych kategorii²³. Po pierwsze są to stosunkowo nieliczne święta zaczerpnięte z kalendarza sakralnego oficjalnej religii rzymskiej, jak *Neptunalia* czy festiwal ku czci Westy²⁴. Druga kategoria to ceremonie bezpośrednio związane z wojskiem: dzień dorocznego odnowienia przysięgi²⁵ czy wypłaty żołdu i honorowego zwalniania weteranów²⁶. Celebrowane były także rozmaite jubileusze związane z osobą panującego, w tym np. uzyskania przez niego poszczególnych godności i tytułów²⁷. W ich trakcie bóstwom opiekuńczym składano ofiary w intencji bezpieczeństwa i powodzenia władcy. Najlicniejsza grupa ceremonii poświęcona była deifikowanym cesarzom i cesarzowym. Ofiary i publiczne modły upamiętniały dni ich urodzin bądź objęcia władzy. W *Feriale Duranum* najwięcej tego rodzaju kommemoracyjnych uroczystości poświęconych było Septymiuszowi Sewerowi (11 IV 145/146 - 4 II 211; cesarz od 9 IV 193), w tym także jego zwycięstwu nad Partami²⁸. Aleksander Sewer podkreślał w ten sposób własne prawa do tronu i pokrewieństwo z władcą skutecznym i szczególnie popularnym wśród wojskowych. Szereg okazji trudno jednak jednoznacznie zaklasyfikować wedle tych tradycyjnych kryteriów. Wiele uroczystości łączyło bowiem elementy o różnej wymowie. Na przykład jedno z najsłabiej poznanych świąt, a mianowicie obchodzone dwukrotnie

²² Dyskusyjna pozostaje kwestia, w jakim stopniu August był odnowicielem tradycyjnej religii rzymskiej. W jego działalności widać też wyraźne dążenie do uczynienia z kultu elementu jednoczącego państwo, co było źródłem wielu innowacji na tym polu, por. M. Jaczynowska, *Une religion de la loyauté au début de l'Empire romain*, „Dialogues d'Histoire Ancienne” 15 (1989) fasc. 2, 159-178; także M. Jaczynowska, *Religia lojalności w początkach cesarstwa rzymskiego*, w: tamże, *Studia z dziejów antycznego Rzymu*, Toruń 2003, 89-121.

²³ Por. Kossmann, *Römische Soldaten als Teilnehmer von Festen*, s. 135-136.

²⁴ Por. *Feriale Duranum* II 22 (*Neptunalia*); tamże II 15 (*Vestalia*).

²⁵ Por. tamże I 2-6.

²⁶ Por. tamże I 7-9.

²⁷ Na temat miejsca zjawisk określanych terminem „kultu cesarskiego” w religii armii por. M. Ziółkowski, *Kult cesarski w religii rzymskich w Brytanii (I-III w. n.e.)*, „Balcanica Posnaniensia: Acta et studia” 3 (1984) 167-176.

²⁸ Por. *Feriale Duranum* I 14-17; II 3; II 4; II 10-11.

*rosaliae signorum*²⁹, musiało mieć wyraźny wojskowy charakter³⁰. W nazwie pojawiają się bowiem znaki bojowe oddziałów, które tego dnia prawdopodobnie były wieńczone kwiatami³¹. Możliwy jest jednak także ich związek z obchodzonymi w zbliżonym momencie roku „cywilnymi” *Rozaliami*. Z kolei wielu *stricte* wojskowym ceremoniom towarzyszyły ofiary o pomyślność dla panującego. Należy w tym widzieć próbę zapewnienia sobie lojalności żołnierzy przez ewidentne podkreślenie asocjacji między osobą władcy a momentami realizacji przywilejów czy wypłacania żołdu oraz celebracjami szczególnie bliskimi duchowości wojskowych.

II. ZNACZENIE WOJSKOWYCH CEREMONII RELIGIJNYCH DLA ARMII JAKO SPOŁECZNOŚCI

Wydaje się, że przedstawiony powyżej tradycyjny podział ceremonii kultowych armii rzymskiej według ich intencji i wypełnianych rytuałów nie najlepiej opisuje ich społeczne znaczenie. Choć jest najzupełniej poprawny z punktu widzenia badań nad samym kultem i jego formami, nie przynosi niemal żadnych informacji na temat znaczenia, jakie uroczystości niosły dla samej społeczności wojskowych, czy również prób uzyskania wpływu na przedstawienie żołnierzy za pomocą doboru celebrowanych okazji.

1. Wymowa uroczystości – lojalność i hierarchiczność. Zwracając uwagę przede wszystkim na wymowę ideową i propagandową ceremonii, podkreślić należy ogromną liczbę uroczystości związanych z lojalnością wobec państwa i władcy, obejmujących zarówno ofiary za pomyślność cesarza jak i ku czci jego deifikowanych poprzedników i ich małżonek. Warto jednak zauważyć, że bardzo wiele z nich zawiera w sobie drugi element, ściśle związany z samą społecznością wojskowych, gdyż we władcach widzieć należy także wodzów naczelnych oraz dobroczyńców armii³². Na świadome podkreślanie tej roli jednoznacznie wskazuje obecność w *Feriale Duranum* ceremonii poświęconej pamięci Germanika (24 V 15 prz. Chr. - 10 X 19 po Chr.)³³. Jest to tym istotniejsze, że ów utalentowany i uwielbiany przez żołnierzy wódz nie został deifikowany, a zatem stanowi absolutny wyjątek w obrębie kalendarza sakralnego. Uroczystości, które promowały lojalność wobec państwa i władcy, były zarazem uwydatnieniem wyróżnionej pozycji armii w społeczeństwie, wynikającej

²⁹ Por. tamże II 8; II 14.

³⁰ Por. A.S. Hoey, *Rosaliae signorum*, HTR 30 (1937) 15-35.

³¹ Rytuał ten najprawdopodobniej wyobrażono na reliefie odnalezionym w Corbridge, por. I.A. Richmond, *Roman Legionaries at Corbridge, their supply-base, temples and religious cults*, „Archaeologia Aeliana. 4th Series” 21 (1943) 163.

³² O pozycji wodzów w sferze religijnej por. M. Jaczynowska, *Kult wodzów rzymskich w okresie Republiki*, „Balcanica Posnaniensia: Acta et studia” 3 (1984) 157-165.

³³ Por. *Feriale Duranum* II 12-13.

ze szczególnych relacji z panującym. Były one także istotne dla morale i spójności armii, gdyż wyrażały przywiązanie do hierarchii oraz ustalonego porządku społecznego, dwóch idei kluczowych dla funkcjonowania tej instytucji.

2. Rola świadomości instytucjonalnej w kształtowaniu kalendarza sakralnego. Znany z *Feriale Duranum* kalendarz sakralny sprawia wrażenie zaskakująco spójnego, jak na dokument powstający w wyniku trwającego ponad dwa wieki procesu modyfikacji i uzupełniania pierwotnej augustiańskiej listy. Nie należy chyba przeceniać chęci i możliwości władców w zakresie manipulowania postawami żołnierzy poprzez ogólnie narzucony kalendarz sakralny³⁴. Skuteczność takiej próby byłaby wątpliwa³⁵, gdyż lojalność żołnierzy zależała w zdecydowanie większym stopniu od innych czynników. Szczególnie Aleksander Sewer, pomny losu swego kuzyna Heliogabala (204 - 11 III 222, cesarz od 16 V 218), musiał być świadomy tego, że wpływ innowacji na polu kultu na nastawienie wojska był raczej ograniczony, jeśli nie wręcz negatywny. Liczne przykłady, w tym także Sewerów, wskazują jednak, że armia wykazywała skłonność do lojalności wobec swych dobroczyńców oraz ich krewnych niezależnie od kwestii religijnych. Wprost wynika to z dość typowego dla tego rodzaju instytucji konserwatyzmu oraz trwałości pamięci instytucjonalnej³⁶. Wydaje się prawdopodobne, że stałość kalendarza sakralnego wynika właśnie z tych cech charakteryzujących społeczność żołnierzy i jej potrzeby religijne. Można dopatrywać się także kształtowania się specyficznej tożsamości, wyraźnie odróżniającej ich od cywilów i pozwalającej widzieć w nich do pewnego stopnia samoświadomą grupę społeczną. Skutkowało to czymś, co należy określić jako swego rodzaju potrzeby instytucjonalne. Armii musiało zależeć po pierwsze na promocji pewnych szczególnie dla niej ważnych wartości, a po drugie na zachowaniu ideowej ciągłości i kontynuacji. Można zatem sformułować tezę, że w zakresie społecznego znaczenia kultu armia rzymska wykazywała dość daleko posuniętą świadomość instytucjonalną. Dążono przy tym przede wszystkim do zachowania integralności wojska – postaw lojalnościowych i propaństwowych wśród żołnierzy, ale także utrzymania tradycji, umocnienia morale armii. Antropologia religii szczególnie akcentuje funkcję praktyk kultowych jako form wyrażania i utrwalania własnej tożsamości przez społeczności i grupy³⁷.

³⁴ Por. Nock, *The Roman Army and the Roman Religious Year*, s. 203-229.

³⁵ Por. I.P. Haynes, *The Romanisation of Religion in the „Auxilia” of the Roman Imperial Army from Augustus to Septimius Severus*, „Britannia” 24 (1993) 141-157.

³⁶ Por. tamże, s. 157.

³⁷ Por. C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, w: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, Edinburgh 1966, 1-46.

III. ŻOŁNIERZE WOBEC UROCZYSTOŚCI KULTOWYCH

1. Zaangażowanie w oficjalne praktyki religijne. Rozważając znaczenie uroczystości kultowych nie sposób pominąć także ich roli w życiu duchowym poszczególnych żołnierzy. W tego rodzaju ceremoniach często widzi się przede wszystkim realizację potrzeby zapewnienia właściwych relacji społeczności z bogami, *pax deorum*³⁸. Świadomość dopełnienia wymaganych rytuałów i ofiar w różny sposób musiała się przekładać na poszczególnych wojskowych, w zależności od ich światopoglądu i nastawienia do oficjalnego kultu. Możemy przypuszczać, że większy wpływ miała na tych żołnierzy, którym panteon wojskowy był bliższy, a zatem przede wszystkim na obywateli oraz mocniej zromanizowanych i przyzwyczajonych do postrzegania świata bogów w ramach religii państwowej, przez pryzmat *interpretatio Romana*. Trzeba pamiętać nie tylko o wielokrotnie podkreślanej skłonności wojskowych do przesądów, lecz także o autentycznej wierze we wpływ sił nadprzyrodzonych na los operacji wojennych i życie ich uczestników, przejawiający się chociażby najsłynniejszym, uwiecznionym na Kolumnie Marka Aureliusza i wzmiankowanym w wielu źródłach „cudem deszczu”³⁹. Także wynik procedury badania wnętrzości zwierząt ofiarnych mógł mieć ogromny wpływ na morale wojska przed bitwą⁴⁰. Z tego względu właściwe spełnienie rytuałów mogło być źródłem komfortu religijnego i psychicznego, co ważne dla społeczności narażonej na ekstremalne zagrożenia i stres. Z drugiej jednak strony, wojskowi przyzwyczajeni do innych form kultu oraz wzywania innych, charakterystycznych dla miejsc ich pochodzenia bóstw, zapewne postrzegali swój udział w oficjalnej religii przede wszystkim jako obowiązek, głębsze zaangażowanie rezerwując dla własnych, prywatnych praktyk.

2. Wpływ na tożsamość społeczną i kulturową żołnierzy. Wspólne uczestnictwo w kulcie stanowiło ważny czynnik jednoczący żołnierzy, którzy

³⁸ Zgodnie z koncepcją tzw. „polis religion”, zakładającą rozdział między kultem publicznym a pobożnością prywatną, por. C. Sourvinou-Inwood, *What is Polis Religion?*, w: *The Greek City from Homer to Alexander*, ed. O. Murray – S. Price, Oxford 1990, 295-322; tenże, *Further Aspects of Polis Religion*, „Annali dell’Università degli Studi di Napoli «L’Orientale». Sezione Archeologia e Storia Antica” 10 (1988) 259-274. O rozwiniętej debacie na temat słuszności stosowania tego modelu w badaniach nad religią rzymską zob. zwłaszcza J. Rüpke, *Kult jenseits der Polisreligion. Polemiken und Perspektiven*, *JbAC* 47 (2004) 5-15.

³⁹ „Cud deszczu”, por. P. Kovács, *Marcus Aurelius’ Rain Miracle and the Marcomannic Wars*, Leiden 2009, 155-180; o wierze żołnierzy rzymskich we wpływ czynników nadprzyrodzonych na sukces działań wojennych, por. E.L. Wheeler, *Shock and Awe: Battles of the Gods in Roman Imperial Warfare. Part I*, w: *L’Armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain: actes du quatrième congrès de Lyon (26-28 octobre 2006)*, éd. C. Wolff – Y. Le Bohec, Lyon 2009, 225-267.

⁴⁰ Por. E.L. Wheeler, *Pullarii, Marsi, Haruspices, and Sacerdotes in the Roman Imperial Army*, w: *A Roman Miscellany. Essays in Honour of Anthony R. Birley on his Seventieth Birthday*, ed. V.E. Hirschmann – A. Kriekhaus – H.M. Schellenberg, Gdańsk 2008, 189.

przed wcieleniem do wojska mogli wywodzić się z bardzo odmiennych środowisk czy wręcz kręgów kulturowych. Nieprzypadkowo we wspólnym dla całej armii kalendarzu sakralnym dopatrywano się czynnika mającego duży wpływ na romanizację wojsk pomocniczych⁴¹. Choć współczesne interpretacje raczej sceptycznie odnoszą się do założenia, że było to w pełni świadomą polityką cesarzy, wieloletni udział żołnierzy w *stricte* rzymskich ceremoniach nie mógł pozostać bez wpływu na ich tożsamość kulturową i religijną⁴². W wojskowych uroczystościach można zatem widzieć pewne elementy edukacji obywatelskiej, przygotowującej żołnierzy wojsk pomocniczych do podjęcia po zakończeniu służby obowiązków religijnych weterana-obywatela⁴³. Jednoczący charakter ceremonii kultowych w dużym stopniu polegał jednak po prostu na wspólnocie doświadczeń, i to zarówno na poziomie lokalnym, obejmującym współuczestniczących w wydarzeniu członków jednego oddziału, jak i w obrębie całego cesarstwa. W tym kontekście szczególnie ważna dla życia społecznego armii rzymskiej wydaje się masowość obowiązkowego udziału żołnierzy w uroczystościach religijnych. Niezależnie od typu jednostki i miejsca stacjonowania wszyscy rzymscy żołnierze w identyczny sposób obchodzili te same okazje. W ten sposób kształtowała się ich wspólna, ponadregionalna tożsamość. Ważnym jej elementem było to, że choć obchodzone przez armię uroczystości wpisywały się w tradycyjną religię rzymską, to dobór uroczystości i rozłożenie akcentów w obrębie roku sakralnego były szczególne i wyraźnie odrębne od kalendarzy cywilnych. Powszechność udziału miała dzięki temu niebagatelne znaczenie psychologiczne – z żołnierzy tworzyła osobną całość, grupę społeczną, zjednoczoną nie tylko przez posiadanie podobnego statusu czy identyczne zajęcie, ale także na fundamencie rytuału⁴⁴. Nawet żołnierze, którzy własne potrzeby religijne realizowali głównie poza oficjalnym kultem wojskowym poprzez samą swą obecność w trakcie ceremonii stawali się częścią tej wspólnoty. Tego rodzaju jedność miała niebagatelne znaczenie dla kolektywnej tożsamości wojskowych, przekładającej się na morale żołnierzy i *esprit de corps* zarówno jednostki, jak i całej armii.

4. Święta jako dni wolne? Znaczenie ceremonii religijnych w życiu żołnierzy w pewnym stopniu opierało się także na fakcie, że były one jedną z nielicznych okazji, które wiązały się z czasem wolnym. Jego ilość musiała kształtować się na zbliżonym poziomie właściwie przez cały okres istnienia Cesarstwa Rzymskiego. Według Hermiasza Sozomena (ok. 400 - ok. 450),

⁴¹ Por. Nock, *The Roman Army and the Roman Religious Year*, s. 203-208.

⁴² Por. Haynes, *The Romanisation of Religion in the „Auxilia”*, s. 157.

⁴³ O aktywności religijnej weteranów por. K. Królczyk, *Kulty religijne weteranów w Mezji Dolnej*, w: *Studia Moesiaca II*, red. L. Mrozewicz – K. Iłski, Poznań 1994, 47-61.

⁴⁴ O wpływie poszczególnych kategorii kultów typowych dla wojska na kształtowanie się grup por. J. Rüpke, *Domi militiae: die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, 178-196.

Konstantyn Wielki wprowadził w armii niedzielę jako święto⁴⁵. Choć nie wiadomo, czy za panowania chrześcijańskich władców armia nie obchodziła także niektórych ważniejszych świąt, jeden dzień wolny w tygodniu niemal dokładnie odpowiada stosunkowi wynikającemu z zapisów *Feriale Duranum*. W zachowanej części tego kalendarza jedna ceremonia przypada bowiem na nieco mniej niż siedem dni. Taka ilość wolnego czasu wydaje się odpowiednia dla instytucji, która dążyła do zapewnienia swym członkom zajęcia i ze względów porządkowych nie mogła ich pozostawiać bezczynnymi, ponieważ to często bywało zgubne dla dyscypliny wojskowej⁴⁶. Z drugiej strony, także pewien odpoczynek od tych często stosunkowo ciężkich obowiązków był niezbędny, by utrzymać armię w ryzach. Znane są przypadki, że rzymscy żołnierze buntowali się, gdy przyszło im wypełniać szczególnie żmudne zadania. Żywot cesarza *Probusa* (232-282; cesarz od 276) zawiera informację o tym, że wykorzystanie wojska do prac polowych spowodowało ich rebelię i śmierć władcy⁴⁷. Przekaz ten jest doskonałym przykładem na to, jak sami starożytni postrzegali kwestię zachowania odpowiedniego balansu pomiędzy obowiązkami oraz czasem wolnym jako kluczową dla morale żołnierzy.

a) Obowiązek udziału w uroczystościach oraz towarzyszące im przeglądy i apele. W tym przypadku bardzo ważne jest jednak także i to, z jaką dokładnie ilością wolnego czasu wiązały się ceremonie religijne obchodzone przez oddziały⁴⁸. Dni świąteczne obejmowały bowiem także obowiązki, co sprawiało, że choć żołnierze mieli dzień częściowo wolny, to znajdowali się pod pewną kontrolą dowództwa. Po pierwsze, sama obecność w trakcie uroczystości była zapewne obligatoryjna. Oprócz ofiary i modłów przypuszczalnie była to także okazja do dokonania przeglądu oddziału, co mogło niekiedy przybierać również formę uroczystej, świątecznej parady⁴⁹. Obecność większości żołnierzy służących w jednostce w jednym miejscu musiała być także okazją do odbywania apeli, wygłaszania przemówień przez dowódców czy odczytywania rozporządzeń i rozkazów. W budynkach komendantury wielu fortów i obozów rzymskich nieopodal świątyni sztandarów (*aedes principiorum*), centrum religijnego życia oddziału, znajdowały się murowane trybuny, które podczas tego rodzaju zgromadzeń wykorzystywane były

⁴⁵ Por. Sozomenus, HE I 8, 11-12, ed. J. Bidez, GCS 50, Berlin 1960, 19, 9-14, tłum. S. Kazimowski: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 47.

⁴⁶ Bogaty wybór wzmianek w źródłach, por. S.E. Phang, *Roman Military Service: Ideologies of Discipline in the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 2008, 201-248. Niektóre wnioski autorki na temat roli pracy fizycznej w utrzymywaniu dyscypliny wydają się jednak posunięte zbyt daleko, jak choćby przyrównanie społecznego znaczenia relacji dowódca – żołnierz do stosunków panujących między właścicielem a niewolnikami.

⁴⁷ Por. Flavius Vopiscus, *Probus* XX 2-3, ed. w: *The Scriptores Historia Augusta*, with an English translation by D. Magie, vol. 3, LCL 263, Cambridge Mass. – London 1961, 376.

⁴⁸ Por. Rüpke, *Domus militariae*, s. 178-179.

⁴⁹ Por. Kossmann, *Römische Soldaten als Teilnehmer von Festen*, s. 146.

jako mównice. Podobne platformy znajdowały się także na placach ćwiczeń, które służyły nie tylko jako miejsca treningu wojskowego, lecz również do odbywania masowych ceremonii. Inskrypcja z placu ćwiczeń w Lambaesis zawiera przemówienie Hadriana (14 I 76 - 10 VII 138; cesarz od 11 VIII 117) do żołnierzy, doskonale ilustrując związki zachodzące pomiędzy ćwiczeniami, pokazami i apelami wojskowymi, a uroczystościami religijnymi⁵⁰. Platformy w tego rodzaju obiektach bywały wybudowane z kamienia lub usypane z ziemi, jednak możemy przypuszczać, że częściej wykorzystywano tymczasowe konstrukcje z drewna. Tego rodzaju urządzenia mogły nie pozostawić żadnych uchwytnych archeologicznie śladów. Świadczenia ich wykorzystywania można za to dopatrywać się na monetach. W scenach *adlocutio*, przemówień wygłaszanych do żołnierzy, postacie cesarzy i towarzyszących im niekiedy prefektów pretorian znajdują się na podiach dwóch typów. Pierwszy to prosta, prostopadłościenna platforma, prawdopodobnie ukazująca w uproszczony sposób konstrukcję murowaną⁵¹. Drugi musi być odpowiednikiem konstrukcji drewnianej, gdyż posiada wyraźnie wyróżnione nogi⁵². Także wały otaczające większość placów ćwiczeń mogły służyć do zapewnienia lepszej widoczności i akustyki zarówno w trakcie wojskowych ceremonii religijnych, jak i apeli.

b) Obowiązki ograniczające udział w ceremoniach. Warto podkreślić, że masowość ceremonii religijnych nigdy nie przekładała się na zwolnienie wszystkich żołnierzy z ich obowiązków⁵³. Wspomnieć należy przede wszystkim o strażach w samym obozie, jak również o służbie patrolowej czy policyjnej, które musiały być wykonywane niezależnie od charakteru dnia⁵⁴. Choć nie znamy dokładnej liczby wojskowych, którzy spełniali tego rodzaju obowiązki, musiała ona być znaczna. Wedle kalkulacji opartych na niezbyt jasnej treści *De munitionibus castrorum*, w obozach marszowych takie zadania wypełniała prawdopodobnie jedna piąta żołnierzy⁵⁵. Ze względu na podział doby na cztery warty oznacza to, że w danym momencie co najmniej 1/20 stanu osobowego danego zgrupowania była wyłączona z wszelkich innych aktywności. W obozach stałych sytuacja musiała wyglądać podobnie. Możemy przypuszczać, że ilość dni wolnych przysługujących żołnierzom była wyrównywana chociażby poprzez zwiększenie liczby przepustek w dni nieświęteczne. Zwyczaj ich przyznawania jest poświadczony m.in. przez papirusowe dokumenty

⁵⁰ Por. B. Rankov, *Hadrian's Speeches in Africa: Exercises in the campus and Military Ideology*, „Journal of Roman Archaeology” 18 (2005) fasc. 2, 650-654.

⁵¹ Na przykład sesterc Kaliguli, por. *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1: *Augustus to Vitellius*, ed. by H. Mattingly – E.A. Sydenham, London 1923, no. 32.

⁵² Na przykład sesterc Galby, por. *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1, no. 464.

⁵³ Por. Kossmann, *Römische Soldaten als Teilnehmer von Festen*, s. 147.

⁵⁴ Por. Gilliam, *The Roman Military Feriale*, s. 187.

⁵⁵ Por. Pseudo-Hyginus, *De munitionibus castrorum (De metatione castrorum)*, [wyd. łacińsko-polskie], tłum. I.A. Łuć – K. Królczyk, Pseudo-Hyginus, *O wytyczaniu obozów wojskowych*, Poznań 2010.

i prywatne listy⁵⁶. Dla dużej liczby żołnierzy święto oznaczało jednak zwolnienie od pracy, gdyż wojsko nie wykonywało wówczas najbardziej męczących prac, takich jak chociażby budowy czy rozmaite procesy produkcyjne. Choć zatem nawet w święta istniały pewne obowiązki do wypełnienia, to były one stosunkowo lekkie, a żołnierze odpoczywali przy okazji ceremonii religijnych od najcięższego wysiłku fizycznego oraz dysponowali znaczną ilością czasu wolnego. Ważne było także to, że większość żołnierzy dysponowała czasem wolnym w tym samym momencie, co wpływało na ich dalszą integrację. Istnienie pomiędzy członkami oddziału więzi koleżeńskich dodatkowo wpływało zarówno na codzienne funkcjonowanie jednostki wojskowej, jak i na jej zwartość i morale w trakcie działań bojowych.

Podsumowując powyższe rozważania należy zauważyć, że oficjalne ceremonie religijne armii rzymskiej niosły szereg istotnych implikacji dla jej funkcjonowania nie tylko jako organizacji, ale także jako niezwykle specyficznej społeczności. Zdecydowanie wykraczały one poza znaczenia *stricte* religijne, jak zapewnienie żołnierzom duchowego komfortu wynikającego z realizacji niezbędnych ofiar. Mogły wpływać zarówno na motywację żołnierzy oraz ich nastawienie wobec państwa i władcy, jak i na kształtowanie się morale jednostki. Udział w ściśle określonych ceremoniach stawał się także podstawą formowania się poszczególnych oddziałów oraz całej armii jako grup społecznych. Nie można także zapomnieć, że ze względu na czas wolny towarzyszący tego rodzaju okazjom, stanowiły one niezwykle ważny przerwany w jakże monotonnym codziennym życiu skoszarowanych żołnierzy. Dla wielu wojskowych, szczególnie tych, dla których oficjalna rzymska religia nie była bliska własnym potrzebom duchowym, mógł to być wręcz najważniejszy aspekt uroczystości kultowych armii rzymskiej.

THE SOCIAL IMPORTANCE OF CULT CEREMONIES
FOR THE ROMAN MILITARY DURING THE PRINCIPATE
IN THE LIGHT OF *FERIALE DURANUM*

(Summary)

The aim of the present paper is to thoroughly reconstruct the meaning of the official cult ceremonies for the social life of the Roman Imperial army. Crucial to the analysis is the evidence produced by the *Feriale Duranum*, a papyrus document dating to the reign of Severus Alexander, but supported also by other sources.

⁵⁶ Por. P. Southern, *The Roman Army: a Social and Institutional History*, Oxford 2007, 149.

es. The matter of loyalty to the state and ruler is characteristic of most military ceremonies. Hierarchy and social order are emphasised as well, all four being values important for the military ideology. Participation in the same rites influenced the morale and *esprit de corps* not only in a particular unit, but also within the whole army. Therefore one can view the rites as an expression of a military identity, serving also to distinguish the soldiers as a separate social group. The official holidays were also of importance for the private life of a soldier, being one of few occasions when exemption from work and free time were granted. This made such ceremonies a welcome break from camp routine. As such, the official military religious rites were vital for the social life of both individual soldiers and military communities, be it units or even the whole army.

Key words: Roman army, military religion, sacral calendar, holidays, social groups.

Słowa kluczowe: armia rzymska, religia wojskowa, kalendarz sakralny, święta, czas wolny, grupy społeczne.

Marek WILCZYŃSKI*

EXERCITUS BARBARORUM. ORGANIZACJA I DZIAŁANIA WOJSK LUDÓW GERMAŃSKICH OSIADŁYCH W V I VI WIEKU W BASENIE MORZA ŚRÓDZIEMNEGO

1. Baza źródłowa. Podstawowym problemem jest stan źródeł, które – zdaniem niektórych badaczy – nie dają możliwości dokładniejszego wglądu w problematykę organizacji wojsk królestw germańskich V i VI wieku. Choć nie do końca można zgodzić się z tym zdaniem, przyznać jednak trzeba, że źródła pozostające do naszej dyspozycji są specyficzne i w większości jednostronne. Badania nad każdym rodzajem historii barbarzyńskich królestw V i VI w. wymagają analizy nie tylko źródeł dotyczących wydarzeń politycznych, administracyjnych i militarnych¹, ale także, a może przede wszystkim

* Prof. dr hab. Marek Wilczyński – Kierownik Katedry Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; e-mail: wilczynski.m@wp.pl.

¹ Dla początku okresu interesujący jest Ammianus Marcellinus, *Res gestae libri XXXI* (Ammien Marcellin, *Histoires*, Collection des Universités de France, t. 1-6, Paris 1968-1999, różni edytorzy poszczególnych tomów – w dalszych przypisach w tym artykule w każdym przypadku zostanie podany dokładnie tom i edytor). Oczywiście autor ten żył i tworzył w IV w., jednak jego tekst, zawierający nie tylko relacje kronikarskie, ale także ekskursy etnograficzne i opisy zwyczajów ludów barbarzyńskich, jest niezbędnym wprowadzeniem do badań nad wojskowością germańską V i VI wieku. Wiadomo, że taktyka walki się zmieniała, nie na tyle jednak szybko, by zakładać, że działania jednostek Wizygotów w bitwie pod Adrianopolem odbiegały diametralnie od taktyki stosowanej przez dowódców państwa tuluzańskiego w bitwach pod Arelate czy na polach Paramo. Dla V w. na pewno ważna jest historia Pawła Orozjusza, *Historiarum adversum paganos libri VII*, a konkretnie jej siódma księga [Orose, *Histoires (Contre les Païens)*, t. 3, texte établi et traduit par M.-P. Arnaud-Lindet, Paris 1991], zawierająca opisy działań wojennych Rzymian i barbarzyńców w początkach wieku. Także dla samego początku V w. wartościowy jest przekaz Zosimosa (*Historia Nova*, ed. L. Mendelssohn, Lipsiae 1887). Źródłem ciekawych, choć bardzo nielicznych informacji mogą być zachowane fragmenty dzieł Olimpiodora (Olympiodorus, *Historiarum librorum XXII fragmenta*, w: *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, t. 2: *Text, Translation and Historiographical Notes*, ed. by R.C. Blockley, ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 10, Liverpool 1983, 151-207). Przekazy kronik łacińskich V w., o których będzie jeszcze mowa poniżej, ze względu na niezwykle lakoniczną formę przekazu i zainteresowanie głównie najważniejszymi wydarzeniami z życia państwa i Kościoła nie dostarczają wielu szczegółów na temat organizacji wojsk barbarzyńskich,

różnorodnych źródeł proveniencji kościelnej. Wynika to z sytuacji w jakiej znajdowały się terytoria zajmowane przez barbarzyńców. W większości przypadków rzymska administracja centralna traciła nad nimi kontrolę, co połączone było z zaniknięciem cesarskiej struktury wojskowo-administracyjnej. Nie tylko w Rzymie w czerwcu 455 r., ale i w wielu innych miastach Galii, Hiszpanii, Afryki, Brytanii czy Noricum jedyną władzą i jedynym autorytetem zdolnym organizować obronę lub podejmować rokowania z najeźdźcami byli hierarchowie Kościoła². Przy okazji badania relacji o przybyciu barbarzyńców zawartych w lokalnych źródłach proveniencji kościelnej można znaleźć kilka interesujących wzmianek o sposobie działania barbarzyńskich jednostek bojowych. Równocześnie wobec różnic wyznaniowych oddzielających Rzymian od Gotów, Wandalów i Burgundów Kościół katolicki³ i jego hierarchia prędzej czy później stawali się stroną konfliktu, który w przypadku niektórych państw [afrykańskie królestwo Wandalów, wizygockie królestwo tuluzańskie za panowania Euryka (ok. 420-484; król od 466) i Alaryka II († 507; król od 484)] przybierał formę na tyle ostrą, że dochodziło do używania przez państwo wobec Kościoła katolickiego przemocy, także z zaangażowaniem struktur militarno-policyjnych. Relacje o tych wydarzeniach mimo, że autorom brakowało fachowej wiedzy wojskowej, przynoszą sporo interesujących szczegółów⁴.

kontentując się raczej relacjami o skutkach ich działań. Dopiero w wieku VI pojawiają się znowu materiały umożliwiające gromadzenie szerszych informacji. Przede wszystkim monumentalne dzieło Prokopiusza z Cezarei (*De bellis I-VIII*, w: Procopius Caesariensis, *Opera omnia*, vol. 1-2, ed. J. Haury, Lipsiae 1952) podobnie jak historia Ammiana Marcellina bogate w ekskursy informujące o barbarzyńcach i ich obyczajach. Równie interesujący jest kontynuator prac Prokopiusza, Agathias z Myriny (Agathias Myrinaeus, *Historiarum libri quinque*, ed. R. Keydell, Berolini 1967). Istotnych informacji dotyczących hierarchii tak wojskowej jak i cywilnej w królestwie Ostrogotów w Italii dostarcza nieoceniony zbiór dokumentów kancelarii królewskiej zgromadzony przez Aureliusza Kasjodora (Aurelius Cassiodorus, *Variae*, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XII, Berolini 1894, 1-385).

² Bardzo dobrym studium na ten temat jest praca Susanne Baumgart (*Die Bischofsherrschaft im Gallien des 5. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zu den Gründen und Anfängen weltlicher Herrschaft der Kirche*, Münchener Arbeiten zu Alten Geschichte 8, München 1995).

³ Jestem świadom niedoskonałości użytego określenia, w odniesieniu do omawianego okresu jednak jakiegoś użyć trzeba. By nie narazić się na zarzut zaniedbań terminologicznych wyjaśniam, że używając w tym tekście w stosunku do Kościoła określenia „katolicki” mam na myśli Kościół wyznający prawdy wiary zatwierdzone na czterech pierwszych kanonicznych soborach powszechnych. W przypadku królestw Gotów i Wandalów, czyli ludów wyznających herezję ariańską w postaci przekazanej Gotom przez Wulfilę (ok. 310-383) oraz Swebów oscylujących pomiędzy pogaństwem, arianizmem i katolicyzmem, najważniejszym wyznacznikiem była wierność kanonom I Soboru Powszechnego w Nicei (325) i dlatego pisząc o Kościele katolickim mam na myśli przede wszystkim wyznawców dogmatu homouzjańskiego.

⁴ Źródeł proveniencji kościelnej, z których korzystać można w badaniach nad wojskowością barbarzyńską, jest sporo. Wymienić należy te najważniejsze – Wiktor z Wity: Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae tempore Geiserici et Hunerici regum Wandalorum* (w tym artykule wykorzystałem stosunkowo nową edycję Konrada Vössinga opatrzoną podtytułem

Następną grupą źródeł są utwory literackie Klaudiusza Klaudianiana (ok. 370 - ok. 405), Flawiusza Merobaudesa (V w.), Nie wolno też zlekceważyć zachowanych pomników prawa ludów germańskich – w omawianym przypadku chodzi o *Leges Visigothorum*.

2. Liczebność sił zbrojnych królestw germańskich V i VI wieku. Zagadnienie wielkości potencjału militarnego, jakim dysponowali władcy barbarzyńców, pozostaje przedmiotem stałych dyskusji naukowych. Na przeszkodzie stoi brak jednoznacznych źródeł pisanych oraz znana wszystkim badaczom antyku swoboda, z jaką autorzy źródeł podchodzili do danych liczbowych. Często podana oszałamiająca liczba kilkudziesięciu, a nawet kilkuset tysięcy może po prostu oznaczać „bardzo wiele”, jednak przy ostrożnym podejściu do źródeł można się pokusić o próbę powierzchownego i na pewno obciążonego błędem szacunku.

W czasie walk prowadzonych przez cesarza Probusa (232-282, cesarz od 276) wzięto do niewoli i wcielono do armii rzymskiej 16 tys. Germanów⁵. Ammianus Marcellinus (ok. 330 - ok. 395) relacjonując działania cesarza Juliana Apostaty (ok. 331 - 26 VI 363; cesarz od 3 XI 361) przeciwko Alemanom, dowodzonym przez Chnodomara (król w latach 352-357) pisze, że sam Chnodomar oraz sprzymierzeni z nim czterej królowie i dziesięciu książąt dysponowali łącznie 35 tys. wojowników⁶, co daje średnią arytmetyczną po ok. 2 tys. wojowników na wodza, choć z całą pewnością poszczególne kontyngen-

Kirchenkampf und Verfolgung unter Vandalen in Africa, Darmstadt 2011, wydanie bilingwiczne z komentarzem), gdzie znajdziemy sporo informacji o sposobach stosowania przymusu i terroru przez Wandalów, ale także o strukturze organizacji królestwa i jego armii. Zaliczane do kronik ogólnych V w., ale silnie związane z historią Kościoła kronikarskie dzieło Hydacjusza (ok. 400 - ok. 470) biskupa Aquae Flaviae (Hydatius Lemicus, *Continuatio chronicorum Hieronymianorum ad a. CCCCLXVIII*, w: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII*, vol. 2, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi XI, Berolini 1894, 1-36) informuje o działaniach wojowników swebskich za panowania królów od Hermeryka do Rechimunda. Z kolei w realia późnego kresu istnienia królestwa Swebów w Hiszpanii wprowadzają dzieła Marcina z Bragi (ok. 520 - ok. 580) i dokumenty synodów luceńskiego (*Divisio Teudemiri*, w: *Liber fidei sanctae Bracarenensis ecclesiae*, t. 1, edição crítica por A. de Jesus da Costa, Braga 1965, 16nn). Chociaż Sydoniusz Apolinary (Sidonius Apollinaris, *Epistulae et carmina*, ed. Ch. Luetjohann, MGH Auctores Antiquissimi VIII, Berolini 1887, 1-264: *Epistulae*, s. 1-172; *Carmina*, s. 173-264) nie przez całe swoje życie należał do stanu duchownego, jednak jego listy, w większości pisane już po 472 r., odzwierciedlają sytuację w zajmowanej przez Wizygotów Owerni, ale też w całej Galii i cesarstwie, a pisane wcześniej pieśni informują także we fragmentach o wojskowości barbarzyńskiej.

⁵ Por. Flavius Vopiscus, *Probus* XV Inn, ed. w: *The Scriptores Historiae Augustae*, with an english translation by D. Magie, vol. 3, LCL 263, Cambridge (Massachusetts) – London [reprint 1998], 367.

⁶ Por. Ammianus Marcellinus, *Res gestae lib. XVI* 12, 26, ed. É. Galletier: Ammien Marcellin, *Histoires*, t. 1: *Livres XIV-XVI*, texte établi et traduit par É. Galletier avec collaboration de J. Fontaine, Paris 1968, 179.

ty nie były równe i musiały zachodzić różnice w ich liczebności, ale nie mogły to być różnice drastyczne. Ogromne siły Radagaisa († 23 VIII 406) budziły w 405/406 r. przerażenie w Italii i sam wódz musiał je podzielić z powodów trudności aprowizacyjnych, jednak po jego klęsce Stilichon (ok. 360 - 22 VIII 408) wcielił do wojska rzymskiego jeszcze 12 tys. *optimates* Radagaisa⁷. Z kolei informacje z okresu panowania króla wizygockiego Walii (415-418) dostarczają szansy na dokonanie obliczenia odbiegającego od sztamkowego podawania liczby ogólnej wojsk lub jeńców. Z relacji Olimpodora z Teb (V w.) dowiadujemy się, że Walia zdecydował się wydać wodzowi cesarza Honoriusza (9 XII 384 - 15 VIII 423; cesarz od 17 I 395), Konstancjuszowi, późniejszemu Konstancjuszowi III (ok. 370 - 2 IX 421; cesarz od 8 II 421), siostrę Honoriusza, Gallę Placydię (ok. 390 - 27 XI 450) za dostawę żywności w wysokości 600 tys. *modii* (korców) zboża⁸, co w przeliczeniu daje 6, 3 mln. litrów. Jak wynika z relacji dostawa ta miała wystarczyć całemu ludowi na rok. Przyjmując te dane Herwig Wolfram szacuje, że był to zapas pozwalający wykarmić w ciągu roku 15 tys. wojowników z rodzinami⁹. Znany dobrze przekaz Prokopiusza z Cezarei (ok. 500 - ok. 562) dotyczący liczebności Wandalów przynosi wiadomość, że przed inwazją na Afrykę Wandalowie i Alanowie zostali podzieleni przez Gejzeryka (ok. 390 - 15 I 477; król od 428) na 80 jednostek dowodzonych przez tysięczników, choć Prokopiusz jest zdania, że król zawyżył w celach propagandowych liczbę swojego ludu, i że w istocie Wandalów i Alanów było tylko 50 tysięcy¹⁰. Podobnego zdania w tej kwestii był Wiktor z Wity (ok. 435 - ok. 490), który pisał, że Gejzeryk chciał stworzyć wrażenie, że przewodzi ludowi liczącemu 80 tys., jednak w części byli to starcy i dzieci¹¹. Z kolei Malchus (V w.) informuje, że w czasie rokowań z Adamancjuszem (V w.) Teodoryk Amal (ok. 451 - 30 VIII 526; król od 474) wyraził gotowość wsparcia cesarza Zenona (ok. 425 - 9 IV 491; cesarz od 9 II 474) przeciw Teodorykowi Strabo († 481) kontyngentem w sile 6 tys. wojowników, a ogólną liczebność armii Teodoryka Amala szacował na 13 tysięcy¹². Brak informacji o liczbie wojowników swebskich, którzy najechali Hiszpanię w roku 409, jednak Wilhelm Reinhart, Luis Gonzaga de Azevedo (1867-1930) i Jean Pierre Leguay (29 V 1938 - 27 II 2013) oszacowali maksymalne siły militarne Swebów odpowiednio od 5 tys., przez 8 tys. do 15 tys., maksymalnie¹³.

⁷ Por. Olympiodorus, *Fragmenta* 9, ed. Blockley, vol. 2, s. 162. *Optimates* byli doborową drużyną wodza i ludźmi do specjalnych zadań, a nie zwykłymi wojownikami, co tym bardziej utrudnia próbę określenia liczebności hord Radagaisa.

⁸ Por. tamże 30, ed. Blockley, vol. 2, s. 194.

⁹ H. Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, München – Wien 1990³, 177.

¹⁰ Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* III 5, 18, ed. Haurly, vol. 1, s. 334.

¹¹ Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis* I 2, ed. Vössing, s. 34.

¹² Por. Malchus, *Fragmenta* 18, ed. Blockley, vol. 2, s. 427-428.

¹³ Por. W. Reinhart, *O Reino Hispânico dos Suevos*, Coimbra 1944, 18; tenże, *Los Suevos*

Oczywiście wielkość armii musiała być w każdym z królestw V i VI w. odmienna, choć nie należy przypuszczać, że różnice były bardzo duże. Wydaje się, iż powinno się ostrożnie przyjąć, że armia plemienna Wandalów i Gotów mogła liczyć kilkanaście tysięcy wojowników. Armia Swebów była chyba mniej liczna, na co wskazuje nie tylko stosunkowo niewielkie terytorium przejęte pod bezpośrednią kontrolę przez króla Hermeryka (ok. 360-441; król a latach 409-438) po zajęciu Rzymskiej Galicji (Galaecia/Callaecia) oraz długotrwałe i poważne kłopoty z lokalną samoobroną, ale też efekty starć militarnych z potężniejszymi sąsiadami, takimi jak Wandalowie czy Wizygoci. Pierwszym Swebowie uszli z blokady w Górach Nerbasyjskich jedynie dzięki interwencji rzymskiej, a drugim nie potrafili ani w V ani w VI w. stawić skutecznego oporu. Wszelkie próby dokładnego oszacowania liczebności armii królestw germańskich powstałych na terytorium zachodniorzymskim obciąża jednak jeszcze jedna niewiadoma. Jest nią liczba przedstawicieli ludności prowincjonalnej służącej militarnie władcom wandaliskim, gockim, swebskim, czy burgundzkim. Na pewno Rzymianie byli czynni w wandaliskiej flocie, a oddziały Maurów stanowiły uzupełnienie wandaliskich jednostek bojowych. W armii Wizygotów spotykamy wysokich rangą dowódców pochodzenia rzymskiego, a do walki przeciw Frankom wzywano także rzymskich poddanych Alaryka II. Proces wciągania ludności prowincjonalnej do służby wojskowej nie przybrał jednak w omawianym okresie takiego rozmiaru jak później w toledańskim królestwie Wizygotów, kiedy to np. za panowania Wamby († 688; król w latach 672-680) zobowiązano możnych i posiadaczy ziemskich do uzbrojenia na potrzeby pospolitego ruszenia co dziesiątego z zależnych od nich poddanych¹⁴.

3. Organizacja armii. Bardzo ciekawe wyniki badań archeologicznych nad znaleziskami bagiennymi w Illertrup w Danii zostały opublikowane i zinterpretowane przez Michaela Hepera i Haiko Steuera¹⁵. Badaczy zainteresował inwentarz ofiar błotnych z okresu pomiędzy 200 a 500 r., a szczególnie umbo tarcz z których 300 wykonano z żelaza, 40 z brązu, a 5 ze srebra. Wśród tarcz posiadających srebrne umbo jedna była dodatkowo zdobiona kamieniami półszlachetnymi. Autorzy wyciągnęli stąd wniosek, że stosunek tarcz z umbo

en tiempo de su invasion en Hispania, „Archivo Español de Arqueología” 63 (1946) 311 (podaje ustalenia Luisa Gonzagi de Azevedo); J.P. Leguay, *O „Portugal” Germânico*, w: *Nova História de Portugal*, vol. 2: *Portugal das invasões germânicas à „Reconquista”*, direcção de J. Serrão e A.H.R. de Oliveira Marques, Lisboa 1993, 27.

¹⁴ Na temat srogich kar za nie respektowanie zasady powszechnego poboru i obowiązków feudalów w zakresie obronności zob. dalej nota 33.

¹⁵ Por. M. Hoeper – H. Steuer, *Zu germanischen „Heeresverbänden” bzw. „Heerlagern” im Spiegel der Archäologie*, w: *Rom, Germanien und die Ausgrabungen von Kalkriese, Internationales Kongress der Universität Osnabrück und des Landschaftsverbandes Osnabrücker Land e. V. vom 2. bis 5.*, hrsg. von W. Schlüter und R. Wiegels, September 1996, Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption 1, Osnabrück 1999, 467nn.

zdobionym srebrem do pozostałych może odzwierciedlać stosunek przywódców do prostych wojowników. Otrzymana proporcja 1:60 odpowiada podziałowi na setki, podobnie jak w armii rzymskiej na centurie (rzymska centuria też nie osiągała pełnej liczby 100 legionistów). Podział na jednostki dowodzone przez tysięczników potwierdzony jest źródłowo zarówno u Wandalów, jak i u Wizygotów, a już Felix Dahn (9 II 1834 - 3 I 1912) w wydanej w 1899 r. historii ludów germańskich i romańskich twierdził, wprawdzie bez podania podstawy źródłowej swoich tez, że powoływana w ramach pospolitego ruszenia armia germańskich królów dzieliła się na dziesiątki, setki i tysiące¹⁶. Źródłowo poświadczane są wszystkie te jednostki (i dodatkowo jeszcze pięćsetka), poprzez wymienienie nazw ich dowódców w aktach prawnych prawa wizygockiego dotyczących zagadnień wojskowych¹⁷.

Plemienne armie Gotów, Wandalów i Swebów, ewoluujące po stałym osiedleniu się w kierunku organizacji armii poszczególnych królestw, miały na pewno jedną cechę wspólną – skupiały się wokół osoby wodza/króla. W strukturze organizacyjnej społeczności wszystkich wymienionych państw król posiadał wszelką władzę w zakresie administracji cywilnej i militarnej. Był więc głównodowodzącym armii zarówno jako wódz plemienia (w odniesieniu do wolnej i niewolnej ludności germańskiej) oraz jako zwierzchnik ludności rzymskiej¹⁸. Swoje uprawnienia mógł cedować na członków arystokracji plemien-

¹⁶ Por. F. Dahn, *Die Goten*, Essen 1990, 434-435. Jest to wznowienie pierwszego tomu czterotomowej wersji pierwotnej *Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker* z 1899 r.

¹⁷ Por. *Leges Visigothorum* IX 2, 1 i 4, ed. K. Zeumer, MGH Leges, sectio I: *Leges nationum germanicarum*, t. 1: *Leges Visigothorum*, Hannoverae – Lipsiae 1902, 366 i 368. Cytowane postanowienia dotyczą kar za dezercję w wojsku Wizygotów, dotyczących wszystkich poziomów dowodzenia. Grupując wymienionych w tych dokumentach od rangi najniższej do najwyższej otrzymamy następującą strukturę: *decanus*, *centenarius*, *quingentenarius* i *thiufadus* (piufabs).

¹⁸ Pamiętać należy, że w toku dwóch wieków formalny status władców germańskich zmieniał się. Początkowo cesarstwo starało się narzucić im status *foederati*, co wprawdzie dawało pewną władzę nad ludnością rzymską na przyznanych plemieniu pod osiedlenie terytoriach, ale z licznymi wyjątkami i wykluczeniami (np. miast), uszczuplającymi zakres kompetencji królów (więcej na temat pozycji i zakresu władzy królów germańskich w państwach okresu Wędrówki Ludów, por. G. Maier, *Amtsträger und Herrscher in der Romania Gothica. Vergleichende Untersuchungen zu den Institutionen der Ostgermanischen Völkerwanderungsreiche*, Historia Einzelschriften 181, Stuttgart 2005, 69nn i 262nn; por. też M. Wilczyński, *Ile „Romanii” a ile „Gotii” w państwach Gotów, Swebów i Wandalów w V i VI w. n.e.*, w: *Instytucje „wczesnego państwa” w perspektywie wielości i różnorodności kultur*, red. J. Banaszkiewicz – M. Kara – H. Mamzer, Poznań 2013, 207nn. O statusie i politycznym znaczeniu *foederati*, zob. R. Scharf, *Foederati. Von der völkerrechtlichen Kategorie zur byzantinischen Truppenverwaltung*, Wien 2001 (dla omawianego tematu szczególnie ważne są rozdziały I-V). Wypadkiem szczególnym było ostrogockie królestwo Amalów w Italii, gdzie mimo rzeczywistej kontroli Teodoryka Wielkiego nad wszelkimi aspektami włoskiej polityki, zachowany był jednak formalny podział na władzę królewską nad plemieniem i władzę na mocy posiadanego urzędu rzymskiego w formalnej służbie cesarskiej nad rzymską ludnością Italii, co sprawia, że Italii pod panowaniem Ostrogotów nie można traktować jako królestwa germańskiego, ale raczej jako formę kontynuacji władzy rzymskiej sprawowanej w imieniu cesarza przez króla

nej, urzędników zarówno barbarzyńskiego, jak i rzymskiego pochodzenia czy nawet na dowódców niższego szczebla, nigdy jednak z nich nie rezygnował, a kampanie wojenne przeprowadzane pod bezpośrednim dowództwem królów nie należały do rzadkości, choć zarówno w dziejach Gotów, jak i Wandalów znane są liczne przypadki przekazywania dowództwa duksom i komesom¹⁹. Na niższych szczeblach dowodzenia zróżnicowanie w zależności od królestwa było większe, a więc mimo podobieństw pomiędzy organizacją germańskich królestw obszaru Morza Śródziemnego, istniejące też różnice powodują konieczność dalszego omawiania organizacji armii (i floty wojennej) w każdego z tych królestw osobno.

W królestwie Wandalów armia, przynajmniej w głównym jej trzonie, zachowała chyba największą spójność etniczną w porównaniu z armiami innych królestw. Nie oznacza to, że we wszystkich rodzajach sił zbrojnych służyli wyłącznie Wandalowie i Alanowie. Jednak elita armii, czyli królewska kawaleria, wydaje się być etnicznie jednolita, co wiązać można z pewnością ze ściśle przestrzeganą w królestwie od czasów Gejzeryka zasadą utrzymywania dystansu między ludnością plemienną a prowincjonalną. Wpływał na to szczególnie ostry w Afryce konflikt religijny pomiędzy nowymi panami diecezji, a ludnością miejscową. Represyjna wobec Kościoła katolickiego i jego rzymskich wyznawców polityka Gejzeryka, Huneryka (ok. 420-484; król od 477) i Thrasamunda (ok. 450-523; król od 496) utrudniała integrację, którą w innych królestwach można z czasem obserwować. Inną przyczyną było założone z góry, a zrealizowane po zajęciu Kartaginy jesienią 439 r., stworzenie zwartej zaplecza wojskowego wokół stolicy. Gejzeryk wyraźnie nie życzył sobie mieszania swego ludu z mieszkańcami prowincji, tworząc wokół swojej stolicy tereny zwartej osadnictwa wojowników, czyli tzw. *sortes Vandalorum*²⁰. Posunięcie to stworzyło sprowadzoną do konkretnie-

Ostrogotów na ustalonych ściśle warunkach, por. J. Prostko-Prostyński, *Utraeque res publicae. The Emperor Anastasius I's Gothic Policy (491-518)*, Poznań 1994.

¹⁹ Wyprawy wizygockie pod dowództwem Cyrili, Sunieryka, Wiktoria, czy Wincencjusza, ostrogockie Ibby, Tuluina, Ary, Gunduina i Pitzy, zwycięstwo wandaloskiej floty w 468 r. pod dowództwem Gentona, czy ekspedycja floty wandaloskiej na Sycylię dowodzona przez Tzazonę. W przypadku Swebów wiadomo o jednym tylko przypadku wyprawy Hermigara na Betykę (428), jednak nie wiadomo czy miało tu miejsce scedowanie dowództwa przez króla Hermeryka, czy też samodzielna (samowolna?) akcja Hermigara.

²⁰ Ich istnienie zgodnie zaświadcza Prokopiusz z Cezarei i Wiktor z Wity. Prokopiusz z Cezarei (*De bellis* III 5, 11nn., ed. Haury, vol. 1, s. 333-334) informuje o podzieleniu ziem wokół Kartaginy i nadaniu wojownikom κληροτ βαυδιλων, z terenów których wygnano większość Rzymian a pozostawionych obrócono w niewolników. Z kolei Wiktor z Wity, cytując edykty króla Huneryka wydawane w 482 r. w związku ze zwołowaną przez niego dysputą religijną w Kartaginie, dwukrotnie wspomina o terytoriach zamieszkałych przez Wandalów: *Historia persecutionis* II 39, ed. Vössing, s. 86: „Non semel, sed saepius constat esse prohibitum, ut in sortibus Vandalorum sacerdote vestri conventus minime celebrarent [...]”; tamże III 4, ed. Vössing, s. 100-102: „[...] ut in sortibus Vandalorum nullos conventus omousiani sacerdotes adsumerent [...]”.

go, dającego się kontrolować, terytorium bazę mobilizacyjną i rekrutacyjną. W razie potrzeby możliwa była szybka koncentracja wojsk królewskich, co przy zniszczeniu systemu obronnego miast rzymskiej Afryki dawało możliwość podejmowania szybkich i skutecznych kroków pacyfikacyjnych w razie niepokoju ze strony ludności podbitej, tym bardziej, że istnieją przesłanki, by sądzić, że obszar *sortes Vandalarum* połączony był z Trypolitanią wąskim pasem terenów przybrzeżnych, pozostających też pod kontrolą królewskich wojowników²¹, a zatem utrzymana była kontrola militarna nad najważniejszymi z punktu widzenia królestwa obszarami produkcji zboża i traktami komunikacyjnymi. Prokopiusz z Cezarei wyraźnie zaświadcza, że ziemie przyznane nie tylko krewnym i możnym, ale także wszystkim wojownikom Gejzeryk pozostawił wolnymi od jakichkolwiek podatków, podczas gdy tereny pozostawione pod uprawę Rzymianom obciążył kolosalnymi świadczeniami podatkowymi²². Wydaje się jasne, że zwolnienie z podatków było związane z obowiązkiem służby wojskowej na wezwanie królewskie wraz ze zdobywaniem (lub produkcją) i utrzymywaniem w dobrym stanie broni, a może i jakiegoś „pocztu” składającego się z ludzi dbających o broń i zaopatrzenie wojownika tak w czasie pokoju, jak i podczas działań poza terenem jego posiadłości.

O możliwościach mobilizacyjnych armii Gejzeryka najlepiej świadczy sprawność i szybkość z jaką wiosną 455 r. postawiono na nogi zarówno jednostki floty, jak i armię królewską, którą flota ta przerzucić miała do Italii. Do zamordowania Walentyniana III (2 VII 419 - 16 III 455; cesarz od 23 X 425) doszło w połowie marca 455 r., a krótko potem doszło do małżeństwa Palladiusza (ok. 420 - 31 V 455), syna uzurpatora Petroniusza Maximusa (ok. 395 - 31 V 455; cesarz od 17 III 455) z córką zamordowanego cesarza, Eudoksją (439 - ok. 472), która jednak wcześniej zaręczona była z Hunerykiem, synem Gejzeryka. To był powód interwencji, jednak wieści o wydarzeniach w Rzymie dotarły do Kartaginy pewnie na przełomie marca i kwietnia. W maju wojska królewskie lądują na ziemi włoskiej w pobliżu Rzymu, a w pierwszych dniach czerwca Gejzeryk stoi u bram Wiecznego Miasta, dorównując prędkością manewrów dużych mas wojsk samemu Gajuszowi Juliuszowi Cezarowi (12 VII 100 - 15 III 44 prz. Chr.). Ta imponująca sprawność nie byłaby możliwa przy większym rozproszeniu wojowników królewskich na rozległym terytorium diecezji afrykańskiej²³.

²¹ Por. A. Merrills – R. Miles, *The Vandals*, Chester 2010, 63-64; H. Castritius, *Die Vandalen*, Stuttgart 2007, 97-98.

²² Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* III 5, 14-15, ed. Hauri, vol. 1, s. 333.

²³ Por. Castritius, *Die Vandalen*, s. 105-106. Autor wyraża także przy okazji zdanie, że prócz znacznej armii interwencyjnej król potrzebował też sprawnej i licznej floty, dla przerzucenia wojsk do Italii. Uważa, że stan floty królewskiej w 455 r. pozwalał bez problemu na wykonanie tego trudnego logistycznie zadania.

Dużymi oddziałami jazdy lub zgrupowaniami floty dowodzili krewni królewscy²⁴. Niewiele jednak wiemy o dowodzeniu na niższych szczeblach. Na pewno stosowano podział dziesiętny, jednak zaświadczonych mamy źródłowo jedynie tysięczników, o czym była już mowa. Owi *millenarii* pełnili funkcje wojskowe i administracyjne, i dowodzili dużymi jednostkami operacyjnymi. Musieli jednak istnieć także dowódcy niższego szczebla, choćby na potrzeby działań floty korsarskiej. Pirackie rajdy na wybrzeża obydwóch części cesarstwa wymagały wyłonienia szybkich oddziałów desantowych, przewożonych przez nieduże zgrupowania okrętów, trudne do przechwycenia, mogące w razie potrzeby łączyć się w większe flotylle. Na jedną jednostkę mogło zaokrętować się około dwudziestu królewskich wojowników lub piechurów z mauretańskich oddziałów pomocniczych. Trzy do czterech takich okrętów przewoziło więc oddział, którym mógł dowodzić setnik, natomiast jednostkami sześć- do ośmiokrotnie liczniejszymi dowodzić mogli tysięcznicy. Zasięg operowania wandalskiej floty korsarskiej był imponujący i wytyczany przez relacje źródłowe na obszarze od brzegów hiszpańskiej Galicji po wybrzeża wysp greckich, choć może czasami można przypuszczać, że mamy do czynienia z przesadą i stosowaniem przez autorów źródeł pewnego stereotypu funkcjonującego na zasadzie „każdy pirat to Wandal”²⁵.

²⁴ W bitwie pod Decimum w 533 r. wandalski kontyngent jazdy podzielił się na trzy nierówne co do liczby wojowników ugrupowania. Główny trzon armii, rosnący w siłę wraz z przybywaniem nowych wojowników z odleglejszych stron, *sortes Vandalorum*, wiodł sam król Gelimer. Straż przednią prowadził brat królewski Ammatas, a flankę armii osłaniał, grożąc równocześnie rzymskiemu skrzydłu, dowodzący najmniejszym oddziałem jazdy liczącym dwa tysiące bratanek królewski Gibamund (Procopius Caesariensis, *De bellis* III 18, 1 i 12, ed. Hauri, vol. 1, s. 388 i 390). W bitwie pod Kartaginą w 468 r. całością floty królewskiej dowodził syn Gejzeryka, Gendzon (tamże III 6, 24, ed. Hauri, vol. 1, s. 339). Za panowania Hilderyka nieustanne utarczki z Maurami na przedpolach Gór Atlas prowadził krewny królewski Hoamer, a prowadził chyba skutecznie, skoro zasłużył na miano „Achillesa Wandalów” (tamże III 9, 2, ed. Hauri, vol. 1, s. 351 („[ί] ὁν δὴ Ἀχιλλέα Βανδύλων ἐκάλουν”).

²⁵ Wyprawy Wandalów na wybrzeża Sycylii i Italii są wielokrotnie potwierdzane przez różne źródła, a operacje flotylli wandalskich korsarzy na brzegach Peloponezu i Zakynthos poświadczą wiarygodna informacja Prokopiusza z Cezarei (*De bellis* III 22, 15-18, ed. Hauri, vol. 1, s. 406-407). Mniej wiary można dać spekulacjom na temat atlantyckich wypraw królewskich okrętów. Szczególnie podejrzana jest wiadomość Hydacjusza (*Continuatio chronicorum Hieronymianorum* 131, MGH Auctores Antiquissimi XI 24), dotycząca roku 445: „Wandali navibus Turonio in littore Gallaeciae repente advecti, familias capiunt plurimorum”. W jakim celu okręty królewskie podejmowałyby znaczne ryzyko przejścia przez Cieśninę Gibraltarską i żeglugi po otwartym oceanie, by jeszcze w dodatku napadać na ziemie podległe Swebom, których wobec pogorszenia stosunków z Wizygotami Wandalowie postrzegali jako potencjalnych sojuszników. Przecież jest to czas fatalnego pogorszenia stosunków pomiędzy Gejzerykiem a Teodorykiem I, wynikłego z wygnania przez Gejzeryka z Kartaginy jego synowej, księżniczki wizygockiej, córki Teodoryka I, którą król Wandalów oskarżył o próbę otrucia męża i pozbawiwszy nosa i uszu odesłał do ojca. Gejzeryk podejmował na ogół działania przemyślane, a rajd na wybrzeża Galicji nie mieści się w ramach logicznej kalkulacji. Słusznie chyba rozumuje H. Castritius (*Die Vandalen*, s. 112) stawiając tezę, że

Jazda wandalaska nie dorównywała ciężarem broni defensywnej kawalerii wschodniorzymskiej czy perskiej. Wojownicy przygotowani byli do bezpośredniego starcia z przeciwnikiem, a ich główną bronią były lanca i miecz. Broń miotana i łuk nie były im obce, ale brakowało im doświadczenia w walce na dystans²⁶. Jeżeli nie udało się starcia rozstrzygnąć szybką szarżą, wojownicy królewscy z trudem radzili sobie ze stawiającym skuteczny opór przeciwnikiem. Świadczy o tym zmienne powodzenie w walkach z Maurami, którzy oswojeni z walką pieszą potrafili zręcznie wykorzystać naturalne przeszkody i ukształtowanie terenu, by zmusić Wandalów do walki na dystans, a to zazwyczaj kończyło się niepowodzeniem armii królewskiej. Jeszcze silniejszym dowodem jest niepowodzenie podjętej za panowania Thrasamunda wyprawy przeciw Kabaonowi, wodzowi pustynnych koczowników z pogranicza tripolińskiego. W czasie bitwy Kabaon zastosował taktykę obrony zza kolistej osłony. Ułożone bokiem do atakujących Wandalów wielbłądy Kabaona utworzyły krąg obronny o głębokości na 12 zwierząt, zza którego pustynni rabusie odpierali ataki Wandalów tym łatwiej, że odór wielbłądów płoszył konie, a jeźdźcy wandalscy nie potrafili skutecznie prowadzić walki. Wielu z nich zginęło, wielu też dostało się do niewoli²⁷.

napastnikami pod Turonium w 445 r. byli sascy piraci. Terror utrzymywany przez Wandalów w całym niemal basenie Morza Śródziemnego był tak przerażający dla Rzymian, że stał się przysłowio-
wy i we wszystkich okrętach wyłaniających się zza horyzontu i łupiących wybrzeża widziano flotę wandalaską, nawet w odległej Galicji, gdzie przecież Sasi, jeżeli to oni łupili, nie przedstawiali się uprzejmie swoim ofiarom, ani nie zostawiali wizytówek na pogorzeliśkach. Dla Hydacjusza sprawa była jasna – jak morscy rozbójnicy, to oczywiście Wandalowie. Odrzucając wyprawę oceaniczną jako mało prawdopodobną należy jednak przypomnieć, że Baleary były jak najbardziej pod kontrolą wandalaską, co zapewniało kontrolę nad wodami aż po Gibraltar.

²⁶ Por. Castritius, *Die Vandalen*, s. 137nn.

²⁷ Por. Procopius Caesariensis, *De bellis* III 8, 25-28, ed. Haury, vol. 1, s. 350, tłum. D. Brodka: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 1: *Wojny z Persami i Wandalami*, Kraków 2013, 231-232. Ciekawe jest, że Kabaon zastosował taktykę zbliżoną do tej, jaką stosowali niegdyś sami Germanie. Formacja znana w historiografii niemieckiej jako „Wagenburg” występuje we wczesnym okresie wędrówki plemion germańskich, o czym przekonany był już Wegecjusz, stawiając nawet barbarzyńców Rzymianom za przykład jako tych, którzy zabezpieczając obozy w czasie nocnego postoju otaczają je kołem wozów, por. Flavius Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris*, ed. C. Lang, Lipsiae 1885², 92: „Omnes barbari carris suis in orbem conexas ad similitudinem castrorum securas a superuentibus exigunt noctes”. O zastosowaniu „Wagenburga” przez Gotów w operacjach związanych z bitwą pod Adrianopolem dwukrotnie wspominał Ammianus Marcellinus (*Res gestae lib. XXXI* 7, 6-7 i XXXI 12, 11, ed. G. Sabbah: Ammien Marcellin, *Histoires*, t. 6: *Livres XXIX-XXXI. Index general*, introduction, texte et traduction par G. Sabbah, notes par L. Angliviel de la Beaumelle, Paris 1999, 121-122 i 141). Alaryk w 402 r. po poniesionej z ręki Stilichona klęsce zamknął się w warownym obozie, który zbudowano na jednym ze wzgórz w pobliżu Werony. Upřednio w czasie samej bitwy tabor nie odegrał żadnej roli, szybko opanowany po zaskakującym ataku Rzymian przeprowadzonym w Niedzielę Wielkanocną. Rzymianie wzięli w taborze Alaryka liczne łupy i jeńców, jednak sam król z większością wojsk uniknął rozbicia i obwarował się we wspomnianym już obozie na wzgórzu. Nie ma jednoznacznego przekazu dowodzącego, że był to „Wagenburg”, ale

Obok wandalskiej i alańskiej jazdy w armii królestwa wykorzystywano mauretańskie oddziały pomocnicze, zazwyczaj piesze, które najczęściej służyły jako jednostki zwiadu w rajdach korsarskich, zdadne też do łupieżczych wypadów w głąb lądu i do zgarniania i pilnowania jeńców²⁸. Obsługa floty z kolei składać się musiała z przedstawicieli ludności prowincjonalno-rzymskiej, ponieważ sami Wandalowie nie posiadali, przynajmniej początkowo, wykwalifikowanej kadry. Być może z biegiem czasu dowódcy wandalscy nabrali nieco marynistycznego doświadczenia, jednak brak na to dowodów źródłowych, a nawet jeżeli przypuszczenie to jest słuszne, to zapewne dowodzili oni okrętami i flotyllami, natomiast obsługa okrętów – marynarze i wioślarze – na pewno nie była wandalska. Flota ta, poza głównym miejscem stacjonowania w wojennym porcie kartagińskim, dysponowała punktami oparcia na Balearach, Sardinii, Korsyce i w zachodniej Sycylii. Umożliwiało to w razie potrzeby znalezienie bezpiecznego schronienia oraz zaopatrywania floty. Dodatkowo Sardinia była miejscem pozyskiwania drewna na potrzeby floty i prawdopodobnie także napraw i budowy okrętów wojennych. Na koniec omówienia armii wandalskiej warto wspomnieć jeszcze o prawdopodobnie istniejących jednostkach jazdy odpowiadających cesarskiej gwardii. Trudno sobie wyobrazić by władcy poruszali się bez odpowiedniej eskorty zapewniającej bezpieczeństwo. Przypuszczenie to potwierdza, choć nie bezpośrednio, wzmianka Wiktora z Wity o godnym pożalowania losie przedstawicieli kartagińskiego kleru, którzy korzystając z przejażdżki Gejzeryka nad brzegiem

szybkim zaimprovizowaniem umocnień tuż po przegranym starciu było możliwe jedynie przy częściowym choćby wykorzystaniu wozów. Omówienie tych wydarzeń i wykaz związanych z nimi źródeł został umieszczony w przypisach rozprawy: M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001, 137nn. Dyskusję na temat lokalizacji i zadań warownego obozu Alaryka prowadzili Herwig Wolfram (*Die Goten*, s. 159), Andreas Schwarcz (*Reichsangehörige Personen gotischer Herkunft. Prosopographische Studien*, Wien 1984 (maszynopis), 183) i Siegmur Döpp (*Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*, Hermes Einzelschriften 43, Wiesbaden 1980, 207). Obóz-tabor nie jest, co ciekawe, stosowany przez dowódców germańskich w wojnach toczonych przez królestwa Wandalów, Gotów czy Burgundów. W ostatniej bitwie królestwa Wandalów, stoczonej w 534 r. pod Tricamarum, pojawia się wprawdzie obóz warowny, zdobyty przez wojska Belizariusza (ok. 505-565), ale z relacji Prokopiusza z Cezarei wynika, że był to zwyczajny obóz umocniony palisadą, stanowiący schronienie dla rodzin i mienia wojowników.

²⁸ W panegiryku ku czci cesarza Majoriana (ok. 420 - 7 VIII 461; cesarz od 1 IV 457 do 2 VIII 461) Sydoniusz Apollinariusz wymienia nawet z nazwy plemiona dostarczające Wandalom jednostek posiłkowych, por. Sidonius Apollinarius, *Carmina* V 335-337, MGH Auctores Antiquissimi VIII 196: „propiis nil conficit armis: Gaetulis, Nomadis, Garamantibus, Autololisque, Arzuge, Marmarida, Psyllo, Nasamone timetur sequis”. Nieco dalej (tamże V 390-392 i 400-402, MGH Auctores Antiquissimi VIII 197) szydzi z tłustego Wandalu, który sam tchórzliwie siedzi na okrętowej ławie, a swoim sługom (Maurom) każe zapędzać na okręty jeńców i znosić łupy, jak też z uzbrojenia oddziałów napadających wybrzeża rzymskie, wśród którego wymienia łuki i strzały nasycone trucizną, co jest ewidentnie elementem uzbrojenia mauretańskich oddziałów posiłkowych.

morza próbowali zyskać posłuch królewski dla swoich próśb o ograniczenie prześladowań. Gejzeryk początkowo polecił ich potopić w morzu, jednak uproszony przez „swoich” zamiaru tego nie przeprowadził²⁹. Niewątpliwie „swoi” otaczający Gejzeryka to wandalscy dworzanie i słudzy dworu królewskiego, obdarzeni wyczuciem politycznym na tyle, że topienie kleru wprost na wybrzeżu kartagińskim uznali za zbyt ryzykowne, wątpliwe więc, by to im król polecił topić petentów. Nie zamierzał też zapewne czynić tego osobiście, zatem wykonawcami popędliwego rozkazu musieli być wojownicy wandalscy, stanowiący konną eskortę władcy w czasie przejażdżki i zapewne także w innych okolicznościach.

Armia królestwa Wizygotów miała początkowo zapewne podobną strukturę organizacyjną, jak wandalaska. Dużymi zgrupowaniami wojsk dowodził król, krewni królewscy³⁰ lub duksowie. Co ciekawe już w okresie istnienia państwa tuluzańskiego na wysokich szczeblach dowodzenia pojawiają się Rzymianie, co jest zjawiskiem zasadniczo różniącym wojskowość wizygocką od wandalaskiej. Niżej w hierarchii wojskowej stoją tysięcznicy. Jako odpowiednik wandalaskiego *millenarius* występuje u Wizygotów *þiufaps* (*thiufadus*)³¹. Niestety znany jest tylko w nielicznych wzmiankach źródłowych i nie sposób stwierdzić tak dokładnie, jak w przypadku Wandalów, czy dowódca ten pełnił obok funkcji wojskowych także cywilne. Należy przypuszczać że tak, ponieważ oprócz zachowania administracji municypalnej Wizygoci daleko mniej niż ich pobratymcy pod panowaniem Teodoryka Wielkiego przestrzegali zasady oddzielenia administracji cywilnej (rzymskiej) od wojskowej (gockiej). Chętnie też stosowano na dworze wizygockim rzymskie nazwy urzędów wojskowych takich jak *comes spathiatorum*, *stabuli*, *largitionum*, przy czym tytuły te mogły ozdabiać tak Gotów jak i Rzymian³². Można przypuszczać, że w okresie królestwa tuluzańskiego armię obok *exercitus Gothorum* (czyli trzonu plemiennego) uzupełniali skonfederowani z Wizygotami barbarzyńcy oraz stacjonujące na terenie Galii dawne jednostki *laeti* i *gentiles*. Już za panowania Teodoryka I do działań armii królewskiej w obronie kraju przyłączały się prywatne jednostki *bucellarii*, utrzymywane przez rzymską arystokrację galijską. W czasach toledańskiego państwa Wizygotów, szczególnie po panowaniu

²⁹ Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis*, ed. Vössing, s. 42.

³⁰ W czasie kampanii 408-410 w Italii obok sił głównych Alaryka operował na północy partosyjski korpus dowodzony przez Ataulfa, szwagra królewskiego, por. Wilczyński, *Germanie*, s. 168nn. Znane są też samodzielne operacje wojskowe prowadzone za panowania Teodoryka II przeciwko bagaudom lub Frankom, którymi dowodził brat króla, Fryderyk, por. tamże, s. 212nn.

³¹ Źródła jak w nocy 17. Por. też Wolfram, *Die Goten*, s. 222-223.

³² Por. tamże, s. 223-224. Na marginesie warto wspomnieć, że autor wskazuje na ciekawy wyjątek wśród zromanizowanych nazw urzędów. Otóż podczaszy zachował swoją plemienną nazwę. Z właściwym sobie poczuciem humoru H. Wolfram sugeruje, że skoro istniało rzymskie przysłowie „piją jak Goci”, to znalezienie w mowie Rzymian stosownej nazwy dla tak ważnego urzędu było po prostu niemożliwe.

Leowigilda († 586) i Rekkareda (ok. 560-601; król od 586), niska aktywność bojowa armii królestwa powoduje osłabienie jej walorów militarnych. Walki przeciw Frankom najeżdżającym czasem królestwo z Akwitanii, jednak bez dążenia do aneksji królestwa, czy z baskijskimi rabusiami, którzy byli co prawda uciążliwi, ale nie stanowili poważnego zagrożenia dla państwa, nie zastąpiły występującej w VI w. mobilizacji sił wobec poważniejszych przeciwników takich jak królestwo Swebów w Galicji i Luzytanii, czy enklawa bizantyjska na południu półwyspu. Smutnym przykładem niskiej wartości bojowej armii Wizygotów po VI w. jest stosunkowo łatwy sukces nielicznych wojsk arabskich Tarika (ok. 670-720), którym uległ dysponujący (przynajmniej teoretycznie) dużo większymi siłami król Roderyk († 711; król od 710). Wraz ze stabilizacją państwa w Hiszpanii armia zmienia się z plemiennej, wspieranej siłami Rzymian, w feudalną armię rekrutowaną ze wszystkich warstw społeczeństwa hiszpańskiego. Moźni świecy i duchowni, tak pochodzenia rzymskiego jak i gockiego, zobowiązani byli do troski o poziom gotowości bojowej swoich oddziałów, jednak dokumenty prawne, np. z okresu panowania króla Wamby dowodzą, że z powinności tych nie wywiązywali się skwapliwie³³. Podobnie jak w przypadku Wandalów można przypuszczać, że i u Wizygotów funkcjonowało coś na kształt gwardii królewskiej, zapewne jako kontynuacja dawnej drużyny wodza³⁴. Niewiele można powiedzieć o flocie wizygockiej. Źródłowo poświadczane są jedynie jej niepowodzenia (próby przepraw do Afryki podejmowane przez Alaryka i Walię)³⁵. Nigdy nie osiągnęła ona większego znaczenia, ani nie zwróciła na siebie uwagi dziejopisów.

³³ Por. *Leges Visigothorum* IX 2, 8, ed. Zeumer, s. 370-373. Wydany 1 listopada 673 r. edykt Wamby wprowadza srogie kary w stosunku do feudałów opieszale spełniających swoje powinności militarne wobec monarchy. Znamienne wydaje się ciągle zagrożenie brakiem dyscypliny, mimo kar pieniężnych i cielesnych (por. nota 17), a skłonność do dezercji cechuje poddanych toledońskiego królestwa Wizygotów niezależnie od zajmowane w armii stanowiska. O prywatnych oddziałach w królestwie Wizygotów, por. Maier, *Amtsträger*, s. 181nn.

³⁴ Sydoniusz Apolinary (*Epistulae* I 2, 4 i 10, MGH Auctores Antiquissimi VIII 3 i 4), opisując dzień życia Teodoryka II, kilkakrotnie wspomina o wojownikach stanowiących bezpośrednią straż króla. Już przy porannej modlitwie i rozmowach z ariańskimi duchownymi Teodorykowi II towarzyszy niewielki oddział straży. W czasie przedobiednich audiencji bezpośrednio przy królu stoi jedynie giermek, jednak „tłum żołnierzy w skórach” dyskretnie skrywa się za zasłonami, zachowując ciszę, by nie przeszkadzać w posłuchaniach, ale też gotów do nagłej interwencji, a wieczorem wojownicy zajmują wyznaczone pozycje, by czuwać nad snem królewskim. Znane są też przypadki zemsty drużynników lub na drużynnikach króla. Jedna z wersji relacji o morderstwie dokonanym na królu Ataulfie winą obarcza Dubiusa, drużynnika innego gockiego wodza, który spełnił obowiązek i pomścił śmierć swojego pana, zabitego niegdyś z rozkazu Ataulfa. Rzezie na dworze w Barcelonie w 415 r., następujące kolejno po przejściu władzy przez Sigeryka i Walię, obejmowały nie tylko zwolenników, ale także drużynników zamordowanych królów. Por. Wilczyński, *Germanie*, s. 178, 198 i 457.

³⁵ O nieudanych wyprawach morskich Wizygotów, por. Paulus Orosius, *Historiae adversum paganos* VII 43, 11-12, ed. Arnaud – Lindet, t. 3, s. 129-130; Olympiodorus, *Fragments* 15, ed.

Armia ostrogockiego królestwa w Italii, choć pod względem podziału na jednostki dziesiętne zapewne nie odbiegała od pozostałych armii plemiennych, jednak pod wieloma względami różniła się od wizygockiej. Jeżeli chodzi o bazę rekrutacyjną bliżej jej do wzorca wandalskiego, co wynika z wyraźnego i przestrzeganego w królestwie Teodoryka Wielkiego podziału na sferę cywilną i militarną działalności państwa. Absolutny monopol militarny mają w Italii Ostrogoci, choć czasem w źródłach można znaleźć dowódców o imionach rzymskich takich jak Liberius, Cyprianus czy Servatus. Monopol ten zostanie dopiero naruszony w okresie schyłkowym istnienia królestwa, w niespokojnych czasach wojny z Bizantyńczykami, kiedy król Totila († 552; król od 541) nie będzie bronił wstępowania pod gockie znaki bojowe mieszkańcom Italii; była to jednak sytuacja doraźna i trwająca zbyt krótko, by wytworzyć stałe mechanizmy poboru i współdziałania. Należy pamiętać, że od strony formalno-prawnej aż do śmierci Amalasunty (ok. 495-535) ostrogocka armia Italii była armią rzymską, a król występował zarówno jako władca plemienia (tak w aspekcie cywilnym jak i wojskowym), jak i jako najwyższy dowódca i urzędnik cesarski w Italii jako *magister militum* i *patricius*. Pozorna obfitość źródeł dotyczących organizacji państwa i armii, którą cieszyć się możemy dzięki Aureliuszowi Kasjodorowi (ok. 485 - ok. 580) wcale nie ułatwia prób rekonstrukcji struktury organizacyjnej armii ostrogockiej Italii. Nie ma wątpliwości, co do dowódców najwyższego szczebla. Królewscy *duces* zajmujący również miejsce w najwyższych warstwach arystokracji plemiennej dowodzili w ramach dużych samodzielnych operacji przeciw Frankom, Gepidom jak też w strefie naddunajskiej. Ibba i Tuluin pełnili nawet funkcję królewskich rządców, kierujących sprawami gockiej Hiszpanii w okresie istnienia ostrogocko-wizygockiej unii personalnej po śmierci Alaryka II. Na niższych szczeblach dowodzenia pojawiają się *comites* różnego rodzaju i różnego zakresu kompetencji (wojskowi, miast, rejonów), którzy obok funkcji czysto militarnych spełniają też zadania administracyjne, sądownicze i ekonomiczne, także częściowo wobec ludności rzymskiej, szczególnie w przypadkach interakcji pomiędzy Ostrogotami a Rzymianami, choć przypadki takie wspominane są dość rzadko³⁶. W ostrogockiej hierarchii wojskowej pojawiają się także „sationes”. Sajoni militarni nie są wojskowymi o stałym zakresie obowiązków, a raczej powoływanymi do specjalnych zadań zaufanymi dowódcami królewskimi. Zlecane im zadania zaliczyć można do zakresu działań *stricte* dowód-

Blockley, vol. 2, s. 176; Iordanes, *Getica* 157, ed. Th. Mommsen, MGH Auctores Antiquissimi V/1, Berolini 1882, 99. W obydwóch przypadkach trudno mówić o flocie wojennej. Była to raczej zbieralnina skonfiskowanych statków rzymskich i skleconych *ad hoc* jednostek pływających, przypominających bardziej tratwy niż wojenne okręty. Nie można oczywiście założyć, że były one obsługiwane przez Gotów. Przynajmniej statki musiały mieć rzymską załogę, jednak zarówno stan floty, jak i nieznanostwo zasad bezpiecznej żeglugi spowodowały, że flotą wizygocką pokonało samo morze, zanim doszło do starcia z nieprzyjacielem.

³⁶ Por. Maier, *Amtsträger*, s. 210nn.

czych, ale także mobilizacyjnych i aprowizacyjnych³⁷. Wobec zagrożenia ze strony floty wandaliskiej i bizantyńskiej Teodoryk Wielki podjął starania o rozbudowę własnych sił morskich, tak przynajmniej wynika z listu skierowanego przez króla, a kwiecień zredagowanego przez Kasjodora, do odpowiedzialnego za budowę floty senatora Abudancjusza, w którym władca chwali za usługi adresata i, co znamienne, z satysfakcją stwierdza, że „non habet quod nobis Graecus imputet aut Afer insultet”, czyli że nie góruje już nad Ostrogotami ani Afrykańczyk (Wandalowie) ani Grek (Bizancjum)³⁸. Górnolotne słowa wyraźnie wskazują na cel militarny rozbudowy floty Teodoryka Wielkiego, który obawiał się zagrożenia brzegów Italii i Sycylii ze strony znacznie silniejszych od ostrogockiej floty wandaliskiej i cesarskiej. W innym z kolei liście, kierowanym do Benenata, Teodoryk troszczy się o uzupełnienie obsad wioślarzy na okrętach wojennych i zaleca uzupełnienie strat spowodowanych śmiercią części wioślarzy³⁹. Mimo wszystko piękne frazy Kasjodorowego tekstu nie przysłaniają rzeczywistego stanu rzeczy – flota ostrogocka nie odgrywała znaczącej roli w basenie Morza Śródziemnego i jeżeli stanowiła jakąś przeciwwagę dla floty wandaliskiej i cesarskiej, to jedynie w zakresie patrolowania i ochrony brzegów Italii. Jak większość flot starożytnych spełniała głównie funkcje transportowe, co Kasjodor pięknie podkreśla, nazywając ją nogami (butami) armii, które nigdy nie ustają ze zmęczenia⁴⁰.

O wojsku królestwa Swebów wiemy bardzo mało. Początkowo na pewno jest to wojsko czysto plemienne. Okres swebskich *depraedationes* na terenie Galicji nie sprzyjał integracji z miejscową ludnością, a rzymscy *possesores* nie tylko nie przyłączają się, jak u Wizygotów, do struktur militarnych królestwa, ale przez dłuższy czas je skutecznie zwalczają, prowadząc działania obronne i zaczepne na czele swoich prywatnych oddziałów i być może skleconych *ad hoc* jednostek lokalnej samoobrony⁴¹. Ten stan, mimo oficjalnie zawartych

³⁷ Jako przykład służyć może krótki list, w którym Teodoryk Wielki zwraca się do sajona Wiligisa z poleceniem dostarczenia w okolice Pawii drogą wodną zapasów zboża umożliwiających utrzymanie dworu i podążającego za nim tłumu petentów, por. Aurelius Cassiodorus, *Variae* II 20, MGH Auctores Antiquissimi XII 57.

³⁸ Por. tamże V 17, 3, MGH Auctores Antiquissimi XII 153: „Ornasti rem publicam tua institutione reparatam. non habet quod nobis Graecus imputet aut Afer insultet”.

³⁹ Por. tamże IV 15, MGH Auctores Antiquissimi XII 121. Przy okazji można uzmysłowić sobie jak dalece jeszcze model dowodzenia tkwił w tradycji plemiennej. Król, mimo rozbudowanej hierarchii wojskowej, poświęca swą uwagę sprawie, której bieżącym rozwiązaniem powinien zajmować się dowódca flotylli, a nawet pojedynczego okrętu.

⁴⁰ Por. tamże V 17, 2, MGH Auctores Antiquissimi XII 153: „[...] obtulisti oculis nostris subito classeam silvam, domos aquatiles, exercitiales pedes, qui nullo labore deficient [...]”.

⁴¹ Był to opór skuteczny i źle świadczący o możliwościach bojowych wojowników królewskich, ustępujących lokalnym oddziałom samoobrony. Ostatecznie doszło do rokowań i kompromisowych ustaleń pokojowych o czym informował Hydacjusz (*Continuatio chronicorum Hieronymianorum* 91. 96 i 113, MGH Auctores Antiquissimi XI 21-23).

traktatów pokojowych i pojednawczych kroków⁴², uległ konserwacji w czasach rozbitego królestwa po śmierci króla Rechiara w 456 r. (panował od 448) aż do momentu jedynowładztwa Rechimunda († ok. 463; król od 460), kiedy to powróciły dawne swebskie grabieże, a ludność rzymską traktowano niemal wyłącznie jako obiekt rabunku. Wydaje się, że aż do schyłku panowania Rechimunda armia swebska nie wyszła poza fazę organizacji armii plemienną, skupioną wokół swojego wodza, a w sytuacjach krytycznych wodza tego obierającej lub obalającej, o czym najlepiej świadczy historia wyboru i zamordowania króla Maldrasa († 460; król od 456/457)⁴³. Znany problem prawie osiemdziesięcioletniej luki w materiale źródłowym nie ułatwia badań. Gdy królestwo wyłania się z kronikarskiego niebytu w okresie 550-585 r. nadal brak źródłowych informacji o strukturze państwa i armii. Oczywiście głównodowodzącym jest król [Miron w 583 r., czyli w roku swej śmierci, osobiście prowadzi posiłki na pomoc walczącemu z ojcem wizygockiemu królewiczowi Hermenegildowi (ok. 560-585)]⁴⁴, jednak nie znamy niższych szczebli dowodzenia. W aktach synodu luceńskiego (569 r.), których prawdziwość budzi jednak poważne zastrzeżenia, wymienieni są królewscy *comites*, zarządzający regionami, w liczbie 10 lub 11, wśród nich dwóch noszących zdecydowanie rzymskie imiona⁴⁵. Zapewne pełnili oni także konkretne funkcje militarne, jednak nie dysponujemy żadnymi wiadomościami na ten temat. Podobnie nic nie wiadomo o flocie Swebów. Ze wzmianki, że po przegranej bitwie pod Paramo w 456 r. król Rechiar usiłował daremnie przedostać się do Portumcale (Porto), by tam skorzystać z możliwości ewakuacji drogą morską⁴⁶, można ewentualnie wysnuć przypuszczenie, że stały tam jakieś statki (okręty?) podlegające rozkazom króla, ale nie można nic wnioskować o istnieniu lub organizacji regularnych sił morskich.

⁴² Na pewno zawierane kolejno porozumienia z mieszkańcami Galicji stanowią przykłady prób pojednania z ludnością rzymską, jednak największą szansą na zbliżenie obydwóch społeczności stanowił przyjęty w 448 r. katolicki chrzest Rechiara, jednak dalsza polityka króla, a szczególnie jego krótkie ośmioletnie panowanie, nie dała możliwości umocnienia tendencji koncyliacyjnych (jeżeli istniały). Później w okresie królestwa podzielonego władcy Swebów wracają do praktyki rabowania podległych sobie terenów, co na długi czas odbudowało mur niechęci między ludnością prowincjonalną a barbarzyńcami. Por. M. Wilczyński, *Królestwo Swebów – regnum in extremitate mundi*, Kraków 2011, 133nn.

⁴³ Por. Hydatius Lemicus, *Continuatio chronicorum Hieronymianorum* 181. 188 i 198, MGH Auctores Antiquissimi XI 29-31.

⁴⁴ Jednoznacznie zaświadcza o tym Jan z Biclaro (Iohannes Biclarenensis, *Chronikon* 225, ed. J. Campo: Juan de Biclaro, *Su vida y su obra*, introducción, texto crítico y comentarios por J. Campo, Escuela de Estudios Medievales. Estudios 32, Madrid 1960, 91) i Grzegorz z Tours (Gregorius Turonensis, *Historia Francorum* VI 43, ed. B. Krusch – W. Levison, MGH Scriptores Rerum Merovingicarum I/1, Hannoverae 1951, 314-315).

⁴⁵ Por. *Divisio Teudemiri*, ed. Costa, s. 23.

⁴⁶ Por. Hydatius Lemicus, *Continuatio chronicorum Hieronymianorum* 175, MGH Auctores Antiquissimi XI 29.

Stosunek kawalerii do piechoty nie był identyczny w omawianych królestwach. Oczywiście w wandalskiej Afryce jazda ma absolutną przewagę w strukturze broni. W obydwóch państwach gockich znane są silne kontyngenty kawalerii, a opis wojny gockiej autorstwa Prokopiusza z Cezarei wskazuje jednoznacznie na kluczową rolę jazdy w armii Ostrogotów. Podobnie było u Wizygotów, którym posiadane oddziały jazdy zapewniały przewagę prędkości przemieszczania się i siły uderzenia nad wojskami Swebów, które – jak można wnioskować z krótkiej wzmianki Jordanesa († po 552) o sposobach walki różnych ludów barbarzyńskich – były zapewne przynajmniej w części piesze⁴⁷.

O ile każdy wojownik w okresie plemiennym zapewniał sobie aprowizację i uzbrojenie, to w królestwach barbarzyńskich nawet we wczesnej fazie ich istnienia widać nową dążność do zapewniania armii większych, zewnętrznych dostaw zboża, a w konsekwencji do zdobycia terytorium, na którym można przez nadania ziemi zapewnić wojownikom odpowiednie uposażenie. Także zaopatrzenie w broń i sprzęt wojenny, początkowo stanowiące przedmiot indywidualnej troski wojownika, zmienia się w konfrontacji z zastaną na terenie imperium organizacją administracji wojskowej. Pierwszymi sygnałami zwiastującymi to zjawisko jest dążenie wodzów plemiennych do uzyskania statusu *magister militum*, co poza podniesieniem ich prestiżu w oczach ludu, mogło dawać jeszcze możliwość skorzystania z logistycznych prerogatyw tego urzędu wojskowego. Wśród prerogatyw tych ważny był nadzór sprawowany nad *fabricae*, czyli państwowymi wytwórniami sprzętu wojskowego na danym terytorium⁴⁸. W okresie późniejszym zaświadczone są źródłowo królewskie

⁴⁷ Por. Iordanes, *Getica* 261, MGH Auctores Antiquissimi V/1 125: „Nam ibi admirandum reor fuisse spectaculum, ubi cernere erat contis pugnantes Gothum, ense furem Gepida, in vulnere suo Rugum tela frangentem, **Suavum pede**, Hunnum sagitta praesumere” – przy opisie bitwy nad Nedao znajdujemy charakterystykę sposobu walki różnych ludów. Tę dość kruchą podstawę rozumowania można jeszcze wzmocnić, przypominając o niezwyklej skuteczności wojsk Cyrili i Sunieryka w zwalczaniu i ściganiu swebskich oddziałów, w okresie rozbitcia królestwa jak też o łatwym zwycięstwie odniesionym pod Paramo przez w większości konną armię Teodoryka II. Por. Wilczyński, *Królestwo Swebów*, s. 158nn.

⁴⁸ Klaudiusz Klaudian miał być może właśnie to na myśli, gdy w usta Alaryka włożył wypowiedź: „At nunc Illyrici postquam mihi tradita iura / Meque suum facere ducem; tota tela tot enses / Tot galeas multo Thracum sudore paravi / Oppida legitimo iussu Romana coëgi” (Claudius Claudianus, *De bello Polentino sive Gothico* 535-539, w: tenże, *Carmina*, ed. Th. Birt, MGH Auctores Antiquissimi X, Berolini 1982, 279. Jeżeli przyjmijemy choć w części prawdziwość tej chępliwej wypowiedzi, to mamy do czynienia z zagarnięciem produkowanej w położonych na północy Bałkanów warsztatach podległych najwyższej władzy wojskowej broni. Jak wiadomo istnieją przypuszczenia, że Alaryk wtargnął na Bałkany po otrzymaniu stopnia *magister militum* (*per Thraciam?*) od Rufina w czasie rokowań pod murami Konstantynopola, por. Wilczyński, *Germanie*, s. 128nn. Magistrami *militum* byli poza Alarykiem, Athaulf, Fryderyk, brat Teodoryka II, a może nawet sam Teodoryk II, także królowie Burgundów, Gundioch i Gundobad, jak też u Ostrogotów Teodoryk Wielki. Ciekawe jest jednak, że w strukturze żadnego z omawianych królestw nie pojawia się własny *magister militum*.

magazyny broni w Kartaginie, organizowane już w zakresie własnych przedsięwzięć administracyjnych Wandalów⁴⁹. Produkcja broni mogła poza tym pozostawać w zakresie kompetencji niższych dowódców. Znamy przypadek wandalckiego *millenariusza*, który zatrudniał rzymskiego zbrojmistrza w swoich włościach⁵⁰.

Armie barbarzyńskich królestw mobilizowano, przynajmniej w obrębie armii plemiennej, jako pospolite ruszenie, co nie wykluczało utrzymywania niewielkich ilości wojska w służbie stałej jako przyboczne oddziały królewskie, garnizony miejskie czy portowe, bądź obsada ważnych strategicznie punktów (np. garnizon na ważnej strategicznie dla wandalckiej floty Sardynii⁵¹).

Jak widać wojskowość germańskich królestw na dawnym terytorium cesarstwa w basenie Morza Śródziemnego rozwijała się różnorodnie, w zależności od statusu i strategicznych celów władców. Wykazane w powyższym artykule podobieństwa i różnice nie wyczerpują na pewno tematu, który wymaga dalszych, poważnych badań. Pewną nadzieję wiązać można z potencjalnymi znaleziskami archeologicznymi oraz reinterpretacją materiału archeologicznego i źródłowego. W przeciwieństwie do bardzo daleko idących porównań modeli powstających w nieporównywalnych wzajemnie okolicznościach ta droga wydaje się jedyną możliwą. Na pewno armie królestw Wandalów, Gotów i Swebów wykazują znaczny wpływ warunków, w których działały, na ich organizację, szczególnie administracji i sztuki zarządzania Rzymian, w znacznej części przecież wykorzystywanej przez germańskich monarchów. Trudo było utrzymać społeczność rzymską i barbarzyńską w całkowitej izolacji. Dochodziło do wielu kompromisów i rozwiązań, skutkiem których w szeregach królewskich wojsk pojawiają się i Rzymianie na różnych szczeblach, co prowadziło do powstania swoistego konglomeratu odmiennego od struktur krzepnących w tym okresie w północnym *Barbaricum*.

Wprawdzie Odoaker (ok. 433-493) nadał tę rangę swojemu synowi Theli oraz wodzowi Tufie, jednak stało się to w czasie wojny z Teodorykiem Wielkim, w sytuacji nadzwyczajnej i było chyba próbą podkreślenia legalności władzy wojskowej sprawowanej w imieniu cesarza.

⁴⁹ Por. Prokopiusz Caesariensis, *De bellis* III 7, 9-10, ed. Haury, vol. 1, s. 341. Prokopiusz opowiada, jak cesarz Majorian w przebraniu, udając własnego posła, dotarł do Kartaginy, gdzie Gejzeryk, chcąc na wysłanniku cesarskim wyrzucić wrażenie, zaprezentował mu budynek, w którym zgromadzono wielką ilość doborowej broni.

⁵⁰ Por. Victor Vitensis, *Historia persecutionis*, ed. Vössing, s. 50.

⁵¹ Sardynią stale zarządzał w imieniu króla namiestnik. Znany jest Got imieniem Godas, który będąc wandalckim namiestnikiem Sardynii za namową dyplomacji Justyniana I Wielkiego (ok. 483 - 14 XI 565; cesarz od 1 VIII 527) podniósł bunt przeciw królowi Wandalów Gelimerowi, por. Prokopiusz Caesariensis, *De bellis* III 10, 25-31, ed. Haury, vol. 1, s. 359-360.

EXERCITUS BARBARORUM.
THE ORGANISATION AND THE WARFARE OF THE ARMIES
OF GERMANIC PEOPLE IN THE V-VI CENTURIES
IN THE MEDITERRANEAN AREA

(Summary)

Organization of the armies of the barbarian states that emerged on the coasts of the Mediterranean Sea in the 5th and 6th centuries can only partially be reconstructed. Primary sources and archeological records vary depending on the state. The preserved evidence relating to the military power of the Vandals and Goths is relatively good, much less is known about the Svevs. All of the discussed barbarian armies were presumably grouped into units based on ten. Better insight can only be provided into the top military ranks. An interesting issue presented in the thesis is to what degree the former tribal structures were preserved and how far the Roman models were followed by the barbaric people. None of the armies of the kingdoms referred to above can fully be compared with the Germanic army that existed in the north of the Medieval Europe, which inevitably leads to substantive errors. All the foregoing kingdoms had armies mostly composed of native warriors which, however, did not guarantee their purely Germanic character. The author tries to determine to what extent the Roman population or inhabitants of certain provinces, e.g. the Moors joined the military organizations of kingdoms under the Germanic rule. Examples of the Roman officers and commanders who sought carrier in the Gothic army or representatives of subdued nations serving in the Vandals' navy or auxiliaries encourage to perform further study in this field.

Key words: Late Antiquity, Armies of Germanic People, Vandals, Goths, Svevs.

Słowa kluczowe: późny antyk, armie ludów germańskich, Wandalowie, Goci, Swebowie.

Adrian SZOPA*

WÓDZ DOSKONAŁY W ŚWIETLE ŁACIŃSKICH PANEGIRYKÓW PÓŻNOANTYCZNYCH

„Armia owiec, prowadzona przez lwa jest lepsza niż armia lwów, prowadzona przez owcę”. Ta przypisywana Napoleonowi opinia zdaje się idealnie pasować do osądów społecznych również w okresie późnego antyku. W III i IV w. panowało przekonanie, że wobec licznych zagrożeń zewnętrznych i wewnętrznych państwo rzymskie nie może sobie pozwolić na komfort posiadania władcy, który byłby nieobeznany ze sztuką wojenną¹. Niemal wszyscy panujący tego okresu prowadzili osobiście swoje wojsko do walki, choć trzeba przyznać, że skutek przez nich odnoszony był różny. Paradoksalnie, pomimo że w wieku V i VI stopień zagrożenia państwa nie zmalał, lecz jeszcze wzrósł, obecność cesarzy na polu bitwy przy boku swoich żołnierzy stała się czymś wyjątkowym, nawet jeżeli panujący posiadał zdolności dowódcze. Nie zmienia to faktu, że w dalszym ciągu jedną z najważniejszych cech każdego władcy, stanowiącą podstawowy element jego autoprezentacji, miała być skuteczność w walce i obronie cesarstwa przed wszelkimi zagrożeniami. Jeżeli cesarz samodzielnie nie uczestniczył w działaniach wojennych, należało przynajmniej stworzyć wrażenie, że tak w istocie było. Bardzo ważną funkcję w tym zakresie spełniali panegiryci. W swoich utworach kreowali oni obraz idealnego wodza, którego przymioty stawiane były na eksponowanym miejscu. Choć przełom wieku IV i V przyniósł w tej materii zasadniczą zmianę, a rolę władcy coraz częściej, zwłaszcza na Zachodzie, przejmowali wszechpotężni *magistri militum*, zadanie panegirysty pozostało niezmiennie – w dalszym ciągu był on odpowiedzialny za budowanie wizerunku rządzących na różnorodnych, w tym również militarnej, płaszczyznach.

Niniejszy artykuł stanowić będzie analizę wizerunku wodza doskonałego w łacińskiej literaturze panegirycznej okresu późnej starożytności [*XII Panegyrici Latini*, Klaudiusz Klaudianus (ok. 370 - ok. 405), Sydoniusz Apolinary (ok. 430 - ok. 485), Merobaudes (V w.), Pryscjan (ok. 470 - ok. 530), Ennodiusz (ok. 475 - ok. 520), Korippus (ok. 500 - ok. 570)], na podstawie której

* Dr Adrian Szopa – asystent w Katedrze Historii Starożytnej w Instytucie Historii na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie; e-mail: aszopa@up.krakow.pl.

¹ Por. A.D. Lee, *War in Late Antiquity. A social history*, Malden – Oxford – Carlton 2007, 22-25.

wyodrębnione zostaną te cechy, których w powszechnym odbiorze społecznym od niego oczekiwano². Wskazane zostaną także środki jakie wykorzystywali twórcy panegiryków, aby stworzyć obraz idealnego dowódcy. Zwrócę również uwagę na to, jak w toku rozwoju tego gatunku literackiego zmieniał się podejście do kwestii przedstawienia władcy, jako idealnego wodza, by wreszcie odpowiedzieć na nieco przekorne pytanie: czy „wirtualny” głównodowodzący z łacińskich panegiryków miałby szansę wygrać jakiegokolwiek starcie zbrojne? W tle wciąż będzie się pojawiać refleksja, czy analizując kwestie militarne możemy traktować panegiryk jako wiarygodne źródło historyczne.

1. Panegiryki łacińskie w późnym antyku. Już w republikańskim Rzymie podstawowym elementem edukacji wyższych warstw społeczeństwa były studia retoryczne. Właściwych zasad wymowy musiał nauczyć się każdy, kto pragnął spróbować swoich sił w karierze politycznej, podczas której publiczna deklamacja przed różnorodnym audytorium była czymś zwyczajnym. Ewolucja systemu rządów państwa rzymskiego doprowadziła do tego, że w interesującym nas okresie późnego antyku wymowa doradcza oraz sądowa ustąpiły miejsca popisowej³. Powiązany z nią rozwój ceremoniału dworskiego stworzył zapotrzebowanie na utwory, których celem było wychwalanie cnót i działań władcy lub innego ważnego dostojnika⁴. Funkcje te spełniały właśnie

² Pełne zestawienie zachowanych – w całości lub obszernych fragmentach – panegiryków łacińskich znajdzie czytelnik w: W. Portmann, *Geschichte in der Spätantiken Panegyrik*, Europäische Hochschulschriften: Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 363, Frankfurt am Main 1988, 319-321. Wraz z panegirykami w języku greckim dysponujemy łącznie prawie 60 panegirykami z okresu późnej starożytności.

³ Trójczłonowy, klasyczny i uznany powszechnie podział wymowy odnaleźć możemy już u Arystotelesa (*Ars rhetorica* I 3, 1358a 36 - 1358b 8, w: tenże, *Opera*, ed. I. Bekkerus, vol. 2, Berolini 1831, 1358, tłum. H. Podbielski: Arystoteles, *Retoryka*, Warszawa 1988, 75-76). W okresie późnej starożytności nie stracił on nic ze swojej aktualności i pojawił się już na początku traktatu Menandra Retora (*Menander Rhetor* 331, w: tenże, *Opera*, edited with translation and commentary by D.A. Russell and N.G. Wilson, Oxford 1981, 2), o którym będzie jeszcze mowa w niniejszym artykule.

⁴ Większość panegiryków, które są przedmiotem analizy w niniejszym artykule była pochwałą cesarzy. Niemala jednak ich liczba skomponowana została, aby wychwalać głównodowodzących armii. Szczególnie w V w. na Zachodzie ta tendencja była niezwykle silna, a najlepiej o tym świadczą utwory Klaudiana i Merobaudesa. Związane jest to z niezwykle mocną pozycją, jaką u boku swoich suzerenów posiadali Stylichon i Aecjusz. Wodzowie ci, obdarzani konsulatami, odbierali podobną cześć, co ich władcy, a ich możliwości polityczne, w pewnych okresach, były znacznie większe niż panujących. W takiej sytuacji pochwała, która była do nich skierowana w panegiryku, nie różniła się zanadto od tej, która poświęcona była cesarzom. Co więcej, nawet kiedy utwór poświęcony był władcy, wkomponowana była w niego pochwała naczelnego wodza. Zważywszy na to można uznać, że panegiryki cesarskie oraz te poświęcone głównodowodzącym (*magistri militum*) można potraktować jako utwory należące do tego samego gatunku, a prezentowany w nich wizerunek dowódcy analizować w ramach tych samych rozważań. Zdecydowanych cech dystynktywnych nie można znaleźć zbyt wielu. Z oczywistych względów nikt inny poza cesarzem nie mógł być określany jako *caesar* lub *imperator*, jednak pozostałe środki wyrazu były niemal takie same.

panegiryki, które wygłaszano podczas różnorodnych oficjalnych uroczystości takich np. jak intronizacja, czy też *adventus*⁵. Ich początków, jako gatunku literackiego, można doszukiwać się już w literaturze Grecji archaicznej⁶. Na gruncie rzymskim zbliżoną do nich rolę pełniły w okresie republikańskim *laudationes funebres*. Dla rozwoju gatunku niebagatelne znaczenie miały już niektóre mowy Cicerona (3 I 106 - 7 XII 43 prz. Chr.) oraz Seneki Młodsze (ok. 4 prz. Chr. - 65 po Chr.), ale pierwszy raz nazwa panegiryk została zastosowana dopiero wobec przemówienia Pliniusza Młodsze (ok. 61 - ok. 115) wygłoszonego przed senatem w roku 100⁷. Zawierało ono liczne elementy charakterystyczne dla późnorzymskich panegiryków i dlatego może być uznane za ich bezpośredniego poprzednika⁸. Nieprzypadkowo znalazło się ono w zbiorze *XII Panegyrici Latini* i to pomimo znacznego dystansu czasowego, który dzielił kompozycję Pliniusza od pozostałych elementów tego zestawienia⁹. Miało ono prawdopodobnie stanowić rodzaj podręcznika dla uczniów szkół retorycznych, a zawarte w nim utwory panegiryczne możemy,

⁵ Por. S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 1981, 1-14, gdzie autorka przedstawia w jakich okolicznościach wygłaszane były panegiryki. Pytanie czym tak naprawdę były te utwory stanowi przedmiot dyskusji wśród współczesnych badaczy. L.K. Born (*Perfect Prince According to the Latin Panegyrist*, „The American Journal of Philology” 55 (1934) nr 1, 20-35) uznawał je za tzw. *specula principum*, czyli „zwierciadła”, w których odbijały się oczekiwane od panującego cnoty. Inną opinię wyrażał J.A. Straub (*Vom Herrscherideal in der Spätantike*, *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte* 18, Stuttgart 1939) uznając panegirystów za antycznych *spin doktorów*. Inni badacze (m.in. R. MacMullen, *Some pictures in Ammianus Marcellinus' last books*, „Art Bulletin” 46 (1964) 435-455) stoją na stanowisku, że utwory te były tylko elementem dworskiego ceremoniału. Dyskusję na ten temat podsumowuje krótko Alan Cameron (*Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970, 36-37). Por. MacCormack, *Art and Ceremony*, s. 145-146. Specyficznymi panegirykami były *gratiarum actiones*, gdzie wygłaszający prezentował obszernie samego siebie. Ciekawe rozważania na ten temat: J. Rogowski, *Nauczyciel cesarza. Auzoniusz w „Gratiarum actio”*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 19 (2009) 249-279.

⁶ Szczegółowe informacje na temat początków i rozwoju panegiryków: D. Russell, *The Panegyrist and their Teachers*, w: *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, ed. M. Whitby, Mnemosyne. Supplementum 183, Leiden – Boston – Köln 1998, 17-49. Grecka jest również sama nazwa gatunku: rzeczownik ἡ πανήγυρις oznaczał „wielkie święto” lub „uroczyste zgromadzenie”; por. Abramowiczówna III 381, s.v. πανήγυρις.

⁷ Z twórczości Cicerona szczególne znaczenie mają mowy: *De imperio Cn. Pompei (Pro lege Manilia)*, *Pro Marcello*, *De Ligario* oraz *Pro rege Deiotaro*. Kopalię motywów i środków stylistycznych dla późniejszych panegirystów stanowiło również dzieło *De clementia* Seneki. W powszechnym użyciu pojęcie *panegyricus* zastąpiło *laudatio* dopiero w IV wieku.

⁸ Szczegółowe rozważania dotyczące utworu Pliniusza, omawiające go na różnorodnych płaszczyznach: *Pliny's praise: the Panegyricus in the Roman World*, ed. P. Roche, Cambridge 2011.

⁹ Więcej informacji na temat tego interesującego zbioru: *In Praise of Later Roman Emperors. The Panegyrici Latini*, Introduction, Translation and Historical Commentary with the Latin Text of R.A.B. Mynors, ed. C.E.V. Nixon and B.S. Rodgers, *The Transformation of the Classical Heritage* 21, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1994, 3-37.

pod wieloma względami, uznać za wzorcowe dla tego gatunku w późnym antyku. Stanowią one również punkt wyjścia do dalszego, niezwykle intensywnego rozwoju tego typu piśmiennictwa. Niemal historiograficzna narracja panegiryków okresu tetrarchii pod koniec wieku IV wyewoluowała w „eposy panegiryczne” Klaudiana, które w V w. stanowiły wzór dla Merobaudesa i Sydoniusza Apolinarego¹⁰. Te z kolei, pod wpływem ciągłego rozwoju ceremoniału dworskiego, a także zmian w sposobie postrzegania władcy, szczególnie na Wschodzie, przekształciły się w 2 poł. VI w. w utwory takie jak *De laudibus Iustini Augusti libri IV* Korippusa, gdzie będąca przedmiotem pochwały osoba władcy jest niezwykle mocno osadzona w rozbudowanym ceremoniale dworskim, w którym jej indywidualne cechy schodzą niejako na dalszy plan wobec potęgi Boga oraz siły idei władzy cesarskiej jako takiej.

Teoria twórczości panegirycznej kształtowała się wraz z rozwojem tego gatunku w sposób ciągły, a wielu autorów potrafiło zdobyć się na jej twórcze modyfikowanie. Tym niemniej pewne elementy składowe wydają się być niezwykle mocno zakorzenione. Również literatura pochwalna musiała podporządkować się ścisłym regułom sztuki retorycznej. Utwierdza nas w tym przekonaniu lektura traktatów teoretycznych, które szczegółowo omawiały prawidłą rządzące sztuką komponowania panegiryków. Wśród nich na plan pierwszy zdecydowanie wysuwa się traktat Menandra Retora z Laodycei (III/IV w.), który badacze datują na koniec III wieku¹¹. Jego największą zaletą jest przedstawienie odpowiedniego sposobu pochwały w zależności od okoliczności, na którą ma zostać sporządzona¹². Na podstawie lektury Menandra, jak i innych traktatów oraz praktyki, można zauważyć, że wzorcowy panegiryk powinien mieć określoną budowę, a chwalenie odbywać się w odpowiedniej kolejności¹³. Najpierw należało opisać miejsce pochodzenia oraz sławnych przodków. Następnie samo urodzenie oraz towarzyszące mu *omina*. Dalej przychodziła pora na fragment poświęcony młodości oraz wychowaniu. Jest on o tyle ważny, że pokazuje predyspozycje opiewanego do oczekiwanych zachowań, a także nierzadko uzasadnia powody późniejszych sukcesów. Kolejną rozbudowaną częścią winien być opis cnót i zachowań pożądanych w czasie wojny,

¹⁰ Pojęcie „Panegyrisches Epos” wprowadził do współczesnej terminologii H. Hofmann (*Überlegungen zu einer Theorie der nichtchristlichen Epik der lateinischen Spätantike*, „Philologus” 132 (1988) 134). Por. C. Schindler, *Per Carmina Laudes. Untersuchungen zur spätantiken Verspanegyrik von Claudian bis Coripp*, Beiträge zur Altertumskunde 253, Berlin – New York 2009, 2-5.

¹¹ Por. Russell, *The Panegyrist and their Teachers*, s. 28.

¹² Menander Retor wymienia takie okoliczności jak np. pieśń weselna, urodzinowa, pogrzebowa, pocieszająca, koronacyjna, lament, na powitanie, na pożegnanie, adres i inne.

¹³ Na teorię panegiryku późnoantycznego, poza pracą Menandra, wpływ miały również inne traktaty. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje znana praca Kwintyliana (ok. 35 - ok. 95) *Institutiones*, oraz dzieła takich autorów jak Eliusz Theon (2. poł. I w. po Chr.), Dion Chryzostom (ok. 40 - ok. 120), Eliusz Arystydes (117 - ok. 181), Pseudo-Dionizjusz z Halikarnasu (II w.), czy też Aftoniusz z Antiochii (2. poł. IV w.).

a dopiero po nich przejście do dokonań czasu pokoju. Najistotniejsze, z naszego punktu widzenia, elementy znajdują się w części poświęconej dokonaniom chwalonej postaci podczas wojny, chociaż zobaczymy, że budowa wizerunku doskonałego wodza dostrzegalna jest na wielu płaszczyznach i w różnych częściach kompozycji. Nie wolno zapominać również, że poszczególni twórcy nierzadko zdobywali się na wprowadzenie pewnych zmian w przedstawionej powyżej kolejności, które miały dodać ich utworom oryginalnego rysu¹⁴.

2. Kształtowanie wizerunku wodza jako element budowania lojalności żołnierzy. Zastanawiając się dlaczego prezentacja władcy (lub członka jego najbliższego otoczenia) jako idealnego wodza miała dla panegirystów tak duże znaczenie, warto zwrócić uwagę jeszcze na jeden element. Literatura pochwalna już od samego początku miała silny oddźwięk, który można by określić jako „dydaktyczny”. Przedstawianie pewnych cech, jako budzących ogólny podziw, implikuje zachętę do odznaczania się nimi. Aspekt ten jest wyraźnie widoczny również w rzymskich panegirykach. Już w *Panegiryku* Pliniusza Młodszego wyraźnie można zaobserwować, że pochwała władcy jest równocześnie katalogiem cnót, którymi dobry *princeps* winien się odznaczać¹⁵. Jakkolwiek realia znacznie się zmieniły, element ten daje się również odczuć w panegirykach późnoantycznych, zwłaszcza z IV i V stulecia. Budowany przez panegirystę obraz panującego to z założenia ilustracja doskonałości. Również w kontekście militarnym jako elementu koherentnego wizerunku, można tę tendencję odczuć bardzo silnie. Sukces na płaszczyźnie wojskowej zawsze był jednym z najważniejszych komponentów władzy politycznej, a w okresie późnego cesarstwa było o niego szczególnie trudno¹⁶. Co więcej, od śmierci Teodozjusza I (11 I 347 - 17 I 395; cesarz od 19 I 379) poszczególni władcy niezwykle rzadko brali bezpośredni udział w zmaganiach wojennych. Powody tego stanu rzeczy były z pewnością złożone, jednak faktem jest, że kolejnym cesarzem, który czynnie uczestniczył w działaniach zbrojnych, był dopiero Herakliusz (ok. 575 - 11 II 641; cesarz od 610), którego panowanie otwiera VII stulecie¹⁷. Równocześnie, przynajmniej do pewnego czasu,

¹⁴ W tej materii szczególnie twórcze były panegiryki Klaudiusza Klaudiana, którego poezja, niezwykle ceniona w starożytności, zdobyła uznanie również wśród współczesnych badaczy.

¹⁵ Na temat cnót, których egzemplifikacji dokonał Pliniusz w swoim dziele, por. P. Roche, *Pliny's Thankgivings: an introduction to the Panegyricus*, w: *Pliny's praise*, s. 5-10. Element sugestii, jak powinien zachowywać się panujący szczególnie mocno widać u Seneki (*De clementia* I 1, 1, w: tenże, *De la clémence*, texte établi et traduit par F. Préchac, Collection des Universités de France, Paris 1967³, 2), gdzie autor już w pierwszych zdaniach sygnalizuje swoje zamierzenie: „Scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo speculi uice fungerer et te tibi ostenderem peruenturum ad uoluptatem maximam omnium”.

¹⁶ Na temat niezmienniej ideologii zwycięstwa w późnym antyku, por. Lee, *War in Late Antiquity*, s. 37-50.

¹⁷ A.D. Lee (*War in Late Antiquity*, s. 34-37) omawia przyczyny, które utrudniały lub uniemoż-

oczekiwano od panującego bezpośredniego zaangażowania w kampanie woj-skowe, a jego brak stanowił skazę na wizerunku¹⁸. Być może więc panegiryk miał za zadanie spełniać równolegle dwie funkcje: przedstawiał opiewaną postać jako znakomitego wodza przed jego poddanymi, równocześnie st-nowiąc informację zwrotną na temat tego, czego ci ostatni oczekują wobec rządzących¹⁹. Wydaje się, że tylko w takich kategoriach można rozpatrywać

liwiały osobiste prowadzenie działań wojennych przez władców. Najczęstszymi był ich wiek (za młody lub za stary), brak predyspozycji militarnych, celowa polityka potężnych *magistri militum* (np. Stylichon, Aecjusz, Rycymer, Aspar), którzy spychali panujących na dalszy plan, perspektywa problemów sukcesyjnych w razie śmierci na polu bitwy (Walens, Julian) i inne. Od V w. nałożyła się na to tradycja stałego przebywania na dworze. Cesarzom takim jak Marcjan (ok. 390 - 27 I 457; cesarz od 25 VIII 450), Leon I (ok. 400 - 18 I 474; cesarz od 7 II 457), czy też Zenon (ok. 425 - 9 IV 491; cesarz: 9 II 474 - 9 I 475 i od sierpnia 476 do śmierci) trudno zarzucić brak przygotowania militarnego, a pomimo to nie prowadzili osobiście swoich wojsk do boju.

¹⁸ Widać to wyraźnie w źródłach, gdzie autorzy negatywnie oceniają brak osobistego zaangażowania militarnego władcy. Syneszjusz z Cyreny (*De regno ad Arcadium imperatorem* 9, PG 66, 1073A - 1076C, tłum. A. Kempfi: Synesios z Kyreny, *Mowa do cesarza Arkadiusza czyli Zwierciadło doskonałego króla*, „Meander” 17 (1962) z. 9, 451-452) zachęca władcę do osobistego kontaktu z wojskiem, tłumacząc jak różnorodne korzyści przynosi takie zaangażowanie. Znakomicie postulat Syneszjusza oddaje A. Kempfi w polskim tłumaczeniu utworu: „...król musi się tak znać na sprawach wojny jak szewc na butach” (tenże, s. 452 = PG 66, 1076B: „Τεχνίτης ἐστὶν ὁ βασιλεὺς πολέμων, ὥσπερ ὁ σκυτοτόμος ὑποδημάτων”). Podobną opinię wyrażał Sydoniusz Apollinariusz (*Carmen* V 358nn, ed. W.B. Anderson, *Sidonius Poems and Letters*, vol 1, London – Cambridge (Mass.) 1936, 92, tłum. M. Brożek: Sydoniusz Apollinariusz, *Listy i wiersze*, Kraków 2004, 233) ubolewając nad ziemiami pozostawionymi przez władców bez obrony. Z kolei Ammian Marcelin (*Res gestae* XVI 12, 70, ed. J.C. Rolfe, Ammianus Marcellinus, [*Res gestae*], vol. 1: (*Books XIV-XIX*), LCL 300, London – Cambridge Mass. 1950², 300 i 302, tłum. I. Lewandowski: Ammianus Marcellinus, *Dzieje Rzymskie*, t. 1, Warszawa 2002, 197) negatywnie oceniał władcę, który uzurpował sobie sukcesy innych i głosił, że walczył w pierwszym szeregu, podczas gdy nie było go nawet w pobliżu. Z czasem opisywana tendencja słabła i nie oczekiwano już od władców osobistego zaangażowania w działania zbrojne.

¹⁹ Oczywiście kwestia jak silne faktycznie było to oddziaływanie winna być przedmiotem pogłębionej refleksji, a jej wynik trudno będzie kiedykolwiek uznać za ostateczny. Czy ktokolwiek wierzył w pochwały wyrażone w panegirykach trudno wyrokować z całą pewnością. Warto zacytować w tym kontekście zdanie św. Augustyna, które zawarł w swoich *Wyznaniach* (*Confessiones* VI 6, 9-11, ed. L. Verheijen, CCL 27, Turnholti 1981, 79: „quam ergo miser eram et quomodo egisti, ut sentirem miseriam meam die illo, quo, cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer, et mentienti faueretur ab scientibus [...]”, tłum. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1998, 147: „Jakże byłem nieszczęśliwy! I jak postarałeś się o to, żebym odczuł moją niedolę w dniu, gdy przygotowywałem się do wygłoszenia mowy na cześć cesarza. Miałem w niej wiele nakłamać i zebrać rześiste okłaski od słuchaczy, którzy dobrze wiedzieli, jakie to są kłamstwa”). Być może ceremonie i wygłaszane przy ich okazji panegiryki porównać można współcześnie do obecności na liturgii eucharystycznej ludzi obojętnych (lub wręcz niechętnych) religijnie, których uwarunkowania społeczne zmuszają do takiego uczestnictwa. Wpływ słów oraz gestów, które się pojawiają, jest w ich przypadku prawdopodobnie znikomy. Jeżeli jednak moje porównanie jest trafne, to zawsze należy pamiętać o sporej grupie ludzi zaangażowanych w odbywającą się ceremonię. Proporcje jednych i drugich były jednak zawsze bardzo trudne do precyzyjnego oszacowania. Na koniec tej dygresji,

przykładowo rozważania Klaudiana na temat talentów militarnych jedenastoletniego Honoriusza (9 XII 384 - 15 VIII 423; cesarz od 17 I 395), który takowych nigdy, również w przyszłości, nie przejawiał²⁰.

Aspekt wojenny w panegirykach późnej starożytności miał wyjątkowe znaczenie również z innego powodu. Wobec rangi jaką sprawy militarne musiały zajmować w polityce Cesarstwa Rzymskiego, władca zmuszony był do dbania o armię, a sposób w jaki postrzegali go żołnierze miał znaczenie priorytetowe²¹. Okres późnego cesarstwa, który w powszechnym odbiorze kojarzy się raczej z wojnami zewnętrznymi (odpieranie najazdów barbarzyńców), nie był wolny również od konfliktów wewnętrznych. Być może ich częstotliwość i intensywność nie była tak wielka jak w III w., ale z pewnością lojalność własnych żołnierzy była dla rządzących bezcenna. Aby ją ugruntować, uciekano się do wielu różnych metod. Jedną z nich była z całą pewnością przysięga, którą żołnierze składali nie tylko na początku służby, ale również przy każdorazowym wstępowaniu nowego władcy na tron. Wojsko otrzymywało także szereg zachęt materialnych oraz specjalnych przywilejów (w trakcie i po zakończeniu służby), w tym ulgi podatkowe²². Nie bez znaczenia pozostawały również działania, które budowały więź indywidualną między cesarzem a jego żołnierzami: wygłaszanie mów, w których nazywał on żołnierzy swymi współtowarzyszami; nadawanie nazw oddziałom, które mocno powiązane były z danym władcą²³; wydawanie serii monet, które poprzez swoją legendę podkreślały lojalność wojska. Jak więc można zaobserwować, władcy poświęcali niemało

wracając do okresu późnej starożytności, należy jeszcze podkreślić, że panegiryki skierowane były wyłącznie do odbiorców wyrobionych literacko i tylko tacy mogli je tak naprawdę zrozumieć. Była to grupa wąska, ale niezwykle wpływowa. Do szerokich mas skierowane były inne środki oddziaływania ideologicznego: epinikia (sprawozdania wojenne), tytułatura cesarska (np. zawierająca nazwy pokonanych ludów) oraz różnorodna sztuka plastyczna, szczególnie monety i ich legendy. Por. Lee, *War in Late Antiquity*, s. 38; B.H. Warmington, *Aspects of Constantinian Propaganda in the Panegyrici Latini*, „Transactions of the American Philological Association” 104 (1974) 372.

²⁰ Por. Lee, *War in Late Antiquity*, s. 32-33; W. Barr, *Claudian's Panegyric of the Fourth Consulate of Honorius. Introduction, Text, Translation and Commentary*, Liverpool 1981, 80; J. Lehner, *Poesie und Politik in Claudians Panegyrikus auf das vierte Konsulat des Kaisers Honorius. Ein Kommentar*, Beiträge zur Klassischen Philologie 163, Königstein im Taunus 1984, 65-67.

²¹ Jak źle mogło skończyć się zaniedbanie na tym polu widać chociażby po losach cesarza Gracjana (18 IV 359 - 25 VIII 383; cesarz od 17 XI 375), którego armia opuściła całkowicie pod Lutecją (383).

²² Więcej na ten temat por. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, 635; M.J. Nicasie, *Twilight of Empire. The Roman Army from the Reign of Diocletian until the Battle of Adrianople*, Amsterdam 1998, 92-94; Lee, *War in Late Antiquity*, s. 57-66 i passim.

²³ Miało to miejsce nawet (a może szczególnie) wówczas, gdy władca nie prowadził osobiście swoich ludzi do walki. Por. Lee, *War in Late Antiquity*, s. 65. *Notitia Dignitatum* zawiera liczne oddziały nawiązujące do imienia Arkadiusza np. *Felices Arcadiani seniores* (*Notitia dignitatum* VII 36, ed. O. Seeck, Frankfurt am Main 1962, 21), czy też Honoriusza np. *Felices Honoriani iuniores* (tamże V 62, ed. Seeck, s. 14).

energii, aby zapewnić sobie wierność swoich żołnierzy. Na jej zdobycie składał się oczywiście szereg różnorodnych czynników, jednak nic nie było tak skuteczne jak powodzenie w walce. Zwycięstwa najlepiej cementowały więź pomiędzy wodzem a jego wojskiem, jednak w sytuacji, w której znalazło się cesarstwo między IV a VI w., było o nie niezwykle trudno. Wobec tego po raz kolejny możemy zaobserwować, jak ważna rola przypadła w udziale panegirystyce. Stworzenie i ugruntowanie wizerunku rządzącego jako idealnego wodza było niezwykle pożądane również ze względu na armię. Nie wolno także zapominać, że rola wojska w samym ceremoniale była również niebagatelna – opisują ją cesarskie panegiryki, ale również inne źródła²⁴. Trudno wyobrazić sobie cesarską intronizację bez publicznie wyrażonej akceptacji ze strony żołnierzy. Nie mogło więc, podczas misternie przygotowanej uroczystości, zabraknąć miejsca na pochwałę rządzącego jako znakomitego wodza. Wszystkie te czynniki przenikały się ze sobą, tworząc złożony obraz elementów życia społecznego późnego Cesarstwa Rzymskiego.

Okazji do wygłaszania panegiryków w interesującym nas okresie było mnóstwo, a zachowane do naszego czasu utwory stanowią tylko niewielką część tych, które musiały zostać skomponowane²⁵. Każda uroczystość z udziałem cesarza (*adventus*, triumf, nadanie konsulatu, rocznica wstąpienia na tron) miała w swoim programie miejsce na wygłoszenie pochwały. Twórcy utworów panegirycznych cieszyli się wobec tego dużym wzięciem. Kariery Klaudiana, Merobaudesa, czy też innych panegirystów są tego znakomitym przykładem. Zrozumiałe jest, że przy tak dużej ilości komponowanych dzieł ich narracja była w znacznym stopniu konwencjonalna. Prawdziwym szcunkiem cieszyli się więc autorzy, którzy, mieszcząc się w kanonach sztuki retorycznej, potrafili dodać do swoich utworów element oryginalności. Jeżeli potrafili przy tym wywołać zainteresowanie i podziw zgromadzonej publiczności, to ich sława rozbrzmiewała echem po całym imperium, otwierając im drogę do najwyższych zaszczytów w państwie. Nie dziwi zatem fakt, że panegiryki układano chętnie, a wielu twórców wprowadziło powiew świeżości w utarte schematy²⁶. Warto zatem prześledzić jak kształtował się rozwój

²⁴ Szczególnie ciekawy i wiarygodny jest fragment dzieła Konstantyna Porfirogenety (905 - 9 XI 959; cesarz od 9 VI 913) (*Constantini Porphirogeniti imperatoris de ceremoniis byzantini, libri duo* I 91, ed. J.J. Reiske, CSHB 5, Bonn 1829, 410-412) z opisem intronizacji Leona I.

²⁵ Por. S. MacCormack, *Latin Prose Panegyrics*, w: *Empire and Aftermath*, Silver Latin 2, ed. T.A. Dorey, London – Boston 1975, 151.

²⁶ Głównym przedmiotem zainteresowania niniejszego artykułu jest sposób w jaki przedstawiano wodza w panegirykach oraz zmiany w nim zachodzące. Zmuszony zatem jestem pominąć rozważania na inne, nie związane z tym bezpośrednio, kwestie. Na temat rozwoju samego gatunku, por. T. Nissen, *Historisches Epos und Panegyrikos in der Spätantike*, „Hermes” 75 (1940) 298-325; T. Hägg – P. Rousseau, *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 2000; MacCormack, *Latin Prose Panegyrics*, s. 143-205.

wizerunku wodza w komponowanych utworach i przy pomocy jakich środków poeci przekonywali publiczność o wysokich kompetencjach militarnych poszczególnych wodzów.

3. Obraz wodza w panegirychach. Pierwszym aspektem, na który chciałbym zwrócić uwagę, jest zasób epitetów i określeń stosowanych wobec chwalonej postaci, które powiązać można z tematyką militarną. W panegirychach okresu wcześniejszego, szczególnie czasów tetrarchii, władca określany jest jako *caesar*, *augustus*, *princeps* lub *imperator*. Choć tylko ostatnie z tych określeń samo przez się implikuje powiązanie ze sferą wojskową, to jednak trzeba przyznać, że niemal żadne z wymienionych nie pojawia się samodzielnie, bez dodatkowego epitetu. Aby zbudować wizerunek władcy – doskonałego wodza, określano go takimi przymiotnikami jak *invictus* (również w stopniu najwyższym jako *invictissimus*) lub *fortissimus*. Zwłaszcza w panegirychach okresu tetrarchii zawartych w zbiorze *XII Panegyrici Latini* pojawiają się one szczególnie często²⁷. Żaden inny z epitetów władcy nie może się z nimi równać pod względem częstotliwości²⁸. Kolejne określenia takie jak *sacratissime* i *piissime* pojawiają się nieporównywalnie rzadziej, a *optimus*, czy też *maximus* zupełnie sporadycznie. Widać wyraźnie, że ideologia dzielności osobistej oraz powiązanego z nią zwycięstwa militarnego była niezmiernie istotna dla cesarzy okresu tetrarchii i starano się wyraźnie ją podkreślić, wykorzystując adekwatne epitety. Jest to o tyle warte uwagi, że w późniejszym okresie ta forma wyrazu schodzi zdecydowanie na dalszy plan. Już na przełomie IV i V w., kiedy powstawały najpóźniejsze chronologicznie panegiryki ze zbioru *XII Panegyrici Latini* oraz utwory Klaudiana, częstotliwość występowania formy *invictus imperator* (lub jej pokrewnych) jest znacznie mniejsza²⁹. Przykładowo

²⁷ W dyskusji naukowej na ten temat pojawiają się hipotezy jakoby miałyby to być powiązane z kultem *Sol Invictus* oraz cesarza jako Apollina, ale zdania na ten temat są podzielone, por. *In Praise of Later Roman Emperor*, s. 230, nota 36.

²⁸ Przykładowo w panegiryku na cześć cesarza Konstancjusza wygłoszonym po restytucji Brytanii określenie *Caesar invictus* pojawia się jedenaście razy (*Panegyricus Constantio Caesari dictus* 1, 1, ed. R.A.B. Mynors, w: *In Praise of Later Roman Emperors*, s. 543; 2, 2, ed. Mynors, s. 544; 5, 4, ed. Mynors, s. 545; 9, 6, ed. Mynors, s. 547; 13, 4, ed. Mynors, s. 549; 14, 3, ed. Mynors, s. 549; 15, 5, ed. Mynors, s. 550; 17, 1, ed. Mynors, s. 551; 17, 3, ed. Mynors, s. 551; 21, 1, ed. Mynors, s. 553; 21, 3, ed. Mynors, s. 553), a do tego jeszcze dwukrotnie wobec współrządzących *invictissimi principes* (tamże 3, 2, ed. Mynors, s. 544; 20, 5, ed. Mynors, s. 553). W innych panegirychach kwestie te wyglądają rozmaicie.

²⁹ Nieco inaczej potraktował te kwestie Ausoniusz (ok. 310 - ok. 395), który ani razu nie nawiązał bezpośrednio do niezwykłości panującego. Jest to o tyle ciekawe, że w swoim utworze korzystał on z epitetów wielokrotnie i różnorodnie. Tylko raz użył określenia *imperator fortissimus* (*Gratiarum actio* III, ed. w: Ausonius with an English translation by H.G. Evelyn-White, vol. 2, LCL 115, London – New York 1921, 222). Pojawiają się również u niego takie element tytułatury jak *Germanicus*, *Alamannicus* i *Sarmaticus* (tamże II, LCL 115, 224) jako epitety władcy, co jest zjawiskiem rzadkim, a wyraźnie nawiązującym do sukcesów militarnych. Najwięcej razy odnaleźć

w panegiryku Mamertyna (2. poł. IV w.) poświęconym cesarzowi Julianowi (ok. 331 - 26 VI 363; cesarz od 3 XI 361), wśród licznych epitetów, którymi twórca obdarza władcę, nie znajdujemy ani razu odwołania bezpośredniego do jego dzielności i męstwa³⁰. Tak samo jest w panegiryku Pakatusa (2. poł. IV w.) na cześć cesarza Teodozjusza³¹. Ta tendencja wyraźnie utrzymuje się dalej i przykładowo w panegiryku na cześć cesarza Anastazjusza (ok. 430 - 9 VII 518; cesarz od 11 IV 491), wśród różnorodnych określeń władcy, epitet *invictus princeps* pojawia się tylko raz³². Nie oznacza to oczywiście, że rola panującego jako głównodowodzącego była zupełnie pomijana. Każdy z panegiryków późnoantycznych dotykał sfery wojskowej. Już na tym prostym przykładzie widać wyraźnie, że akcenty pochwały ulegały z czasem przesunięciu³³.

Epitety utrwalające wizerunek znakomitego, zwycięskiego wodza to najbardziej oczywiste, a przy tym niezbyt wyrafinowane narzędzie w zasobach panegirystów. Od twórców wyspecjalizowanych i cenionych za swą sztukę wymagano daleko bardziej urozmaiconych sposobów pochwały. Jednym ze środków do jej wyrażenia był opis miejsca urodzenia chwalonego. Ten pozornie zupełnie nie związany z tematem element w ręku dobrego panegirysty mógł być znakomicie wykorzystany. Dobrze zapowiadający się dowódca winien wywodzić się z terenów posiadających militarne tradycje. W rzeczywistości

możemy określenie *piissimus* (tamże IV, LCL 115, 228; V, LCL 115, 232; IX, LCL 115, 244; X, LCL 115, 244; XVIII, LCL 115, 266), co pokazuje kierunek, w jakim podążał rozwój panegiryków.

³⁰ Określenie *imperator* bez doprecyzowania pojawia się ponad dwadzieścia razy. Kilkakrotnie określany jest on jako *maximus* (*Gratiarum actio [Claudii] Mamertini de consulatu suo Iuliano Imperatori* 2, 5, ed. R.A.B. Mynors, w: *In Praise of Later Roman Emperors*, s. 630; 9, 4, ed. Mynors, s. 633; 14, 6, ed. Mynors, s. 636; 17, 1, ed. Mynors, s. 637; 21, 4, ed. Mynors, s. 640; 23, 4, ed. Mynors, s. 641; 28, 2, ed. Mynors, s. 643) oraz *sanctissimus* (tamże 12, 2, ed. Mynors, s. 635; 18, 3, ed. Mynors, s. 638; 31, 1, ed. Mynors, s. 645; 32, 3, ed. Mynors, s. 645). Oprócz tego odnaleźć możemy jeszcze kilka innych epitetów, ale żaden z nich nie jest bezpośrednio związany ze sferą wojskową. Co więcej, sam termin *imperator* w kontekście tego utworu wydaje się być pozbawionym jakichkolwiek konotacji militarnych.

³¹ Zawołanie *imperator* pojawia się wielokrotnie (*Panegyricus latini Pacati Drepani dictus Theodosio* 6, 1, ed. R.A.B. Mynors, w: *In Praise of Later Roman Emperors*, s. 650; 6, 4, ed. Mynors, s. 650; 8, 1, ed. Mynors, s. 651; 10, 1, ed. Mynors, s. 652; 18, 3, ed. Mynors, s. 657; 22, 2, ed. Mynors, s. 659; 23, 1, ed. Mynors, s. 660; 24, 3, ed. Mynors, s. 660; 30, 2, ed. Mynors, s. 663; 32, 1, ed. Mynors, s. 664; 33, 5, ed. Mynors, s. 666; 40, 1, ed. Mynors, s. 669; 40, 2, ed. Mynors, s. 669; 44, 3, ed. Mynors, s. 672; 45, 4, ed. Mynors, s. 672; 45, 7, ed. Mynors, s. 673; 47, 6, ed. Mynors, s. 674), ale pozbawione jest interesujących nas, precyzujących określeń.

³² Por. Priscianus, *De laude Anastasii Imperatoris* 63, ed. P. Coyne, *Priscian of Caesarea's „De Laude Anastasii Imperatoris”, Translation and Commentary*, Hamilton 1988, 50. W całym utworze widać wyraźnie, że akcenty były już wówczas inaczej rozłożone, a autor najczęściej nawiązuje do sprawiedliwości władcy i jego prerogatyw sądowych.

³³ W efekcie tej ewolucji powstał zupełnie nowy gatunek, który można określić jako panegiryk chrześcijański. Cesarz zaczyna być wychwalany nie za swoje umiejętności wojskowe, lecz za wiarę i pokorę, por. *In Praise of Later Roman Emperors*, s. 439-440; MacCormack, *Latin Prose Panegyrics*, s. 169-172.

istniały na terenie cesarstwa takie regiony, jak np. Bałkany, z których rekruci byli bardziej pożądanymi niż z innych. Fakt ten jednak z punktu widzenia panegirysty był tak naprawdę mało znaczący. Dla każdej krainy imperium można było znaleźć jakąś wybitną postać, jakieś chwalebne wydarzenie lub jakieś logiczne uzasadnienie legitymizujące ją jako miejsce odpowiednie dla narodzin znakomitego wodza. Aby zilustrować tę tezę można przytoczyć różnorodne przykłady. W panegiryku na cześć cesarza Teodozjusza, którego autorem był Latinus (Latinus) Pacatus Drepanius, rodzinna Hiszpania to miejsce, które wydaje najtwardszych żołnierzy oraz najbieglejszych w sztuce wojennej wodzów³⁴. Sydoniusz Apolinary w swoim panegiryku na cześć cesarza Awitusa (ok. 392 - 457; cesarz od 9 VII 455 - 17 X 456) wspomina, że urodził się on w krainie Arvernów, gdzie pod Gergowią (52 prz. Chr.) sam Juliusz Cezar (12 VII 100 - 15 III 44 prz. Chr.) został pokonany³⁵.

Oprócz tego, że wychwalana osoba urodziła się w miejscu predestynującym do stania się znakomitą dowódcą, posiadała ona również przodków, od których odziedziczyła zdolności wojskowe. Antenaci byli biegli w sztuce wojennej, a ich zasługi na tym polu wielokrotnie pomnażały chwałę Rzymu. Czytając więc panegiryk napisany z okazji czwartego konsulatu cesarza Honoriusza otrzymujemy niezwykle rozbudowany opis zasług wojennych jego ojca, Teodozjusza, który panując „od Gades do Tygrysu oraz od Tanais do Nilu” zwyciężył wszystkie krainy, nieustannie triumfując³⁶. Klaudian wspominał o walkach na Bałkanach, nad Dunajem, w Tracji i Mezji, a szczegółowo zajął się opisem sposobu, w jaki Teodozjusz stłumił rewoltę Magnusa Maksymusa (ok. 335 - 28 VIII 388) oraz Eugeniusza (ok. 345 - 6 IX 394) i Arbogasta († 8 IX 394). Cały ten opis czynów wojennych zajął 70 wersów. W ślady Klaudiana poszli jego bezpośredni następcy: Merobaudes i Sydoniusz Apolinary. Pierwszy z nich, w panegiryku napisanym najprawdopodobniej na cześć *magistrum militum* Aecjusza (ok. 390 - 21 IX 454), z okazji trzeciego konsulatu wodza, wychwala ojca Aecjusza, Gaudencjusza († 425)³⁷. Z kolei Sydoniusz Apolinary wspomina o Prokopiuszu (ok. 365 - ok. 430), ojcu cesarza Antemiusza (ok. 420 - 11 VII 472; cesarz od 12 IV 467), który stanął na czele armii, zamknął przełęcze Taurusu i zwyciężywszy przeciwnika

³⁴ Określana jest również jako *mater principum* (*Panegyricus latini Pacati Drepani dictus Theodosio* 4, 5, ed. Mynors, s. 649).

³⁵ Por. Sidonius Apollinaris, *Carmen* VII 148-152, ed. Anderson, s. 130. Jak widać, nawiązanie militarne nie musiało być korzystne dla rzymskiego oręża. Warto jeszcze dodać, że nierzadko poszczególne krainy niemal spierają się, która z nich wydała chwaloną postać, por. Claudianus, *Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augustii* 127-130, ed. M. Platnauer, vol. 1, London – Cambridge (Mass.) 1990, 296.

³⁶ Jest on tak obszerny, że można odnieść wrażenie, iż to właśnie Teodozjusz (który już wówczas nie żył) jest właściwym adresatem tego panegiryku.

³⁷ Rozważania na temat autorstwa i okazji wygłoszenia panegiryku: A. Szopa, *Flavius Merobaudes. Wódz i poeta z V wieku*, Kraków 2014, 146-147.

doszedł wraz z żołnierzami do samego Orontesu³⁸. Tego typu nawiązania pojawiają się w twórczości panegirycznej wielokrotnie. Nierzadko jednak mamy do czynienia z odwołaniami do dalszych przodków, dziadków chwalonych osób. W panegiryku Klaudiana z okazji trzeciego konsulatu Honoriusza odnaleźć możemy wspomnienie czynów Flawiusza Teodozjusza († 376), dziadka Honoriusza, którego dokonania militarne predestynują go do porównywania z Achillesem³⁹. Sławnych przodków przywoływano również, żeby podkreślić na ich tle dokonania chwalonego. W panegiryku dwunastym zbioru *XII Panegyrici Latini*, poświęconym wychwalaniu cesarza Konstantyna I (ok. 272 - 22 V 337; cesarz od 25 VII 306) pojawia się wzmianka, że przewyższył on wszystkich antycznych wodzów, a wśród nich nawet swojego ojca, Konstantjusza Chlorusa (ok. 250 - 25 VII 306; tetrarcha od 1 III 293)⁴⁰. O tym, że pochodzenie ze słynnego rodu miało dla starożytnych niebagatelne znacznie przekonuje nas Pakatus w panegiryku na część cesarza Teodozjusza, gdzie zestawiając władcę z uzurpatorem Maksymusem wspomina, że ojciec pierwszego był triumfującym wodzem, a pochodzenie drugiego jest nieznane⁴¹. Co ciekawe, nawet z pochodzenia, które wydawać by się mogło niezbyt chwalebne, dobry panegirysta jest w stanie uczynić atut. We wspomnianym panegiryku dla cesarza Antemiusza pojawia się postać Rycymera (ok. 405 - 18 VIII 472)⁴². Ponownie mamy tu antytetyczne zestawienie patrycjusza rzymskiego z królem Wandalów, Gejzerykiem (ok. 390 - 25 I 477; król od 428)⁴³. Podczas gdy ten drugi ma niepewnego ojca, a matką jego była niewolnica, to Rycymer wywodzi swój ród równocześnie z dwóch plemion barbarzyńskich: Swebów i Wizygotów, co nagle staje się powodem do wyjątkowej dumy⁴⁴. Na podstawie tego fragmentu możemy zaobserwować nie tylko, że w dalszym ciągu pochodzenie miało duże znaczenie dla odpowiedniej prezentacji wychwalanego, ale również to, że coś co nie uchodziło za zaletę w powszechnym odbiorze, pod piórem panegirysty mogło się nią stać.

³⁸ Por. Sidonius Apollinaris, *Carmen* II 89-93, ed. Anderson, s. 14. Por. J. Styka, *Sydoniusz Apollinaris i kultura literacka w Galii w V wieku*, Kraków 2008, 118. Na temat Prokopiusza, ojca Antemiusza, por. *The Prosopography of Later Roman Empire*, vol. 2: A.D. 395-527, ed. by J.R. Martindale, Cambridge 1980, 920.

³⁹ Por. Claudianus, *Panegyricus de tertio consulatu Honorii Augusti* 51-62, ed. M. Platnauer, vol. 1, London – Cambridge (Mass.) 1990, 274.

⁴⁰ Por. *Panegyricus dictus Constantino Filio Constantii* 24, 3-4, ed. R.A.B. Mynors, w: *In Praise of Later Roman Emperors*, s. 606-607.

⁴¹ Fragment ten stanowi nie tylko pochwałę Teodozjusza I, ale ma też na celu zdeprecjonowanie jego oponenta, por. *Panegyricus latini Pacati Drepani dictus Theodosio* 31, 1, ed. Mynors, s. 664.

⁴² Por. Sidonius Apollinaris, *Carmen* II 358-362, ed. Anderson, s. 38.

⁴³ Gejzeryk nie został tu wspomniany z imienia, co jest cechą charakterystyczną gatunku, por. MacCormack, *Latin prose panegyrics*, s. 160.

⁴⁴ Na temat pochodzenia Rycymera, por. M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e. Studium historyczno-prosopograficzne*, Kraków 2001, 289-290.

Po opisie przodków sławnych ze swych orężnych czynów należało właściwie zaprezentować dzieciństwo chwalonego. Ten fragment panegiryków mógłby być dla współczesnych badaczy niezwykle cenny, ponieważ inne źródła rzadko podają informacje na temat wczesnego okresu życia wielu z omawianych postaci. Niestety, informacje zawarte w poświęconych dzieciństwu i wczesnej młodości *passusach* mają najczęściej topiczny charakter. Chwalona postać, odkąd tylko nauczy się chodzić, odznacza się niezwykle siłą i hartem ducha, i każdy może dostrzec w niej cechy właściwe dla dobrego wojownika. Pelen katalog ćwiczeń dla przyszłego wodza wymienia Klaudian w panegiryku z okazji trzeciego konsulatu Honoriusza. Młody władca już od lat dziecięcych przyzwyczajony był do obozu wojskowego. Jego zabawkami były łupy pobitych wrogów⁴⁵. Gdy tylko zaczął pewnie stawiać kroki, ojciec zadbał o to, aby nie miał żadnej okazji do beczynności. Każdy dzień wiązał się z surowym treningiem, a wśród kanonicznego zestawu ćwiczeń znajdowały się: wystawianie na zimno, na niepogodę, na gorąco, przepływanie rwących potoków, wspinanie na niezdobyte szczyty, przeskakiwanie wąwozów i dolin, przebieganie równin, przetrzymywanie bezsennych nocy na warcie oraz hartowanie w innych tego typu warunkach⁴⁶. Tak surowe prowadzenie młodego władcy miało oczywiście służyć wyrobieniu jego charakteru i przyzwyczaić go do przyszłych trudów ewentualnych wojen⁴⁷. Warty przytoczenia jest również obraz, jaki buduje Flawiusz Merobaudes w swoim *II Panegiryku*⁴⁸. Oto opiewany Aecjusz, gdy tylko zaczął chodzić, hartował swe ciało przebywaniem

⁴⁵ Por. Claudianus, *Panegyricus de tertio consulatu Honorii Augusti* 22-38, ed. Platnauer, vol. 1, s. 272, gdzie autor buduje uroczą scenę przedstawiając w niej małego Honoriusza, który uściskiem wita zbrozonego krwią ojca, Teodozjusza, gdy ten wraca po zwycięskiej walce z barbarzyńcami z Północy.

⁴⁶ Por. tamże 39-55, ed. Platnauer, vol. 1, s. 272-274.

⁴⁷ Budowany przez Klaudiana obraz jest niestety zupełnie nieprawdziwy. Honoriusz nie przejawiał żadnych talentów wojskowych, a całe swoje panowanie spędził w poszczególnych rezydencjach cesarskich. Nie wiemy na pewno, jakie było jego usposobienie, ale już starożytni nie wystawiali mu najlepszego świadectwa. Prokopiusz z Cezarei przytacza anegdotę (*De bellis* III 2, 25-26, ed. H.B. Dewing: Procopius, *History of the Wars*, Book III-IV, London – Cambridge (Mass.) 2006, 17, tłum. D. Brodka: Prokopiusz z Cezarei, *Księga wojen*, t. 1, Kraków 2014, 206), jakoby cesarz na wieść o upadku Rzymu miał wpaść w przerażanie, gdyż słysząc *Roma capta* przestraszył się, że chodziło o jego ulubionego koguta o imieniu Roma. Gdy dowiedział się, że chodzi o miasto, znacznie się uspokoił. Sam Klaudian zdaje się potwierdzać właśnie taki wizerunek wodza, ponieważ w panegiryku na czwarty konsul Honoriusza (*Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augustii* 122-127, ed. Platnauer, vol. 1, s. 294-296) prezentuje obraz władcy wychowanego jedynie w purpurze, aby nic nie mogło zbrukać jego świętej osoby. Oczywiście, jako dobry panegirysta Klaudian czyni z tego wielki atut panującego.

⁴⁸ Merobaudes, *Panegyricus* II 121-143, w: tenże, *Carminum fragmenta. Panegyricorum in consulatu Aetii fragmenta*, ed. F. Vollmer, MGH Auctores Antiquissimi XIV, Berolini 1905, 16, tłum. A. Szopa, w: *Flavius Merobaudes*, s. 225.

w zimnym klimacie i od lat dziecięcych ćwiczył się w rzemiośle wojennym⁴⁹. Merobaudes wykorzystał dalej fakt, iż młodzieniec był zakładnikiem u Gotów Alaryka (ok. 395-410; król od 395) oraz u Hunów Rugili († 434)⁵⁰. Roztoczył przed audytorium obraz chłopca, którego zdolności w posługiwaniu się bronią wzbudzały podziw nawet u dzikich barbarzyńców. Ich zachwyt był tak duży, że pozwalali mu na doskonalenie umiejętności, które przecież potem miały być wykorzystane przeciwko nim. Należy również wspomnieć, że w opisie dzieciństwa nie mogło zabraknąć też edukacji wojskowej. Samo zahartowanie mogło wystarczyć żołnierzowi, ale z pewnością było to za mało dla wodza. Idealny model edukacyjny zawierał dwa elementy: praktyczny i teoretyczny. Pierwszy z nich znakomicie przedstawił anonimowy autor, nazywany w niektórych manuskryptach Mamertinusem, w swoim panegiryku na cześć Maksymiana (ok. 250-310; tetrarcha w latach 285-305)⁵¹. Poeta przywołuje obrazy z dzieciństwa tetrarchy:

„kształciłeś się i wzrastałeś na owym limesie, w siedzibie najdzielniejszych legionów, wśród bieżącej dziarskich młodzieńców, gdzie szczęk oręża zagłuszał twe dziecięce kwilenia”⁵².

Drugi z kolei przybliżył nam Sydoniusz Apolinary w panegiryku na cześć Antemiusza:

„Dojrzewający umysł kształcił się muzami i Cyceronem, / którym rozbrzmiewa twój głos; uczył się też dziejów / Tych dawnych wodzów, poznawał bitwy i z ksiąg wyczytywał, co robić na polu boju”⁵³.

Jak widać dostrzegano przydatność obu rodzajów edukacji, a panegirysty czynili z nich wielki powód do pochwały.

Opis miejsca urodzenia, przodków oraz młodości mógł stanowić jedynie wstęp do najważniejszej części składowej budowanego obrazu. Doskonały wódz powinien przede wszystkim pokazywać się w boju i tam winny się objawiać wszelkie jego przymioty. Pierwszym z nich jest siła autorytetu, która wywołuje ponadnaturalny strach wśród wrogów. Element ten znajdujemy

⁴⁹ Wystawienie niemowląt na śnieg było niezwykle popularnym toposem, por. Sidonius Apollinaris, *Carmen* VII 171-173, ed. Anderson, s. 132.

⁵⁰ Na temat pobytu u Hunów, por. T. Stickler, *Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reiches*, Vestigia 54, München 2002, 23.

⁵¹ Na temat problemów z ustaleniem autorstwa znajdującego się w zbiorze *XII Panegyrici Latini* panegiryku na cześć Maksymiana, por. *In Praise of Later Roman Emperor*, s. 41-42.

⁵² Por. Mamertini (?) *Panegyricus Maximiano Augusto dictus* 2, 4, ed. R.A.B. Mynors, w: *In Praise of Later Roman Emperors*, s. 524: „An quamadmodum educatus institutusque sis praedicabo in illo limite, illa fortissimarum sede legionum, inter discursus strenuae iuventutis et armorum sonitus tuis vagitibus obstrepantes?”, tłum. własne.

⁵³ Sidonius Apollinaris, *Carmen* VII 174-177, ed. Anderson, s. 132: „surgentes animi Musis formantur et illo quo Cicerone tonas; didicit quoque facta tuorum ante ducum; didicit pugnas libroque relegit quae gereret campo”, tłum. Brożek, s. 204.

w wielu panegirykach. Barbarzyńcy zostają wręcz porażeni samym majestatem władcy, co często pozwala zakończyć działania wojenne przed ich faktycznym rozpoczęciem. Już same narodziny Honoriusza sprawiły, że

„dzika Germania drży wzdłuż całego Renu, a Kaukaz ze strachu porusza swymi lasami”⁵⁴.

Konstancjusz (Chlorus) zanim wyruszył na wyprawę do Brytanii zabezpieczył granicę na Renie wywołując strach wśród barbarzyńców, ale nie przy pomocy legionów, tylko samą obecnością⁵⁵. Nieco bardziej prawdopodobny powód tego nadnaturalnego strachu wśród barbarzyńców przekazuje nam Nazariusz (IV w.) w panegiryku na cześć Konstantyna. Wspomina on też o Kryspusie (ok. 305-326), synu Konstantyna, który miażdżąc przeciwnika zaczął budować wokół siebie aurę strachu, podobnie jak wcześniej jego ojciec⁵⁶. Z pewnością brutalne pacyfikacje były najskuteczniejszym środkiem do wzbudzania nabożnego lęku wśród barbarzyńców. Czasami porażenie przeciwnika strachem mogło mieć swoje złe strony. Przekonał się o tym Konstantyn I, ponieważ do tego stopnia sparaliżował wrogów, że żaden nie śmiał rzucić mu wyzwania i z tego powodu władca nie mógł dokonać godnych upamiętnienia czynów wojennych w takiej ilości, jakiej by sobie życzył⁵⁷.

Niezależnie od przerażenia wrogów, niejednokrotnie wódz zmuszony był jednak prowadzić swoich żołnierzy do boju. Wówczas musiał on okazać się znakomitym taktikiem. Przedstawienie szczegółów walk interesowało raczej tylko twórców panegiryków z okresu przełomu III i IV wieku. Jedynie wówczas znajdujemy opisy kampanii, w których panegirysci zwracali uwagę na wiarygodność, tworząc obraz nieznacznie tylko różniący się od historiograficznego. Znakomitym przykładem mogą być dwa utwory ze zbioru *XII Panegyrici Latini*, a mianowicie *Panegyryk XII* oraz *Panegyryk IV*, oba skomponowane na cześć cesarza Konstantyna. W jednym i drugim utworze opisana została kampania z 312 r., podczas której władca uderzył na Italię, aby pokonać Maksencjusza (ok. 280 - 28 X 312; cesarzy od 28 X 306). Co ciekawe, jest w nich znacznie mniej cech charakterystycznych dla innych panegiryków, takich jak wspomniane już kwestie ojczyzny, przodków, czy też młodości.

⁵⁴ Por. Claudianus *Panegyricus de tertio consulatu Honorii Augusti* 18-20, ed. Platnauer, vol. 1, s. 271-272.

⁵⁵ Por. *Panegyricus Constantio Caesari dictus* 13, 3, ed. Mynors, s. 549.

⁵⁶ Por. *Panegyricus Nazarii dictus Constantino* 3, 5, ed. R.A.B. Mynors, w: *In Praise of Later Roman Emperors*, s. 610. Zob. *Panegyricus dictus Constantino Filio Constantii* 22, 3, ed. Mynors, s. 605; *Panegyricus Constantino Augusto dictus* 12, 2nn, ed. R.A.B. Mynors, w: *In Praise of Later Roman Emperors*, s. 578nn, gdzie mowa o okrutnych działaniach Konstantyna.

⁵⁷ Por. *Gratiarum actio Constantino Augusto* 4, 4, ed. R.A.B. Mynors, w: *In Praise of Later Roman Emperors*, s. 587. Motyw porażenia przeciwnika strachem przez Konstantyna pojawia się jeszcze w *Panegyricus Constantino Augusto dictus* 10, 4, ed. Mynors, s. 577, a także w *Panegyricus dictus Constantino Filio Constantii* 2, 6, ed. Mynors, s. 595.

Autorzy skoncentrowali się bardziej na niemal historiograficznym opisie kampanii, tworząc jej oficjalnie przyjętą wersję. Na szczególną uwagę zasługują panoramy bitew pod Turynem oraz Weroną, które miały fundamentalne znaczenie dla przebiegu całej kampanii⁵⁸. Panegiryci, opisując szczegółowo działania zbrojne, nie unikają ekfraz oraz dygresji, a mimo to tworzą całościowy obraz, który pozwala docenić geniusz militarny Konstantyna, o co w końcu w panegiryku chodziło. Pewne jest, że mamy tutaj do czynienia z oficjalną wersją wydarzeń zwycięskiej strony. Jednak pozwala nam to zwrócić uwagę na kolejny sposób budowania obrazu wodza doskonałego. Staje się on jeszcze ciekawszy, jeżeli przyjrzymy się opisowi kampanii zbrojnych w późniejszych panegirykach. Przykładowo, gdy Merobaudes opisuje wielkie zwycięstwo Aecjusza pod *Mons Colubrarius*, nie otrzymujemy niemal żadnej konkretnej informacji o przebiegu samego starcia i taktyce wodza⁵⁹. Oprócz informacji, że atak nastąpił niespodziewanie, a w walce brały udział jazda i piechota nie dowiadujemy się niemal nic. Skoro Aecjusz starcie wygrał, to musiał być doskonałym taktykiem i posiadać wszystkie cechy znakomitego wodza i to było zrozumiałe samo przez się. Szczegóły taktyczne można było jednak odłożyć na dalszy plan. Widać wyraźnie, że nie to było przedmiotem zainteresowania audytorium Merobaudes, a w sztuce komponowania panegiryków przez ponad 100 lat zaszły znaczne zmiany. W utworach VI w. zagadnienia te zostały już zupełnie zmarginalizowane.

Działania wojenne to nie tylko bitwy i taktyka. Dobry dowódca nie może zaniedbywać logistyki, kwatermistrzostwa i innych powiązanych z nimi spraw. Teodozjusz przygotowując się do wojny z uzurpatorem Maksymusem najpierw zabezpieczył swoją wschodnią flankę przy pomocy systemu sojuszy, a następnie podzielił armię na trzy części. Miało to stworzyć wrażenie, że jego wojska są liczniejsze niż w rzeczywistości i uniemożliwić przeciwnikowi ewentualną ucieczkę⁶⁰. Podobnie Konstancjusz (Chlorus) przed wyruszeniem do Brytanii zabezpieczył najpierw granicę na Renie⁶¹. Kiedy już rozpoczyna się działania wojenne dobry wódz winien wykonać szereg czynności przygotowawczych, aby zbliżające się starcie zbrojne odbyło się w sprzyjających okolicznościach. Działalność ta była różnorodna. Teodozjusz wybierał właściwe miejsce do bitwy (*locum bello antecapere*), wychodził na zwiady (*speculatum egredi*),

⁵⁸ Por. odpowiednio: *Panegyricus dictus Constantino Filio Constantii* 6, 3, ed. Mynors, s. 597; *Panegyricus Nazarii dictus Constantino* 24, 1, ed. Mynors, s. 619 (Turyn) oraz *Panegyricus dictus Constantino Filio Constantii* 8, 3, ed. Mynors, s. 598; *Panegyricus Nazarii dictus Constantino* 25, 3nn, ed. Mynors, s. 620nn (Werona).

⁵⁹ Por. Merobaudes, (*Panegyricus I*) frg. II B, 11-24, MGH Auctores Antiquissimi XIV 10, tłum. Szopa, s. 220.

⁶⁰ Por. *Panegyricus latini Pacati Drepani dictus Theodosio* 32, 1nn, ed. Mynors, s. 664nn. Autor pisze nawet, że przygotowywał się on jak do wojny z Perseuszem (ok. 213 - ok. 165 prz. Chr.), Pyrrusem (ok. 318-272 prz. Chr.) albo samym Hannibalem (ok. 247-183 prz. Chr.).

⁶¹ Por. *Panegyricus Constantio Caesari dictus* 13, 3, ed. Mynors, s. 549.

wymierzał obóz (*castra metari*)⁶². Aecjusz analizował topografię miast (*situs urbium*), odmierzał górskie wąwozy, czy bezkresne pola (*angustias montium aut vasta camporum*), sprawdzał przeprawy rzeczne (*fluminum transitus*) oraz długość i szerokość dróg (*viarum spatia*)⁶³. Ponadto wyszukiwał miejsca najstosowniejsze dla przemarszu jazdy i piechoty (*quis pediti, quis / equiti accommodator locus*), zdutniejsze do natarcia (*excursui aptior*) i bezpieczniejsze do odwrotu (*receptui tutior*)⁶⁴. Merobaudes podsumowuje wszystkie starania Aecjusza stwierdzeniem, że dzięki temu:

„zdobywasz przewagę na wojnie, nawet gdy trwa przerwa w zmaganiach”⁶⁵.

Wszystkie te czynności świadczą o dużej roztropności (*prudentia*), która jest niezbędna do skutecznego prowadzenia działań wojennych. Każdy wódz odznaczał się przy tym całą paletą różnorodnych przymiotów od gorliwości (*alacritas*) po surowość (*severitas*). Wiele z nich, nawet przeciwstawnych, mogło być wykorzystanych podczas walki. Klasycznym przykładem może być tutaj antyteza surowości (*severitas*) oraz łagodności (*clementia*). Odpowiednio wykorzystane – zarówno przez panegirystę, jak i wychwalaną postać – mogą przyczynić się do osiągnięcia sukcesu⁶⁶.

Jednak nawet najznakomitsze dowodzenie nie wystarczałoby, gdyby wódz nie dysponował odpowiednim wojskiem. Starożytni słusznie uważali, że nie w liczebności tkwiła jego największa siła, ale w jakości żołnierzy i lojalności wobec dowódcy⁶⁷. Podejmowano szereg kroków, aby zapewnić te cechy armii. Jednym z najskuteczniejszych był osobisty przykład. Doskonały wódz

⁶² Por. *Panegyricus latini Pacati Drepani dictus Theodosio* 10, 3, ed. Mynors, s. 634.

⁶³ Por. Merobaudes, (*Panegyricus I*) frg. I B, 3-5, MGH Auctores Antiquissimi XIV 8, tłum. Szopa, s. 218.

⁶⁴ Por. tamże 5-8, MGH Auctores Antiquissimi XIV 8, tłum. Szopa, s. 218.

⁶⁵ Tamże 8-9, MGH Auctores Antiquissimi XIV 8: „ita ad bellum proficit etiam ipsa in<ter>caped<u>o bellorum”, tłum. Szopa, s. 218. Por. *Panegyricus dictus Constantino Filio Constantii* 22, 1, ed. Mynors, s. 605: „Quisnam iste est tam continuus ardor? Quae divinitas perpetuo vigens motu? Omnium rerum intervalla sunt: cessat terra novalibus, dicuntur interdum flumina resistee, sol ipse noctibus adquiescit. Tu, Constantine, solus infatigabilis bellis bella continuas, victorias victoriis cumulas”.

⁶⁶ Por. *Panegyricus Constantino Augusto dictus* 10, 3-4, ed. Mynors, s. 577: „Tuta clementia est quae parcat inimicis et sibi magis prospicit quam ignoscit; te vero, Constantine, quantumlibet oderint hostes, dum perhorrescant. Haec est enim vera virtus, ut non ament et quiescant”, tłum. własne: „Łaskawość zapewnia bezpieczeństwo wówczas, kiedy oszczędza wrogów i raczej zabezpiecza swoją przyszłą korzyść niż tylko wybacza im. Ciebie bowiem Konstantynie, tak bardzo nienawidzą wrogowie, jak bardzo się boją. To bowiem prawdziwe męstwo, aby nie kochali, ale bali się”. Wraz z rozwojem gatunku *clementia* staje się cnotą nadrzędną. Por. Priscianus, *De Laude Anastasii Imperatoris* 67-79, ed. Coyne, s. 50-51.

⁶⁷ Por. *Panegyricus dictus Constantino Filio Constantii* 2, 6 - 5, 5, ed. Mynors, s. 595-597, gdzie autor kilkakrotnie omawia kwestię znaczenia liczebności żołnierzy podczas kampanii posiłkując się przykładami z przeszłości.

dzielił trudy ze swoimi żołnierzami. Razem z nimi sypał wały, stawał na warcie, „pancerz jest dla niego raczej strojem niż ochroną”, a „łożem jest mu naga skała”⁶⁸. Godny przytoczenia w tym miejscu jest fragment z panegiryku Sydoniusza Apolinarego dla cesarza Majoriana (ok. 420 - 7 VIII 461; cesarz od 1 IV 457). Autor ten przedstawił zimowy pochód przez Alpy, a na czele kroczącego w skrajnie trudnych warunkach oddziału umieścił samego cesarza. Jeden z żołnierzy barbarzyńskiego pochodzenia pytająco wzdycha:

„z jakiego on plemienia, jeżeli ja, Scyta,
nie dorównuję mu wytrzymałości?”⁶⁹.

Władca nie tylko znosi to samo, co żołnierze, lecz karci narzekających i podnosi na duchu upadłych. Ta sama postawa winna go cechować podczas bitwy, kiedy to dowódca walczy w jednym szeregu ze swoimi ludźmi. Niezwykle plastycznie zobrazował to autor panegiryku dla cesarza Maksymiana. W wykreowanym przez niego obrazie władca dwoi się i troi na polu bitwy przepływając między oddziałami niczym wezbrana po wiosennych roztopach rzeka⁷⁰. Oczywiście, czasem takie osobiste męstwo wiązało się z dużym ryzykiem. Z tego powodu niektórzy panegirycy ganili je otwarcie. Anonimowy autor panegiryku dla cesarza Konstantyna w rozbudowanym fragmencie krytykuje postawę władcy argumentując, że to czego wymaga się od wodza, nie jest tożsamym z oczekiwaniami wobec cesarza⁷¹. Strach o bezpieczeństwo władcy jest większy niż ewentualna radość ze zwycięstwa. Czytając ten fragment można odnieść wrażenie, że panegirysta wręcz strofuje panującego. Nie dajmy się jednak zwieść. Jest to tylko kolejny środek mający wzbudzić podziw dla wychwalanej osoby, a komunikat, który trafiał do odbiorcy, był jasny: władca osobistym przykładem męstwa zagrzewa do walki swoich żołnierzy. Wykreowana postawa była z pewnością pożądaną w środowiskach wojskowych i mogła pozytywnie wpływać na morale. Ten sam efekt starano się uzyskiwać zapewniając o miłości jaka wiązała wodza z jego oddziałami. Dobry dowódca kochał swoich żołnierzy, a oni kochali jego. Potwierdza to Nazariusz w panegiryku dla Konstantyna zapewniając, że w ten (znakomity) sposób wojsko może prowadzić jedynie moc nieba albo miłość wodza⁷². Nieco

⁶⁸ Por. *Panegyricus latini Pacati Drepani dictus Theodosio* 10, 3, ed. Mynors, s. 653-653: trwanie w pierwszej linii (*stare pro signis*), warta według losowania (*excubias sorte agere*), wznoszenie wału (*vallum ferre*), bycie „wodzem w radzie a żołnierzem w przykładzie (*dux esse consilio miles exemplo*)” oraz Merobaudes, (*Panegyricus I*) frg. 1 A, 15-18, MGH Auctores Antiquissimi XIV 7: „Tibi enim cubil<e nuda rupes” oraz „lorica non tam munimen quam vestimentum”, tłum. Szopa, *Flavius Merobaudes*, s. 217.

⁶⁹ Por. Sidonius Apollinaris, *Carmen* V 529-530, ed. Anderson, s. 106: „qua dicam gente creatum quem Scythia non patior?”, tłum. Borożek, s. 239.

⁷⁰ Por. Mamertini (?) *Panegyricus Maximiano Augusto dictus* 5, 3, ed. Mynors, s. 526.

⁷¹ Por. *Panegyricus dictus Constantino Filio Constantii* 9, 4-6, ed. Mynors, s. 599.

⁷² Por. *Panegyricus Nazarii dictus Constantino* 7, 4, ed. Mynors, s. 612.

dalej szerzej opisuje on te kwestie podsumowując całość stwierdzeniem, że: „miłość [do] wodza czyni żołnierza mężniejszym”⁷³. Owa miłość połączona jest z przeświadczeniem, że prowadzona armia jest znakomita i dowódca nie ma co do tego żadnych wątpliwości⁷⁴.

Pomimo wszystkich wyżej wymienionych cech, które połączone w jednej osobie kreowały idealnego wodza, starożytni żywili przekonanie, że niezbędny jest jeszcze czynnik nadnaturalny – szczęście wojenne. W zależności od światopoglądu wychwalanej postaci oraz preferencji panegirysty była to Fortuna lub Opatrzność Boża. Dowódcę winna więc cechować *felicitas* oraz *pietas*⁷⁵. Pacatus w panegiryku na cześć cesarza Teodozjusza wyraża wielce znamiennej opinię, że dwa czynniki winny cechować sławnego wodza, największe męstwo oraz powodzenie⁷⁶. Ten sam autor szerzej traktuje te kwestie bardzo ciekawie przedstawiając swoje rozważania. Oto otrzymujemy upersonifikowany obraz cnót wodza, które uznając się za autorki wszelakich sukcesów, spierają się na ten temat z Fortuną⁷⁷. Obie strony przedstawiają swoje zasługi, a autor sytuuje się w roli bezstronnego obserwatora. Celem passusu jest nie tylko egzemplifikacja pozytywnych cech władcy, lecz również wyrażenie przekonania o pomocy niebios, którą ten otrzymuje. W panegirykach z VI w., zwłaszcza napisanych na Wschodzie, czynnik ten zaczyna wyraźnie dominować nad typowo ludzkimi zaletami. Władca odnosi sukcesy wojenne dlatego, że jest pobożny, a Opatrzność Boża czuwa nad nim. Priscjan w swoim panegiryku dla cesarza Anastazjusza nie pozostawia wątpliwości co do tego, komu panujący zawdzięcza swe sukcesy wojenne. Już na samym początku panegiryku informuje zarówno publiczność, jak i samego władcę, że to Boża Moc zapewnia wszelką pomyślność, zarówno w czasie pokoju, jak i podczas wojny⁷⁸. Motyw ten pojawia się wielokrotnie w samym utworze i można go uznać za przewodni⁷⁹. Jako namaszczonej przez Boga Anastazjusz wspierany jest „prawicą Boską” (*dextera Dei*) i już sam ten fakt gwarantuje mu sukcesy⁸⁰. Podobnie Korippus wychwalając Justyna II (ok. 520 - 5 X 578; cesarz od

⁷³ Por. tamże 19, 4, ed. Mynors, s. 618: „amor principis facit militem fortiozem”, tłum. własne.

⁷⁴ Panegirysta przedstawia audytorium żołnierzy niczym herosów zesłanych z niebios. Por. tamże 14, 3, ed. Mynors, s. 615): „illi caelo lapsi, illi divinitus missi gloriabantur, quod tibi militabant”.

⁷⁵ Te dwie cechy zostały szczególnie podkreślone np. w [Mamertini] *Magistri Memet Genethliacus Maximiani Augusti* (ed. R.A.B. Mynors, w: *In Praise of Later Roman Emperors*, s. 532-542) jednak pozostałe utwory też nie są ich pozbawione.

⁷⁶ Por. *Panegyricus latini Pacati Drepani dictus Theodosio* 6, 1, ed. Mynors, s. 650: „nam cum duo sint quae claros duces faciant, summa virtus summaque felicitas”.

⁷⁷ Por. tamże 41-42, ed. Mynors, s. 670-671.

⁷⁸ Por. Priscianus, *De laude Anastasii Imperatoris* 4-7, ed. Coyne, s. 49.

⁷⁹ Por. tamże, ad indicem.

⁸⁰ Motyw „bożej prawicy” pojawia się trzykrotnie i to w różnych kontekstach. Z punktu widzenia niniejszych rozważań najciekawsze jest drugie wystąpienie gdzie *summi genitoris dextera* powoła walczących Izauryjczyków określonych tu jako *iniusti*, por. tamże 99-103, ed. Coyne, s. 51:

15 XI 565) uznaje znaczenie nadprzyrodzonego wsparcie. Wrogie cesarstwu ludy Getów, Franków, Longobardów i Gepidów pobiła samodzielnie *domini fortuna*, zapewniając jego wojsku całkowite bezpieczeństwo⁸¹. Wszystko to, a także wyniesienie na tron cesarski, zawdzięcza on Bogu, określonemu tutaj jako *pater omnipotens*⁸². W efekcie, w obu tych panegirykach, najważniejszą cechą cesarza nie jest już szeroko rozumiana dzielność (w jej różnorodnych aspektach), ale pobożność, od której zależy wszelkie powodzenie.

Zgodnie z obowiązującymi regułami retorycznymi, budując wizerunek idealnego wodza, ówcześni twórcy korzystali z różnorodnych środków stylistycznych. Jednym z nich, który warto skomentować nieco obszerniej w kontekście naszego tematu, była *σὺγκρισις*. To zestawienie dwóch postaci w celu podkreślenia wyższości jednej z nich było tradycyjnym środkiem wykorzystywanym przez panegirystów w różnych partiach dzieła, a szczególnie podczas budowania wizerunku doskonałego dowódcy. Współczesnych adresatów porównywali twórcy pochwały z wybitnymi postaciami historycznymi. Analiza utworów pokazuje, że można tu mówić o pewnym kanonie. Jeżeli chodzi o wybitne indywidualności z historii rzymskiej, to na plan pierwszy wysuwa się zdecydowanie Juliusz Cezar. On i jego czyny były powszechnie znane i szanowane, co czyniło wszelkie zestawienia bardzo sugestystycznymi. Mero-baudes w swoim *II Panegiryku* wychwalającym działania Aecjusza w Galii obszernie porównuje je z wcześniejszymi dokonaniem Cezara. Z oczywistych względów konfrontacja wypada korzystnie dla adresata panegiryku. Pierwsza jej zapowiedź znajduje się już na początku utworu (ww. 11-12), jednak prawdziwe jej rozwinięcie umieszczone zostało dalej. Dowiadujemy się zatem, że co prawda jeden i drugi wódz pokonał przeciwnika, ale Juliusz Cezar walczył wówczas, kiedy Rzym był u szczytu swojego rozkwitu, wojsko zaś, które prowadził, było liczne, a wróg nieobeznany w wojnie. Mimo to, zmagania trwały aż 10 lat, a sam wódz wrócił do Rzymu już jako dojrzały człowiek⁸³. Wyzwania stojące przed Aecjuszem były znacznie poważniejsze. Barbarzyńcy już okrzepili, połączyli się sojuszem przeciwko Rzymowi i oczekiwali na legionistów za umocnieniami⁸⁴. Ponieważ wódz przewyciężył wszystkie te przeciwności, skala jego dokonań jest znacznie większa niż sławnego poprzednika. Drugim obok Cezara wodzem, który na stałe trafił do kanonu porównań panegirystów,

„Nam quos non valuit robur corrumpere Martis / Nec tot ductorum circumdata moenia vallo, / Deicit hos summi genitoris dextera flagrans/Iniustos contra praesenti numine pugnans”.

⁸¹ Por. Corippus, *In laudem Iustini*, Praefatio 10-15, ed. A. Cameron: Flavius Cresconius Corippus, *In laudem Iustini Augusti minoris (in praise of Justin II)*, London 1976, 85.

⁸² Por. tamże 19-20, ed. Cameron, s. 85: „solum excellentem conscendere iussit in arcem / te pater omnipotens, summaque in sede locavit”.

⁸³ Por. Merobaudes, (*Panegyricus II*) 144-148, MGH Auctores Antiquissimi XIV 17, tłum. Szopa, s. 226. Zob. też A. Bruzzzone, *Flavio Merobaude. Panegirico in Versi*, Roma 1999, 222-230.

⁸⁴ Por. Merobaudes, (*Panegyricus II*) 148-157, MGH Auctores Antiquissimi XIV 17, tłum. Szopa, s. 226.

był Aleksander Wielki (20/21 VII 356 - 10/11 VI 323 prz. Chr.; król od 336)⁸⁵. Pomimo znacznego dystansu czasowego, gwiazda sławnego Macedończyka nie straciła nic ze swojego blasku i mimo sporych zmian kulturowych, również ewolucji w strukturze samych panegiryków, pojawiała się nieprzerwanie nawet w najpóźniejszych, analizowanych w niniejszym artykule utworach. W Ennodiuszowym panegiryku na cześć króla Teodoryka znajduje się obszerna *σύγκρισις* gockiego władcy z Aleksandrem. Autor uważał, że sławę swą zawdzięczał Macedończyk nie tyle niezwykłym czynom, lecz raczej pomocy retorów, którzy przez wieki rozsławili jego osobę⁸⁶. W przeciwieństwie do poprzednika, król Teodoryk samymi czynami zdobył nieśmiertelną sławę, a literackie hiperbole pochlebców nie są mu potrzebne. Jego dokonania są większe niż osiągnięcia starożytnych, pomimo że te ostatnie zostały przejaśkrawione wieloma kłamstwami⁸⁷. Aleksander pojawia się również w innych utworach zarówno jako indywidualny protagonista, jak i jako element egzemplifikacji. W panegiryku Pacatusa na cześć cesarza Teodozjusza, władca zostaje zestawiony równocześnie z Aleksandrem, Scypionem Afrykańskim (236-183 prz. Chr.) oraz Hannibalem (ok. 247-183 prz. Chr.)⁸⁸. W klasycznym kanonie porównań znajdowali się również Publiusz Decjusz Mus († 340 prz. Chr.), ród Fabiuszy, Mariusz (157 - 13 I 86 prz. Chr.), Pompejusz Wielki (29 IX 106 - 28 IX 48 prz. Chr.), Marek Antoniusz (14 I 83 - 1 VIII 30 prz. Chr.), August (23 IX 63 prz. Chr. - 19 VIII 14 po Chr.; cesarz od 16 I 27 prz. Chr.), Klaudiusz (1 VIII 10 prz. Chr. - 13 X 54 po Chr.; cesarz od 25 I 41) oraz Trajan (18 IX 53 - 8/9 VIII 117; cesarz od 27/28 I 98). W poszczególnych utworach można odnaleźć pojedyncze nawiązania do innych postaci historycznych, ale wyżej wymienieni z pewnością wiodli prym. Na tej podstawie możemy powiedzieć niemało na temat kanonu edukacji w interesującym nas okresie, co jednak zbyt daleko odbiegałoby od tematu niniejszych rozważań.

Podsumowując należy stwierdzić, że kreując obraz idealnego wodza stanowiły panegiryki ważny element autoprezentacji opiewanej osoby, którą najczęściej był władca, ale też czasami jeden z jego najbliższych współpracowników (z reguły *magister militum*). Odpowiedni wizerunek panującego wpływał na jego postrzeganie zarówno w społeczeństwie, jak i w armii, co miało fundamentalne znaczenie dla stabilności rządów. Wraz z upływem czasu, rosła

⁸⁵ Wykaz licznych porównań do tej postaci zarówno w panegirykach łacińskich, jak i greckich, por. Portmann, *Geschichte in der Spätantiken Panegyrik*, s. 329-330.

⁸⁶ Por. Ennodius, *Panegyricus* 78, ed. Ch. Rohr: *Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius. Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte – Allgemeine Einführung – Edition – Übersetzung – Erläuterungen*, Wien 1994, 293.

⁸⁷ Por. tamże: „minora sunt eius veris actibus, quamvis aucta sint veterum gesta mendaciis”.

⁸⁸ Por. *Panegyricus latini Pacati Drepani dictus Theodosio* 8, 4, ed. Mynors, s. 651.

rola panegiryków jako elementu coraz bardziej rozbudowanego ceremoniału dworskiego. Co więcej, same utwory zaczęły opisywać wydarzenia, w których centrum się znajdowały. Obserwując wizerunek wodza doskonałego przedstawianego w panegirykach można bardzo wyraźnie zaobserwować ewolucję tego gatunku w omawianym okresie. Droga którą przeszedł, od narracyjnych panegiryków epoki tetrarchii, przez „panegiryczne eposy” Klaudiana, czy Merobaudesa, aż po szczegółowy opis ceremoniału, który wysuwał się na plan pierwszy u Korippusa, znakomicie odzwierciedla szersze zmiany jakie zaszły w cesarstwie zarówno w aspekcie czasowym, jak i geograficznym. Z kolei elementy wspólne, dające się zaobserwować w utworze Ennodiusza, biskupa Ticinum, pokazują, że pewne tradycyjne motywy zachowały swą żywotność oraz atrakcyjność i stanowiły wielki wkład w kształtowanie kultury ostrogockiej Italii VI stulecia. Warty podkreślenia jest również wpływ chrześcijaństwa na omawiane utwory, którego analiza mogłaby być tematem na osobne studium. O ile do pewnego momentu panegiryki korzystały z języka charakterystycznego dla klasycznej spuścizny Grecji i Rzymu czasów dawniejszych, mimo że były pisane przez chrześcijańskich autorów dla chrześcijańskich władców, o tyle z czasem można zaobserwować stopniowy zanik pewnych motywów pogańskich i pojawianie się w ich miejsce elementów chrześcijańskich. Doskonale może zobrazować tę tezę różnica pomiędzy panegirykami biskupa Augustunometum Sydoniusza Apolinarego a biskupa Ticinum, Ennodiusza, między którymi dystans czasowy nie był przecież aż tak znaczny. Na końcu można, nieco przewrotnie, zapytać: czy wódz doskonały łacińskiego panegiryku wygrałby bitwę? Odpowiedź musi być twierdząca. Autorzy panegiryków, pomimo pompatyczności z jaką to robili, starali się stworzyć spójny wizerunek skutecznego dowódcy. Ich wiedza była prawdopodobnie dość powierzchowna, ale wykreowany dowódca godzien był zaufania a odbiorcy mogli oczekiwać, że pod jego komendą armia rzymska obroni państwo i będzie kroczyć od sukcesu do sukcesu⁸⁹. Niestety, rzeczywistość niejednokrotnie znacznie odbiegała od tego idealnego obrazu.

⁸⁹ Jedynie Flawiusz Merobaudes był z pewnością obeznany z rzemiosłem wojennym zarówno w teorii jak i praktyce. Służąc pod komendą Aecjusza doszedł do rangi *magistra militum* a jego skuteczność bojowa jest potwierdzona źródłowo, por. Flavius Merobaudes, [*Opera*], a translation and historical commentary by F.M. Clover, Transactions of the American Philosophical Society N.S. 61/1, Philadelphia 1971, 9-10; Szopa, *Flavius Merobaudes*, s. 33-68. Por. też Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej*, s. 247-249. Na temat pozostałych twórców trudno wyrokować. Ciekawym zabiegiem mogłoby być zestawienie przedstawionego wizerunku ze specjalistycznymi traktatami wojskowymi, w których autorzy informowali czytelnika, jakimi cechami powinien odznaczać się idealny dowódca, zob. *Greek and Roman Military Writers. Selected Readings*, ed. B. Campbell, London – New York 2004, 53-87.

THE PERFECT GENERAL ACCORDING TO THE LATE ROMAN LATIN PANEGYRICS

(Summary)

In this article I am describing how Roman panegyric's writers of Late Antiquity (XII Panegyrici Latini, Claudius Claudianus, Sidonius Apollinaris, Flavius Merobaudes, Priscian, Ennodius, Corippus and others) presented an image of the perfect general with reference to their object of praise. On the ground of detailed analysis of those features I am going to indicate the most expected ones according to the social reception. Moreover, I will point out those means which were used by the authors to create the image of the ideal general. Next, I will pay attention to how the authors change their way in presenting the perfect general and how this development was connected with the general evolution of the genre. Lastly, I will answer a quite perverse question: if the perfect general could lead his soldiers to a victory in a real battle. In the background there will be a continuous question, if the panegyric – despite its limitation – can or can't be treated as a valuable historical source.

Key words: perfect general, Late Antiquity, latin panegyric, propaganda, autopresentation.

Słowa kluczowe: wódz idealny, późny antyk, panegiryk łaciński, propaganda, autoprezentacja władcy.

Sławomir BRALEWSKI*

BOŻE ZWYCIĘSTWO (ENΘΕΟΣ ΝΙΚΗ) – „IDEOLOGIA TRYUMFU” W *HISTORII KOŚCIELNEJ* EUZEBIUSZA Z CEZAREI

Wyrażenie „ideologia zwycięstwa” (czy „tryumfu”) nie ma pierwowzoru antycznego. Zostało ukute w XX w. przez takich badaczy jak Robert Combès¹, Michael McCormick², czy Peter Kneissl³. Już latach trzydziestych XX w., zaczęto używać zbliżonego semantycznie pojęcia „teologia zwycięstwa” – ukutego przez Jeana Gagé⁴ dla przedstawienia zjawiska sakralizacji zwycięstw militarnych, wszak przypisywanie ich bogom było typowe dla mentalności Rzymian na przestrzeni długiej historii stworzonego przez nich Imperium⁵. W polskiej literaturze przedmiotu zagadnieniem „ideologii zwycięstwa”, propagowanej przez cesarzy odwołujących się do ceremonii tryumfu od Oktawiana Augusta do Dioklecjana, zajmowała się Katarzyna Balbuza⁶. Dariusz Brodka natomiast zbadał wspomniane zjawisko w *Historii kościelnej* Rufina z Akwilei, nazywając je „teologią zwycięstwa”⁷. Nikt jednak, jak dotąd, ani w literaturze polskiej ani powszechnej, nie zbadał dogłębnie pod tym kątem

* 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. R. Combès, *Imperator: Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'Imperator dans la Rome républicaine*, Paris 1966.

² Por. M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990, 11-34.

³ Por. P. Kneissl, *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser. Untersuchungen zu den Siegerbeinamen des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Göttingen 1969.

⁴ Por. J. Gagé, *La théologie de la victoire impériale*, *RevH* 17 (1933) 1-44. Zob. J.R. Fears, *The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems*, *ANRW* II 17, 2, Berlin – New York 1981, 739; F. Heim, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris 1992, 19.

⁵ Por. McCormick, *Eternal Victory*, s. 11-34; J. Wienand, *Der Kaiser als Sieger. Metamorphosen triumphaler Herrschaft unter Constantin I*, Berlin 2012, *passim*.

⁶ Por. K. Balbuza, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, Poznań 2005, *passim*.

⁷ Por. D. Brodka, „Teologia zwycięstwa” cesarzy chrześcijańskich a „*Historia ecclesiastica*” Rufina z Akwilei, „*Meander*” 54 (1999) 457-464.

Historii kościelnej Euzebiusza z Cezarei⁸. Zrekonstruowanie jego poglądów na ten temat będzie zatem celem niniejszego artykułu.

Euzebiusz z Cezarei⁹ postanowił w napisanej przez siebie *Historii kościelnej* przedstawić z jednej strony sukcesję apostołską¹⁰, z drugiej zaś najważniejsze wydarzenia z dziejów Kościoła, zwracając szczególną uwagę na zbawcze działanie Boga związane z osobą Jezusa Chrystusa¹¹, którego zmartwychwstanie traktował podobnie do zwycięstw militarnych, skoro pisał o zwycięskim

⁸ François Heim (*La théologie de la victoire*, s. 63-67) zajmował się co prawda teologią zwycięstwa w *Historii kościelnej* Euzebiusza, ale uczynił to pobieżnie.

⁹ Literatura na temat Euzebiusza z Cezarei i różnorodnych aspektów jego twórczości jest przebogata. Por. m.in. J.R. Frank, *Eusebius of Caesarea*, w: *Historians of the Christian Tradition*, ed. M. Bauman – M.I. Klauber, Nashville 1995, 59-78; L. Perrone, *Eusebius of Caesarea as a Christian Writer*, w: *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, ed. A. Raban – K.G. Holum, Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 21, Leiden – New York – Köln 1996, 515-530; W. Tabbernee, *Eusebius' Theology of Persecution: As Seen in the Various Editions of His Church History*, JECS 5 (1997) 319-334; M.J. Hollerich, *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah: Christian Exegesis in the Age of Constantine*, Oxford 1999; D. Mendels, *The Media Revolution of Early Christianity. An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History*, Cambridge 1999; E. Carotenuto, *Tradizione e innovazione nella Historia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*, Naples 2001; E. Norelli, *La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégésippe chez Eusèbe*, w: *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, dir. B. Pouderon – Y.-M. Duval, Préface de M. Quesnel, Théologie Historique 114, Paris 2001, 1-22; D. Mendels, *The Sources of the Ecclesiastical History of Eusebius: The Case of Josephus*, w: *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, s. 195-205; A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against paganism*, Leiden – Boston 2002; A. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden – Boston 2003; E. Prinzivalli, *Storia ed escatologia in Eusebio di Cesarea*, „Bizantinistica” Serie II, 5 (2003) 97-112; S. Morlet, *L'Introduction de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée (I, 2-4): étude génétique, littéraire et rhétorique*, REAug 52 (2006) 57-94; S. Bralewski, *Euzebiusz z Cezarei wobec aspiracji biskupów Rzymu do prymatu*, „Przegląd Nauk Historycznych” 6 (2007) 47-68; A. Kołłowska, *Obraz dziejów w „Chronici Canones” Euzebiusza z Cezarei*, Poznań 2009; *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, ed. S. Inowłocki – C. Zamagni, Leiden – Boston 2011, 69-86; *Eusebius of Caesarea Tradition and Innovations*, ed. A. Johnson – J. Schott, Washington 2013; A.P. Johnson, *Eusebius*, New York 2014.

¹⁰ Por. V. Twomey, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the „Church History” of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great*, Münster 1982, 41-138; A. Davids, *The Era of the Apostles according to Eusebius' „History of the Church”*, w: *The Apostolic Age in Patristic Thought*, ed. A. Hilhorst, Leiden – Boston 2004, 194-203; Norelli, *La mémoire des origines chrétiennes*, s. 1-22; Na temat apostolskiego pochodzenia rzymskiej stolicy biskupiej w ujęciu Euzebiusza zob. S. Bralewski, *Obraz papieżstwa w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Łódź 2006, 25-49.

¹¹ Por. Eusebius, HE I 1, 1-2; Morlet, *L'Introduction de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée (I, 2-4)*, s. 57-94. Na temat teologii historii sformułowanej przez Euzebiusza w jego *Historii kościelnej* zob. H. Crouzel, *La théologie de l'histoire selon d'Eusèbe de Césarée*, w: *Qué es la Historia de la Iglesia. Actas del XVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra Saranyana*, ed. I. José – E. de la Lama – M. Lluch-Baixaui, Pamplona 1996, 92-109. Henri Crouzel (*La théologie*, s. 109), zajmując się teologią historii w dziele Euzebiusza, podkreśla, jednak, że nie jest ono traktatem teologicznym, a apologetycznym; por. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*,

znaku czy pomniku zmartwychwstania (τρόπαιον ἀναστάσεως)¹². Euzebiusz miał pełną świadomość, że jego *Historia kościelna* różni się zasadniczo od tworzonych do tej pory dzieł zawierających opis dziejów. We wstępie do piątej księgi pisał:

„Inni w swych dziełach historycznych poprzestają na przedstawieniu odniesionych w wojnach zwycięstw, zabranych wrogom trofeów, dzielności wodzów i męstwa żołnierzy, którzy splamili ręce krwią i tysiącami zabójstw w obronie dzieci, ojczyzny i innych swoich dóbr. Natomiast moja księga traktuje o życiu według Boga, więc na wieczystych stelach wypisze pełne pokoju walki stoczone o pokój duszy oraz imiona ludzi, którzy mężnie toczyli walki w takich zapasach, przedkładając prawdę nad ojczyznę i religię nad swych najbliższych. Na wieczną pamiątkę głosić będzie niezłomność zapaśników wiary, ich wypróbowane męstwo, odebrane demonom trofea, zwycięstwo odniesione nad niewidzialnymi wrogami, a wreszcie wieńczące ich korony”¹³.

W przekonaniu Euzebiusza do jego czasów w dziełach przedstawiających bieg dziejów „ideologia tryumfu” zajmowała poczesne miejsce. Podobną rangę nadał jej Euzebiusz w wydanej najprawdopodobniej w latach 313/314 *Historii kościelnej*¹⁴, ale jednocześnie wyraźnie ją przewartościował. Zapowiadał, że i on również będzie pisał o wojnach, ale nie krwawych, lecz pełnych pokoju (εἰρηνικώτατους πόλεμοι), gdyż swoje dzieło zamierzał poświęcić życiu według zasad wskazanych przez Boga (κατὰ θεὸν πολιτεύματος). Biskup Cezarei miał zajmować się w nim walkami toczonymi o pokój duszy, prowadzonymi nie przez wodzów (στρατηγοί) ani żołnierzy (ὁπλίται) stających w obronie ojczyzny, swych dzieci i dóbr, lecz ludzi równie mężnych, którzy staczali bój z niewidzialnym nieprzyjacielem (ἀόρατος ἀντίπαλος), a trofea (τρόπαιά) zdobywali nie na wrogich wojskach, ale na demonach. Najwyższą zaś wartością dla nich była prawda (ἀλήθεια), którą stawiali wyżej niż ojczyznę czy swoich najbliższych¹⁵. Euzebiusz-historyk zamierzał upamiętnić odnoszone przez nich triumfy. Mamy zatem w jego *Historii kościelnej* swoiście pojętą „ideologię zwycięstwa”.

Euzebiusz wskazywał, że rodzaj ludzki w konsekwencji zdeptania przykazania Bożego przez pierwszego człowieka, pchany szałem swej bezgranicznej

Cambridge Mass. – London 1981, 126; D.J. Devore, *Genre and Eusebius' Ecclesiastical History Toward a Focused Debate*, w: *Eusebius of Caesarea Tradition and Innovations*, s. 19-50.

¹² Eusebius, HE III 23, 19, ŻMT 70 [wyd. grecko-polskie, oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 180.

¹³ Tamże V prol. 3-4, ŻMT 70, 294-295.

¹⁴ Por. R.W. Burgess, *The date and editions of Eusebius' „Chronici Canones” and „Historia Ecclesiastica”*, JTS 48 (1997) 471-504; M. Cassin – M. Debié – M.-Y. Perrin, *La question des éditions de l'Histoire ecclésiastique et le livre X*, w: *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Commentaire*, t. 1: *Études d'introduction*, éd. S. Morlet – L. Perrone, Paris 2012, 185-206.

¹⁵ Eusebius, HE V prol. 3-4, ŻMT 70, 294.

pychy (μανία δὲ φρονήματος ἐκτόπου), zuchwale wszczął wojnę z Bogiem (θεομαχία), usiłując zamienić ziemię w warowną twierdzę¹⁶. Paganie, prześladowując chrześcijan, postępowali tak jakby byli w stanie pokonać Boga (ἔπραττον ὡς δυνάμενοι νικῆσαι τὸν θεόν)¹⁷. Tę wojnę zakończyły dopiero zwycięstwa militarne Konstantyna i jego synów, „którzy zgładzili doszczętnie nienawiść do Boga wszystkich dawnych czasów (οἱ τῶν πρόσθεν ἀπάντων ἀποσμηξάντες τοῦ βίου τὴν θεοστυγίαν)”¹⁸. Znamienne, że w relacji Euzebiusza, Licyniusz, ostatni przeciwnik Konstantyna na drodze do zjednoczenia Imperium Romanum, szykując się na wojnę z Konstantynem, zamierzał również zbrojnie wystąpić przeciwko Bogu wszechrzeczy¹⁹, a potem „postanowił wydać wojnę samemu Bogu jako obrońcy Konstantyna, zamiast temu, którego Bóg bronił”²⁰. Biskup Cezarei przedstawił więc w swoim dziele również losy tej szczególnej batalii rodzaju ludzkiego z Bogiem, aż do osiągniętego przez Pana wszechrzeczy ostatecznego, jak mniemał, triumfu. Zwycięstwo Boga przyjmowało różne formy, włączając w to zwycięstwa militarne odnoszone w Jego imieniu. Można zatem mówić o swego rodzaju „ideologii zwycięstwa” obecnej w *Historii kościelnej* Euzebiusza.

1. Wymiar sakralno-militarny „ideologii zwycięstwa”. Euzebiusz we wspomnianym utworze opisywał zwycięstwa odnoszone przez chrześcijan. Określał ich mianem ἔθνος²¹, ale używał też w odniesieniu do nich terminu λαός²². Biskup Cezarei widział w chrześcijanach lud Boga²³, który pojawił się w konsekwencji przyjścia na świat Jezusa Chrystusa²⁴ i został przez Niego stworzony; lud, o jakim nigdy wcześniej nie słyszano, a zamieszkujący całą ziemię²⁵. Nazywał ów lud niezwykłym (ἀήττητον)²⁶, ale też ludem nowym (νέον), najliczniejszym (πολυανθρωπότατον), najpobożniejszym (θεοσεβέστατον), niezniszczalnym (ἀνώλεθρον) i cieszącym się nieustannie Bożym wsparciem (ἥ καὶ εἰς αἰὲ τῆς παρὰ θεοῦ βοήθειας τυγχάνει)²⁷,

¹⁶ Tamże I 2, 19, ŻMT 70, 26.

¹⁷ Tamże V 1, 63, ŻMT 70, 314.

¹⁸ Tamże X 9, 9, ŻMT 70, 700.

¹⁹ Por. tamże X 8, 8.

²⁰ Tamże X 8, 9, ŻMT 70, 694-695.

²¹ Eusebius, HE I 4, 2, ŻMT 70, 36. Nieco dalej jednak Euzebiusz (HE IV 12, 1, ŻMT 70, 242) cytuje *Apologię* Justyna (I 1, 1) pisaną w obronie chrześcijan, których ten definiuje jako pochodzących ze wszystkich plemion ludzkich („παντὸς γένους ἀνθρώπων”).

²² Eusebius, HE IX 8, 15, ŻMT 70, 624.

²³ Por. tamże IX 8, 15. Zob. A.P. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius' „Praeparatio Evangelica”*, Oxford 2006, 22.

²⁴ Por. Eusebius, HE I 4, 2.

²⁵ Por. tamże X 4, 19, ŻMT 70, 658: „τίς ἔθνος τὸ μὴδὲ ἀκουσθὲν ἐξ αἰῶνος οὐκ ἐν γωνίᾳ ποι γῆς λεληθός, ἀλλὰ καθ' ὅλης τῆς ὑφ' ἡλίον ἰδρύσατο”.

²⁶ Tamże I 4, 2, ŻMT 70, 36.

²⁷ Tamże.

gdyż jego członkowie byli przyjaciółmi Boga (φίλοι θεοῦ)²⁸. Dalej potwierdzając, że chrześcijanie są nowym ludem, wskazuje jednak, że właściwie to sama jego nazwa stała się dopiero co znana wszystkim narodom. Jednak kultywowany przez nich sposób życia i obyczaje oparte na pobożności rozwijały się od początków rodzaju ludzkiego. Zostały przejęte od Hebrajczyków (narodu słynącego ze swej starożytności), którzy – chociaż inaczej się nazywali – w praktyce byli chrześcijanami (ἔργῳ Χριστιανοί)²⁹. Euzebiusz zdefiniował następnie samo pojęcie chrześcijanina, wywodząc, że ten: „dzięki poznaniu Chrystusa i dzięki Jego nauce wyróżnia się roztropnością, sprawiedliwością, opanowaniem w życiu, odwagą w kultywowaniu cnoty, wreszcie wyznawaniem czci jednego i jedynego najwyższego Boga”³⁰. Biskup Cezarei, wyrażając przekonanie, że to Chrystus-Słowo Boże objawił się Abrahamowi³¹, protoplaście (ἀρχηγός) i praojcu (προπάτωρ)³² Hebrajczyków, doszedł do wniosku, że religia wyznawana przez chrześcijan jest najstarszą (παλαιοτάτη) i ze wszystkich innych najbardziej pierwotną (ἀρχαιοτάτη)³³.

Widać w sposobie rozumowania Euzebiusza rzymską mentalność. Wszak religia należała do sfery zainteresowań publicznych. Jak ujął to Marek Tulliusz Ciceron: „Każde społeczeństwo zorganizowane w państwo ma swoją religię i my mamy naszą (*Sua cuique civitati religio [...] est, nostra nobis*)”³⁴. Stąd dla Euzebiusza chrześcijanie, mający swoją religię, byli odrębnym ludem, a zatem różnym od społeczności rzymskiej. Nieomyślność wyznawanej przez nich wiary potwierdzona była przez ich niezniszczalność, zapewnioną przez nieustanne wsparcie ze strony Boga, które stało się ich udziałem dzięki nadzwyczajnej pobożności, skoro byli najpobożniejszymi ze wszystkich ludów. Sposób myślenia zaprezentowany przez Euzebiusza był więc typowo rzymski. Rzymianie byli przecież przekonani, że zbudowali Imperium dzięki przychylności bogów, którą zaskarbili sobie pełnym czci stosunkiem do sił nadprzyrodzonych wyrażającym się w niezwyklej pobożności. Marek Tulliusz Ciceron nie tylko

²⁸ Tamże X, 4, 2, ŻMT 70, 652.

²⁹ Tamże I 4, 6, ŻMT 70, 36. Swoje rozważania na temat Hebrajczyków Euzebiusz rozwinął w *Praeparatio Evangelica* VII 3 - VIII 14. H. Crouzel (*La théologie*, s. 90) podkreśla, że wedle Euzebiusza „les chrétiens se présentent comme les héritiers légitimes des Hébreux”. Por. też J. Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne*, Dakar 1961, 63; A.P. Johnson, *Ancestors as Icons: The Lives of Hebrew Saints in Eusebius' „Praeparatio Evangelica”*, GRBS 44 (2004) 245-264; tenże, *Ethnicity and Argument in Eusebius' „Praeparatio Evangelica”*, s. 23, 100-125; E. Iricinschi, *God Hebrew, Bad Hebrew: Christians as Triton Genos in Eusebius' Apologetic Writings*, w: *Reconsidering Eusebius*, s. 69-86.

³⁰ Eusebius, HE I 4, 7, ŻMT 70, 38-39.

³¹ Por. tamże I 4, 12-13.

³² Tamże I 4, 5, ŻMT 70, 36.

³³ Tamże I 4, 10, ŻMT 70, 38.

³⁴ Marcus Tullius Cicero, *Pro Flacco* 28, 69, ed. C.F.W. Müller: *M. Tullii Ciceronis Orationes: Pro Sulla; Pro A. Licinio Archia poeta; Pro L. Fracco*, Lipsiae 1906, 362, tłum. własne.

wychwalał tę pobożność, należną – jak mniemał – bogom³⁵, ale dowodził, że w tej materii przewyższają oni wszystkie ludy i narody (*omnes gentes, nationesque*)³⁶. Podobnie Salustiusz określał przodków Rzymian mianem najpobożniejszych z ludzi (*religiosissimi mortales*)³⁷, a Polibiusz sądził, iż Rzymianie osiągnęli najwyższy stopień owej cnoty, splecionej z życiem prywatnym i publicznym, tak, że spaja ich państwo³⁸. Euzebiusz przekonany o wyjątkowości chrześcijaństwa jako religii monoteistycznej nie mógł przyznać pierwszeństwa w kultywowaniu cnoty pobożności nikomu innemu, jak tylko chrześcijanom, tym bardziej, że pisał o nieustannym wsparciu udzielanym im przez Boga. Skoro oni jedynie cieszyli się stałym błogosławieństwem Boskim, musieli górować pobożnością nad wyznawcami innych religii. Tytus Liwiusz wskazywał już przecież, zgodnie z ideami lansowanymi przez Oktawiana Augusta, iż skrupulatne przestrzeganie reguł kultu religijnego zapewniało państwu pomyślność i wzrost terytorium. W zaniechaniu ich czy zaniedbaniu widział zaś przyczynę niepowodzeń i klęsk³⁹.

Chrześcijanie, okreśłani przez Euzebiusza mianem cesarskich żołnierzy (βασιλείας στρατιῶται)⁴⁰, toczyli wojnę (πόλεμος)⁴¹, czy też zapaśniczą walkę (διαγυμνασία)⁴², posługując się w niej prawdziwą miłością (γνήσιον τῆς ἀγάπης)⁴³. Była to walka ze złym duchem (δαίμων)⁴⁴, szatanem walczącym z Bogiem (θεομάχος σατᾶν)⁴⁵, demonem zazdrosnym i zawistnym, nie tylko nienawidzącym dobra, ale miłującym zło (ὁ μισόκαλος φθόνου καὶ φιλοπόνηρος δαίμων)⁴⁶, duchami nienawidzącymi Boga (θεομισῆ

³⁵ Por. tenże, *De natura deorum* I 116, ed. H. Rackham, London 1933, 112: „Est enim pietas iustitia adversum deos”.

³⁶ Tenże, *De haruspicum responso* 9, 19, ed. N.H. Watts: Cicero, *Orations: Pro Archia, Post Reditum in Senatu, Post Reditum ad Quirites, De Domo sua, De Haruspicum Responsis, Pro Planicio*, XI, London 1923, 341.

³⁷ Sallustius, *De coniuratione Catilinae* 12, 3, éd. A. Ernout – J. Hellegouarc’h, w: Salluste, *La Conjuración de Catilina. La Guerre de Jugurtha. Fragments des Histoires*, Paris 2003, 66.

³⁸ Por. Polybius, VI 56, 7. Zob. H. Dörrie, *Polybius über Pietas, Religio und Fides* (Zu Buch 6, Kap. 56), w: *Mélanges de philosophie, de littérature et d’histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome 1974, 251-172.

³⁹ Por. W. Liebeschuetz, *The religious position of Livy’s History*, JRS 57 (1967) 45-55; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, 11; J. Linderski, *Roman religion in Livy*, in: *Livius: Aspekte seines Werkes*, hrsg. W. Schuller, Constance 1993, 53-70.

⁴⁰ Eusebius, HE X 4, 15 ŻMT 70, 656.

⁴¹ Tamże V 2, 6, ŻMT 70, 316.

⁴² Tamże X 4, 15, ŻMT 70, 656.

⁴³ Tamże V 2, 6., ŻMT 70, 316.

⁴⁴ Tamże IV 7, 10, ŻMT 70, 232.

⁴⁵ Tamże VII 31, 1, ŻMT 70, 542.

⁴⁶ Tamże X 4, 14, ŻMT 70, 656; X 8, 2, ŻMT 70, 692.

πνεύματα)⁴⁷, podstępny węże (σκολιδὸς ὄφις)⁴⁸, bestią czy dzikim zwierzem (θήρ)⁴⁹, potęgą (δύναμις)⁵⁰ niegodziwą, podłą, złośliwą i zwodniczą (πονηρά)⁵¹, cieszącą się z cudzego nieszczęścia (ἐπιχαιρεσίσκακος)⁵², wrogą ludzkiemu zbawieniu (ἀνθρώπων ἐπίβουλος σωτηρίας)⁵³, podobną do wściekłego psa (κυνὸς δίκην λυττῶντος), atakującego w dzikim szale, czy syczącego węża sączącego śmiertcionośny jad⁵⁴, posługującą się ludźmi owładniętymi pychą (φρόνημα)⁵⁵, czy szczującą przeciwko chrześcijanom „wszelkie zwierzę i wszelką dziczą w ludzkiej postaci”⁵⁶.

Sam Chrystus, nazywany był przez Euzebiusza Aniołem Wielkiej Rady (τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελος), wielkim Bożym Wodzem naczelnym (μέγας ἀρχιστράτηγος τοῦ θεοῦ), ale też Wodzem wodzów (πανηγεμών)⁵⁷, Panem (κύριος) i Królem (βασιλεύς)⁵⁸ oraz najwyższym Królem (παμβασιλέως)⁵⁹, Niszczycielem bezbożników (τῶν ἀσεβῶν ὀλετήρ), Zabójcą tyranów (τυραννοκτόνος)⁶⁰, Twórcą życia (ζωοποιός)⁶¹ i jego Odnowicielem (τοῦ βίου διορθωτής)⁶², Dawcą światła (φωταγωγός), wielkim Lekarzem (μέγας ἰατρός), Bożym Pomazańcem (Χριστὸς τοῦ θεοῦ)⁶³. W przekonaniu Euzebiusza Chrystus zniszczył swych wrogów i nieprzyjaciół tak doszczętnie, że ich imię wydawało się nigdy nie istnieć⁶⁴. W dodatku uzbroić miał swych żołnierzy w oręż pobożności, co w zmaganiach z ich przeciwnikami czyniło ich dusze twardszymi niż diament⁶⁵. Mając wielką władzę i wojsko stawiał znaki zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi⁶⁶. Sama zaś prawda przeciwstawiała się

⁴⁷ Tamże X 4, 13, ŻMT 70, 656.

⁴⁸ Tamże V 1, 42, ŻMT 70, 308.

⁴⁹ Tamże V 2, 6, ŻMT 70, 316.

⁵⁰ Tamże II 14, 1, ŻMT 70, 104.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże IV 7, 10, ŻMT 70, 232.

⁵³ Tamże II 14, 1, ŻMT 70, 104.

⁵⁴ Tamże X 4, 14, ŻMT 70, 656.

⁵⁵ Tamże I 2, 19, ŻMT 70, 26.

⁵⁶ Tamże X 4, 14, ŻMT 70, 657: „πάντα τε ἀνθρωπόμορφον θῆρα καὶ πάντα τρόπον ἄγριον καὶ ἡμῶν ὑποσαλεύοντος”, ŻMT 70, 658.

⁵⁷ Tamże X 4, 20, ŻMT 70, 658.

⁵⁸ Tamże X 4, 12, ŻMT 70, 656.

⁵⁹ Tamże X 4, 20, ŻMT 70, 658.

⁶⁰ Tamże X 4, 10, ŻMT 70, 654.

⁶¹ Tamże X 4, 12, ŻMT 70, 656.

⁶² Tamże X 4, 10, ŻMT 70, 654.

⁶³ Tamże X 4, 12, ŻMT 70, 656.

⁶⁴ Por. tamże X 4, 15.

⁶⁵ Por. tamże X 4, 19, ŻMT 70, 668: „τίς εὐσεβείας ὅπλοις οὕτως ἐφράξατο τοὺς στρατιώτας, ὥς ἀδάμαντος τὰς ψυχὰς κραταιότερους ἐν τοῖς πρὸς τοὺς ἀντιπάλους ἀγῶσιν διαφαίνεσθαι”.

⁶⁶ Por. tamże X 4, 20, ŻMT 70, 668: „τίς βασιλέων ἐς τοσοῦτον κρατεῖ καὶ στρατηγεῖ μετὰ θάνατον καὶ τρόπαια κατ’ ἐχθρῶν ἵστησιν”.

oszczerstwom rzucanym na chrześcijan i z czasem rozbrzmiała wspaniałym światłem (τῆς ἀληθείας αὐτῆς ἐαυτὴν συνιστάσης ἐπὶ μέγα τε φῶς κατὰ τὸν προϋόντα χρόνον διαλαμπούσης)⁶⁷.

Euzebiusz zdawał sobie doskonale sprawę z wagi, jaką poganie przywiązywali do zwycięstw militarnych, przypisując je bogom, którzy w ten sposób wyrażali swą przychylność wobec rzymskiej *civitas*⁶⁸. Sami władcy w oficjalnych dokumentach chętnie eksponowali swoje sukcesy militarne odnoszone nad różnorodnymi wrogami zewnętrznymi, chcąc podkreślić, że bogowie wspierają ich panowanie. Cytował je także Euzebiusz w swej *Historii kościelnej*⁶⁹. Ufność pogan w opiekę bogów także jest wyraźnie widoczna w rozporządzeniu cesarza Maksymina⁷⁰ opublikowanym na steli w Tyrze, a zaprezentowanym przez Euzebiusza. W głębokim przekonaniu tegoż władcy „dobroczynna opatrność bogów nieśmiertelnych sprawuje rządy i daje pokój”⁷¹. Aby się o tym przekonać zachęcał cesarz do spojrzenia „na żniwa w pełnym rozkwicie na rozległych polach, na kołyszące się kłosa, na łąki zroszone deszczem, jasniejące ziołami i kwiatami, na powiew wiatru tchnący łagodnością i delikatnością”⁷². Poganie wierzyli też, że ich boscy patroni zabezpieczają ich przed wszelkimi klęskami. Jak dowodził Maksymin

„to dzięki miłościwej troskliwości bogów dzieje się tak, że ziemia nie odrzuca powierzonych sobie ziaren i nadziei rolników nie zwodzi próżnym oczekiwaniem, że widmo zbrodniczej wojny nie stale i nie bez przeszkód pojawia się na ziemi, że nie tracą równowagi żywioły niebios i ludzkie ciała nie schną na śmierć, że za podmuchem rozszalałych wiatrów morze nie piętrzy fal, że nie zrywają się znieścacka gwałtowne nawałnice, by rozpętać złowrogą burzę, ani ziemia, żywicielka wszystkich i matka, nie zapada się w straszliwych wstrząsach ze swych najgłębszych czeluści, ani leżące na niej góry nie giną w rozwartych przepaściach”⁷³.

Maksymin w Zeusie, Najwyższym i Największym, widział obrońcę od wszelkiej zguby i zagłady bogów ojczystych, żon obywateli, ich dzieci, ognisk

⁶⁷ Tamże IV 7, 12, ŻMT 70, 232.

⁶⁸ Na temat poglądów Euzebiusza dotyczących pogan por. Kofsky, *Eusebius of Caesarea against paganism*, passim; P. van Nuffelen, *Eusebius of Caesarea and the Concept of Paganism*, w: *The Archaeology of Late Antique „Paganism”*, ed. L. Lava – M. Mulryan, Leiden 2011, 89-109.

⁶⁹ Por. Eusebius, HE IV 13, 1; VIII 17, 3-5; IX 10, 7.

⁷⁰ Mario Baghos (*The Impact of Martyrdom on Eusebius of Caesarea's Commentary on Luke: Anticipating the Imminent Eschaton*, *Phronema* 28 (2013) 73-100) twierdzi, że prześladowania chrześcijan za panowania Maksymina Dai wywarły wpływ na eschatologiczne poglądy Euzebiusza. Pod wpływem wspomnianych doświadczeń miał on oczekiwać rychłego przyjścia Chrystusa w celu ulżenia cierpieniom męczenników.

⁷¹ Eusebius, HE IX 7, 3 ŻMT 70, 616-617.

⁷² Tamże IX 7, 10, ŻMT 70, 618-619.

⁷³ Tamże IX 7, 8, ŻMT 70, 616-617.

rodzinnych czy domów⁷⁴. Był przekonany, że sami bogowie „podtrzymują wszystkich ludzi i porządek samego państwa (αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, δι’ οὓς πάντες ἄνθρωποι καὶ αὐτὴ ἡ τῶν δημοσίων διοίκησις συνίσταται)”⁷⁵, a miasta, jak chociażby Tyr, zawdzięczały swój rozkwit „obecności bogów niebiańskich”⁷⁶. W opinii Euzebiusza Maksymin, odznaczając się skrajną bojaźliwością i przesadnością, z całym zaangażowaniem oddawał się sprawom zabobonnego kultu idoli i demonów, przewyższając jednocześnie tyrana Rzymu, Maksencjusza, w niegodziwości. W przekonaniu biskupa Cezarei to Maksyminowi przysługiwała nagroda za zwycięstwo (νικητήρια) w tej rywalizacji⁷⁷. Euzebiusz podkreślał, że tylko jedna kobieta, będąca chrześcijanką, z tych, które Maksymin pożył w Aleksandrii, „odniosła zwycięstwo nad lubieżną i rozpustną duszą tyrana”⁷⁸.

W relacji Euzebiusza godność cesarską nazywał Maksymin macierzą wszelkiej bogobojności (μητρόπολις πασῶν θεοσεβειῶν)⁷⁹. *Pietas* była však przymiotem czyniącym cesarzy zdolnymi do sprawowania rządów. Kulturowali ją wznosząc świątynie, ołtarze ofiarne, posągi bogów, składając ofiary i dary wotywnie⁸⁰. Obowiązywała przy tym zasada *do ut des*. Jak ujął to Frank Kolb: „Nagrodą bogów za *pietas* jest *felicitas*, która oznacza szczęście, a zarazem zdolność przynoszenia szczęścia, i jest podstawą odnoszenia przez władcę zwycięstw”⁸¹. Za nieszczęścia (χαλεπώτερα) spotykające Rzymian Maksymin obwinał chrześcijan:

„Wszystko to zaś działo się z powodu zgubnego obłąd próżnej głupoty tych niegodziwych ludzi, który opanował ich dusze i że tak powiem, hańbą okrył całą ziemię”⁸².

Chrześcijanie, którzy na skutek prześladowań wyparli się Chrystusa, porzucili w odczuciu Maksymina „ślepy obłąd i bezdroże i nabrali właściwego i najlepszego rozumu”. Mieli zatem cieszyć się jak „ocaleni z nagłej nawałnicy albo ciężkiej choroby (ἐκ χειμῶνος ἀπροσδοκίτου ἢ νόσου βαρείας)”⁸³. Pozostali trwający w swej wierze mieli zostać wypędzeni ze społeczności,

⁷⁴ Por. tamże IX 7, 7.

⁷⁵ Tamże IX 9a, 6, ŻMT 70, 630-631.

⁷⁶ Tamże IX 7, 5, ŻMT 70, 616-617.

⁷⁷ Tamże VIII 14, 8, ŻMT 70, 592.

⁷⁸ Tamże VIII 14, 15, ŻMT 70, 594-595.

⁷⁹ Tamże IX 7, 6, ŻMT 70, 616.

⁸⁰ Por. F. Kolb, *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 2008, 51.

⁸¹ Tamże s. 51-52.

⁸² Eusebius, HE IX 7, 9, ŻMT 70, 618-619.

⁸³ Tamże IX 7, 11, ŻMT 70, 618-619.

w których żyli, by uwolnić je „od wszelkiej skazy i bezbożności (παντός μιάσματος καὶ ἀσεβείας)”⁸⁴.

Euzebiusz, cytując Tertuliana⁸⁵, nazywał cesarzy prześladowających chrześcijan bezbożnikami, niegodziwcami i okrutnikami (ἀσεβείς, ἄδικοι, ὠμοί)⁸⁶. Zwracał ponadto uwagę, że nie wszyscy władcy w ten sposób traktowali chrześcijan, jak choćby Wespazjan i to mimo że był zwycięzcą Żydów⁸⁷, a więc w przekonaniu pogan cieszył się przychylnością bóstw, choć nie zwalczał chrześcijan odmawiających udziału w kulcie. Wśród wymienionych władców niedokuczających wyznawcom Chrystusa znalazł się na końcu również cesarz o przydomku Pius⁸⁸ po to, jak się wydaje, by podkreślić, że cesarz noszący przydomek „Pobożny” nie czynił krzywdy chrześcijanom. Uzasadniało to tezę, że prześladowcy chrześcijan byli bezbożnikami, także wedle zasad przyjętych przez pogan.

Biskup Cezarei podjął dyskusję z argumentami Maksymina, wskazując, że sam Bóg, obrońca swego Kościoła (τῆς ιδίης ἐκκλησίας ὑπέρμαχος θεός), pospieszył prześladowanym chrześcijanom z pomocą z niebios (τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οὐράνιον συμμαχίαν ἐπεδείκνυτο)⁸⁹. Dowodził, że tyran, przekonany, iż swoją gorliwością w służbie bożkom i uciskaniem chrześcijan zapobiega pladze głodu (λιμός), zarazy (λοιμός) i wojny (πόλεμος), doznał zawodu, gdyż wszystkie te nieszczęścia spadły jednocześnie na rządzoną przez niego społeczność, zapowiadając jego ostateczny upadek (καταστροφή)⁹⁰. Euzebiusz nazywał go nienawidzącym Boga (θεομισῆς) i oskarżał o uczynienie ze sprzymierzonych z Rzymem Ormian wrogów (πολεμίοι) Imperium Romanum tylko dlatego, że byli chrześcijanami i ten chciał ich „zmusić do składania ofiar bożkom i demonom”⁹¹. Biskup Cezarei nazywał stronników Maksymina nieprzyjaciółmi bogobojności (θεοσεβείας ἔχθρον)⁹². Widział w samym Maksyminie człowieka zuchwałego (ὑπερήφανος)⁹³ i wytykał mu pychę (μεγαλαυχία)⁹⁴, za którą został przez Boga ukarany. W relacji Euzebiusza duszę Maksymina „przepełniała pycha z powodu nadziei, jakie pokładał w demonach, których uważał za bogów, oraz w tysiącach hoplitów (δαιμόνων ἐλπίσιν, ὧν δὴ ὤετο θεῶν, καὶ ταῖς τῶν ὀπλιτῶν μυριάσιν τὴν ψυχὴν ἐπηρμένος)”⁹⁵. Szukał zatem wsparcia i protekcji bogów rzymskich, co było zgodne z długowieczną

⁸⁴ Tamże IX 7, 12, ŻMT 70, 618-619.

⁸⁵ Por. Tertullianus, *Apologeticum* V 7.

⁸⁶ Eusebius, HE V 5, 7, ŻMT 70, 322.

⁸⁷ Por. tamże V 5, 7.

⁸⁸ Prawdopodobnie chodziło o Antonina Piusa.

⁸⁹ Eusebius, HE IX 7, 16, ŻMT 70, 620.

⁹⁰ Tamże IX 8, 3, ŻMT 70, 620.

⁹¹ Tamże IX 8, 2 ŻMT 70, 620-621.

⁹² Tamże IX 11, 3, ŻMT 70, 640.

⁹³ Tamże IX 7, 2, ŻMT 70, 614-616.

⁹⁴ Tamże IX 8, 13, ŻMT 70, 624.

⁹⁵ Tamże IX 10, 2, ŻMT 70, 634-635.

rzymską tradycją. Istniejący u Rzymian politeizm sprawiał, że byli oni przyzwyczajeni do przypisywania przez wodzów, a potem władców, ich sukcesów militarnych różnym bogom⁹⁶. Odwoływano się przede wszystkim do Jowisza⁹⁷, z którym związana była ceremonia triumfu⁹⁸. Od wczesnego pryncypatu dają się zauważyć ściśle związki władców nie tylko z Jowiszem, ale też z Herkulesem. W stworzonym przez Dioklecjana systemie tetrarchii: cesarze jako wybrańcy bogów należeli do „boskiej rodziny” (*domus divina*), a w dodatku byli zrodzonymi z bogów (*diis genti*) – z Jowisza i Herkulesa⁹⁹.

Biskup Cezarei podkreślał, że ostatecznie Maksymin, pozbawiony Bożej opieki, został osamotniony, a Bóg udzielił zwycięstwa jego wrogowi, Licyniuszowi¹⁰⁰. Maksymin, poniosłszy całkowitą klęskę, okryty hańbą, wziął odwet na kapłanach i prorokach kultów pogańskich, mordując wielu z nich jako szarlatanów i oszustów, sprawców swego nieszczęścia, wszak ich wyroczenie zachęciły go do wywołania wojny¹⁰¹. Jego pogromca, Licyniusz, podobnie potraktował w Antiochii proroków i kapłanów Zeusa z przydomkiem *Filios*, którzy na torturach mieli przyznać się do oszukańczego preparowania swoich

⁹⁶ Można wspomnieć tu przykładowo chociażby Herkulesa, który jako Hercules Invictus został patronem Gnejusza Pompejusza (dał on swoim wojskom pod Farsalos jako hasło „Hercules Invictus”), czy Marka Antoniusza, który widział w Herkulesie swego legendarnego przodka i wskazywał na swoje fizyczne doń podobieństwo. Związek Herkulesa ze zwycięstwem znalazł także wyraz w zwyczaju ubierania posągu Herkulesa na Kapitolu w strój triumfalny podczas uroczystości triumfu. W późniejszych czasach w Herkulesie swego patrona widzieli m.in. cesarze Trajan i Kommodus. Trzeba tu wspomnieć także o kulcie Venus jako gwarantki zwycięstwa, który odegrał dużą rolę w ideologii wodzów rzymskich ostatniego wieku republiki, szczególnie w przypadku Sulli i Cezara. Opiekunem Oktawiana Augusta był Apollo, ale wielką atencją władcy ów otaczał także Romulusa i Marsa będącego dlań gwarantem zwycięstwa. Nie można pominąć także Sol Invictus i związanych z nim cesarzy Heliogabala, Aureliana czy Konstantyna. Por. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, passim; M. Beard – J. North – S. Price, *Religions of Rome*, Cambridge 1998, passim; G.H. Halsberghe, *The cult of Sol Invictus*, Leiden 1972; J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge 2012, 42-63.

⁹⁷ Czynił tak np. Scypion Afrykański, ale też cesarz Trajan szczególną atencją obok Herkulesa obdarzający właśnie Jowisza, czy cesarz Septymiusz Sewer; por. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, passim.

⁹⁸ Por. H.S. Versne, *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970, 66-93; Balbuza, *Triumfator*, passim.

⁹⁹ Starszy rangą spośród Augustów przyjmując przydomek *Iovius*, jako wybraniec Jowisza, stawał się pośrednikiem między najwyższym bogiem rzymskiego panteonu a ogółem ludzi, drugi z kolei jako *Herculius*, pośredniczył między nimi a Herkulesem. Por. H. Mattingly, *Iovius and Herculus*, HTR 45 (1952) fasc. 2, 131-134; Bardill, *Constantine, Divine Emperor*, s. 28-125. Zdaniem Franka Kolba (*Ideal późnoantycznego władcy*, s. 29) Dioklecjan stworzył najbardziej perfekcyjną koncepcję teokratycznej legitymizacji władzy.

¹⁰⁰ Por. Eusebius, HE IX 10, 3 ZMT 70, 634: „ἐρημος τῆς ἐκ θεοῦ καθίσταται ἐπισκοπῆς, τῆς νίκης ἐξ αὐτοῦ τοῦ πάντων ἑνὸς καὶ μόνου θεοῦ τῷ τότε κρατοῦντι πρυτανευθεΐσης”.

¹⁰¹ Por. tamże IX 10, 6.

wyroczni i ostatecznie ponieść karę śmierci¹⁰². Maksymin, pokonany na polu bitwy, oddał w końcu cześć Bogu chrześcijan, ale nie uchroniło go to przed straszną śmiercią¹⁰³, gdyż podejmowane przez niego działania były spóźnione. Niemniej, jak skostatował Euzebiusz, doznał pewnej łaski, która złagodziła jego cierpienia. Nie zginął jednak zaszczytną śmiercią, jak przystało wodzowi, lecz jako bezbożnik (δυσσεβής) i walczący przeciw Bogu (θεομάχος)¹⁰⁴ umarł w wielkich cierpieniach, wyznając jednak, że słusznie cierpi za znieważenie Chrystusa¹⁰⁵. Po jego śmierci zwycięzcy ogłosili go wrogiem publicznym jako najbardziej niegodziwego, najbardziej znienawidzonego i nienawistnego Bogu tyrana¹⁰⁶.

Euzebiusz wskazywał, że sam Bóg wybrał cesarza Konstantyna do rozprawy z prześladowającymi chrześcijan, najbezbożniejszymi tyranami (δυσσεβέστατοι τύραννοι)¹⁰⁷, co odpowiadało także rzymskiej mentalności, wszak już w czasach republiki w Imperium Romanum rozpowszechnione było przekonanie, że wielcy wodzowie są wybrańcami bogów¹⁰⁸. Konstantyn został wybrany nieprzypadkowo. Jak wskazywał biskup Cezarei, ten najlepszy z cesarzy (πανάγαθος βασιλεύς)¹⁰⁹ przewodził pozostałym władcom rzymskim z racji swej godności i zajmowanego stanowiska¹¹⁰. Euzebiusz podkreślał też, że Konstantyn wraz z Licyniuszem przewyższali Maksymina pochodzeniem (γένει), wykształceniem (τροφή), wychowaniem (παιδεία), godnością (ἄξιωματι) oraz rozumem (συνέσει), a przede wszystkim „mądrością i pobożnością w stosunku do Najwyższego Boga (τῷ γε πάντων κορυφαιοτάτῳ, σωφροσύνη καὶ τῇ περὶ τὸν ἀληθῆ θεὸν εὐσεβείᾳ)”¹¹¹. Konstantyn, będąc opiekunem, obrońcą dobrych ludzi (ἀγαθῶν ἄρωγός)¹¹², łączył niezłomną sprawiedliwość z miłością do ludzi¹¹³ oraz miłość do dobrego z nienawiścią do

¹⁰² Por. tamże IX 11, 6.

¹⁰³ Por. tamże IX 10, 6.

¹⁰⁴ Tamże IX 10, 14, ŻMT 70, 638.

¹⁰⁵ Por. tamże IX 10, 12-15.

¹⁰⁶ Por. tamże IX 11, 2, ŻMT 70, 640: „κοινὸς ἀπάντων πολέμιος ὑπὸ τῶν κρατούντων ἀναγορευθεὶς, δυσσεβέστατος καὶ δυσωνυμώτατος καὶ θεομισέστατος τύραννος”.

¹⁰⁷ Tamże IX 9, 1, ŻMT 70, 624. François Heim (*La théologie de la victoire*, s. 67) uważa, że Konstantyn w przekonaniu Euzebiusza był takim samym narzędziem w rękach Boga jak Galeriusz czy Dioklecjan. Ci ostatni mieli być wykonawcami kary zesłanej na Kościół, który miał potem zostać odnowiony przez pierwszego z wymienionych.

¹⁰⁸ Słynny wódz Publiusz Korneliusz Scypion podkreślał, że zwycięstwa militarne zawdzięczał Jowiszowi. Od czasów Scypiona Rzymianie przyjęli ideę religijną, wedle której dobrodziejstwa bogów dla całego społeczeństwa są realizowane za pośrednictwem jednostek wybranych przez bogów. Por. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, s. 65-70.

¹⁰⁹ Eusebius, HE X 8, 4, ŻMT 70, 692.

¹¹⁰ Por. tamże IX 9, 2.

¹¹¹ Tamże IX 10, 1, ŻMT 70, 634-635.

¹¹² Tamże X 9, 4, ŻMT 70, 698.

¹¹³ Por. tamże X 9, 2.

złego¹¹⁴. Był we wszystkim najroztropniejszy, ale przede wszystkim pobożny, a w dodatku jeszcze za ojca miał człowieka określanego przez biskupa Cezarei mianem najpobożniejszego (εὐσεβής τε ἐξ εὐσεβεστάτου)¹¹⁵. W innym miejscu Euzebiusz pisał, że Konstantyn miał „wrodzone poczucie pobożności wobec Boga”¹¹⁶ i że wyróżniał się wszelką cnotą pobożności¹¹⁷. Nazywał go też adwokatem czy rzecznikiem (προήγορος) pokoju i pobożności¹¹⁸, sługą Boga (θεράπων)¹¹⁹, miłym Bogu (βασιλεὺς ὁ τῷ θεῷ φίλος)¹²⁰, umiłowanym przez Boga (θεοφιλὴς βασιλεὺς)¹²¹ czy najmilszym Bogu cesarzem (θεοφιλέστατος βασιλεὺς)¹²². Biskup Cezarei był przekonany, że pobożność czy bogobojność są potężnym orężem (μέγα τῆς θεοσεβείας ὄπλον), niezwykle skutecznym w odpieraniu nieprzyjaciół czy też w zapewnieniu sobie bezpieczeństwa¹²³. Konstantyn jako owoc swej pobożności otrzymać miał z wyżyn niebieskich trofea zwycięstwa nad bezbożnikami¹²⁴.

Maksencjusz¹²⁵, rywal Konstantyna do władzy w zachodniej części Imperium Romanum, w odrażających magicznych praktykach miał szukać nadziei na zwycięstwo. W tym celu – jak przekonywał Euzebiusz – polecił rozciąć brzuchy ciężarnych kobiet, a potem badać wnętrzności ich dzieci, a także zabijać lwy, by w końcu zarządzić „jakieś tajemnicze obrzędy zaklinania demonów i odwrócenia grożącej wojny”¹²⁶. Kiedy jednak ostatecznie do niego doszło, w cudowny sposób sprzymierzeńcem Konstantyna został Bóg (θεοῦ συμμαχοῦντος αὐτῷ παραδοξότατα)¹²⁷. Biskup Cezarei nazywa Boga przyjacielem (φίλος), opiekunem (κηδεμών), stróżem czy obrońcą (φύλαξ)¹²⁸.

¹¹⁴ Por. tamże X 9, 4.

¹¹⁵ Tamże IX 9, 1, ŻMT 70, 624.

¹¹⁶ Tamże IX 9, 10, ŻMT 70, 628: „ὁ δ' ὥσπερ ἔμφυτον τὴν εἰς θεὸν εὐσέβειαν κεκτημένος”, ŻMT 70, 629.

¹¹⁷ Por. tamże X 9, 6, ŻMT 70, 700: „ὁ δ' ἀρετῇ πάσῃ θεοσεβείας ἐκπρέπων μέγιστος νικητὴς Κωνσταντίνος”.

¹¹⁸ Tamże IX 9, 12, ŻMT 70, 632. Euzebiusz pisał o προήγοροι w liczbie mnogiej, myśląc nie tylko o Konstantynie, ale też o Licyniuszu wówczas współpracującym z Konstantynem.

¹¹⁹ Tamże X 8, 19, ŻMT 70, 698.

¹²⁰ Tamże X 9, 2, ŻMT 70, 698.

¹²¹ Tamże X 8, 7, ŻMT 70, 694.

¹²² Tamże X 8, 6, ŻMT 70, 692.

¹²³ Tamże. Por. Heim, *La théologie de la victoire*, s. 65.

¹²⁴ Por. tamże X 9, 1, ŻMT 70, 698: „Τούτω μὲν οὖν ἀνωθεν ἐξ οὐρανοῦ καρπὸν εὐσεβείας ἐπάξιον τὰ τρόπαια τῆς κατὰ τῶν ἀσεβῶν παρείχε νίκης”.

¹²⁵ Na temat teologii zwycięstwa lansowanej przez Euzebiusza w kontekście walki Konstantyna z Maksencjuszem por. Heim, *La théologie de la victoire*, s. 63-65.

¹²⁶ Eusebius, HE VIII 14, 5, ŻMT 70, 590-591.

¹²⁷ Tamże IX 9, 1, ŻMT 70, 624; X 9, 4, ŻMT 70, 698.

¹²⁸ Tamże X 8, 6, ŻMT 70, 692.

oraz wspomożycielem (βοηθός)¹²⁹, przewodnikiem (ποδηγός)¹³⁰ Konstantyna¹³¹. W relacji Euzebiusza cesarz ów, kiedy tylko podjął decyzję o podjęciu wyprawy przeciwko Maksencjuszowi rezydującemu w Rzymie, prosił „Boga niebieskiego i Jego Słowo, samego Zbawiciela wszystkich, Jezusa Chrystusa, aby był jego Sprzymierzeńcem (σύμμαχον δι' εὐχῶν ἐπικαλεσάμενος)”¹³². Konstantyn forsował kolejne linie obrony tyrana ze świadomością, że ma Boga za sojusznika (ὁ τῆς ἐκ θεοῦ συμμαχίας ἀνημμένος βασιλεὺς), podczas gdy Maksencjusz swoją ufność pokładał w „magicznych sztuczkach (κατὰ γοητείαν μηχαναί)” i wielkiej armii¹³³. Sam Bóg interweniował na rzecz Konstantyna, wyciągając jego wroga z obwarowanego Rzymu (θεὸς αὐτὸς δεσμοῖς τισιν ὥσπερ τὸν τύραννον πορρωτάτω πύλων ἐξέλκει)¹³⁴. Euzebiusz pomoc Boga określa mianem zadziwiających zjawisk (παράδοξα)¹³⁵ i przyrównuje do interwencji Boga w czasach Mojżesza i przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone. Euzebiusz kolejny raz podkreślał przy tym, że Maksencjusz odwrócił się od Bożej mocy, a ta wspomagała Konstantyna (νῶτα δοὺς τῇ ἐκ θεοῦ μετὰ Κωνσταντίνου δυνάμει)¹³⁶. Ten ostatni zresztą był w pełni świadom pomocy Boga (εἰ μάλ' αὖ τῆς ἐκ θεοῦ συνησθημένου Βοηθείας)¹³⁷, toteż nakazał wystawienie własnego posągu „ze zwycięskim znakiem zbawczej męki (αὐτίκα τοῦ σωτηρίου τρόπιον πάθους ὑπὸ χεῖρα ἰδίας εἰκόνας ἀνατεθῆναι προστάττει)”¹³⁸ i znamienym napisem: „W tym znaku zbawienia, prawdziwym znamieniu męstwa, ocaliłem i oswobodziłem wasze miasto od jarzma tyrana, a ponadto Senatowi i Ludowi Rzymskiemu wraz z wolnością przywróciłem ich dawną świetność i chwałę”¹³⁹. Po zwycięstwie nad Maksencjuszem Konstantyn wraz ze współrządzającym cesarstwem Licyniuszem mieli szukać łaski u Boga, widząc w Nim sprawcę wszystkich swoich sukcesów (θεὸν τὸν τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων αὐτοῖς αἴτιον εὐμενίσαντες)¹⁴⁰. W ich przekonaniu – jak przedstawił to Euzebiusz – sam Bóg uczynił dla nich cuda

¹²⁹ Tamże X 8, 9, ŻMT 70, 694.

¹³⁰ Tamże X 9, 4, ŻMT 70, 698.

¹³¹ W pogańskim Rzymie w bóstwach opiekuńczych widziano towarzyszy (*comites*), obrońców (*conservatores*) czy pomocników (*auxiliares*) cesarzy; por. Kolb, *Ideal późnoantycznego władcy*, s. 153.

¹³² Eusebius, HE IX 9, 2, ŻMT 70, 626-627.

¹³³ Tamże IX 9, 3, ŻMT 70, 626.

¹³⁴ Tamże IX 9, 4, ŻMT 70, 626.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Tamże IX 9, 5, ŻMT 70, 626.

¹³⁷ Tamże IX 9, 10, ŻMT 70, 628.

¹³⁸ Tamże, ŻMT 70, 628-629.

¹³⁹ Tamże IX 9, 11, ŻMT 70, 628: „Τούτω τῷ σωτηριώδει σημείῳ, τῷ ἀληθεῖ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρείας τὴν πόλιν ὑμῶν ἀπὸ ζυγοῦ τοῦ τυράννου διασωθεῖσαν ἡλευθέρωσα, ἔτι μὴν καὶ τὴν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον Ῥωμαίων τῇ ἀρχαίᾳ ἐπιφανείᾳ καὶ λαμπρότητι ἐλευθερώσας ἀποκατέστησα”, ŻMT 70, 629.

¹⁴⁰ Tamże IX 9, 12, ŻMT 70, 628.

(τῶν πεπραγμένων εἰς αὐτοὺς ἐκ θεοῦ τὰ παράδοξα)¹⁴¹. Kiedy zaś umocnili swą władzę cesarską, oczyścili „życie” z nienawiści do Boga (θεοεχθρία), mając świadomość dobrodziejstw udzielonych im przez Niego, toteż swe umiłowanie cnót, Boga, swą pobożność oraz wdzięczność Bogu potwierdzili prawami wydanymi na rzecz chrześcijan¹⁴². Cały rodzaj ludzi nienawidzących Boga został unicestwiony (ἡφάαιστο μὲν δὴ καθ’ ὃν δεδήλωται τρόπον πᾶν τὸ τῶν θεομισῶν γένος)¹⁴³. Zwycięzcy cesarze, wiedząc, że swą godność otrzymali od Boga, „plują w twarz martwym bożkom, depczą bezbożne obrzędy demonów i śmieją się z dawnego tradycyjnego obłędu. Uznają tylko jednego Boga, wspólnego Dobroczyńcę wszystkich, również ich”¹⁴⁴.

2. Wymiar męczeński „ideologii zwycięstwa”. Euzebiusz szczególnie wartościowy triumf chrześcijan widział w ich męczeństwie za wiarę¹⁴⁵. Cytował list cesarza Marka Aureliusza, w którym ten wskazywał, że chrześcijanie, broniąc swej wiary i oddając życie za Boga, odnosili zwycięstwo¹⁴⁶. W przekonaniu biskupa Cezarei Justyn Męczennik przez swoje męczeństwo otrzymał zwycięską nagrodę za prawdę, którą głosił¹⁴⁷. Historyk wskazywał, że Potejnos, biskup Lyonu, został zamęczony w wieku dziewięćdziesięciu lat i choć ciało miał „złamane starością i chorobą, jego dusza była silna, aby Chrystus przez nią zatriumfował (θριαμβεύσῃ)”¹⁴⁸. W barwnym przekazie Euzebiusza męczennicy „z różnobarwnych i różnorodnych kwiatów wili jeden wieniec i nieśli go w darze Ojcu”¹⁴⁹. Nazywał ich dzielnymi atletami, którzy odnieśli świetne zwycięstwa, stoczywszy różnorodne zapasy, a w nagrodę otrzymali wspaniały wieniec nieśmiertelności (μέγας τῆς ἀφθρσίας στέφανος)¹⁵⁰. Podkreślał, że jako pierwszy wieniec męczenników Chrystusa uzyskał Szczepan¹⁵¹.

Biskup Cezarei przyrównywał też cierpienia, jakie musieli znosić męczennicy, do zawodów (ἀγῶνες), w których pokonali oni przeciwnika, by

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Tamże IX 11, 8, ŻMT 70, 642.

¹⁴³ Tamże X 1, 7, ŻMT 70, 648.

¹⁴⁴ Tamże X 4, 16, ŻMT 70, 658-659. H. Crouzel (*La théologie*, s. 109) podkreślał, że w koncepcji Euzebiusza to sam Bóg kierujący Kościołem „donne aux martyrs la force, corrige les chrétiens par la persécution et châtie les persécuteurs”.

¹⁴⁵ Por. Tabbernee, *Eusebius' 'Theology of Persecution'*, s. 319-334.

¹⁴⁶ Por. Eusebius, HE IV 13, 3, ŻMT 70, 242: „οὓς εἰς παραχὴν ἐμβάλλετε, βεβαιοῦντες τὴν γνώμην αὐτῶν ἥπερ ἔχουσιν, ὡς ἀθέων κατηγοροῦντες· εἴη δ’ ἂν κάκεινοις αἰρετὸν τῷ δοκεῖν κατηγορουμένοις τεθνᾶναι μᾶλλον ἢ ζῆν ὑπὲρ τοῦ οἰκείου θεοῦ· ὅθεν καὶ νικῶσι, προίεμενοι τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς ἥπερ πειθόμενοι οἷς ἀξιοῦτε πράττειν αὐτούς”.

¹⁴⁷ Por. tamże IV 16, 1, ŻMT 70, 260: „τὰ νικητήρια τελευτῶν ἧς ἐπρέσβευεν ἀληθείας διὰ τοῦ μαρτυρίου τοῦ κατ’ αὐτὸν ἀνεδήσατο”.

¹⁴⁸ Tamże V 1, 29, ŻMT 70, 304-305.

¹⁴⁹ Tamże V 1, 36, ŻMT 70, 306-307.

¹⁵⁰ Tamże, ŻMT 70, 306.

¹⁵¹ Por. tamże II 1, 1.

ostatecznie stanąć do walki o wieniec zwycięstwa¹⁵² czy też zdobyć nagrodę za zwycięstwo w zawodach (ἀθλον)¹⁵³ bądź nagrodę na igrzyskach (βραβεῖον¹⁵⁴ czy ἀγῶνος βραβεῖα¹⁵⁵). W przypadku męczennicy z Galii, Blandyny, pisał Euzebiusz o jeszcze większym zwycięstwie w jeszcze większych γυμνάσματα¹⁵⁶, a więc ćwiczeniach fizycznych, w których miała wziąć udział, znajdując śmierć po okrutnych męczarniach. Według Euzebiusza Blandyna, przyoblekwszy się „w Chrystusa, wielkiego i niepokonanego Atletę (μέγας καὶ ἀκαταγώνιστος ἀθλητής)”¹⁵⁷, opasana zwycięskim wieńcem nieskazitelnosci (τῆς ἀφθαρσίας στεψαμένη στέφανον), pokonała nieprzyjaciela (ἀντικείμενος) w wielu agonach (ἀγῶνες), ściągając na podstępного węża nieubłagany wyrok potępienia¹⁵⁸. Jeden z dworzan cesarskich, za panowania cesarza Dioklecjana, niejaki Doroteusz, jak ujął to Euzebiusz, „oddał duszę” na torturach jako zwycięzca (νικηφόρος ἐν αὐταῖς βασάνοις)¹⁵⁹. Owe zwycięstwa w agonach odnosili „mężczyźni i kobiety, młodzi i starzy, dziewczęta i staruszki, żołnierze i cywile” doświadczani biczami, ogniem czy żelazem¹⁶⁰. Triumf odnoszony przez męczenników był Bożym zwycięstwem (ἐνθεος νίκη)¹⁶¹.

W przekonaniu Euzebiusza męczennicy, osiągnąwszy zwycięstwo (νικηφόροι)¹⁶², stali się najgorliwszymi naśladowcami Chrystusa (Οἱ καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριστοῦ ἐγένοντο)¹⁶³. Nie pozwalali jednak nazywać się świadkami (μάρτυρας)¹⁶⁴, a jedynie wyznawcami prostymi i skromnymi (ὁμόλογοι μέτριοι καὶ ταπεινοί)¹⁶⁵, choć ze wszystkiego wychodzili zwycięsko (κατὰ πάντα νικηφόροι)¹⁶⁶. Pozostawiali po sobie radość, pokój, jedność i miłość (καταλιπόντες χαρὰν καὶ εἰρήνην καὶ ὁμόνοιαν καὶ ἀγάπην)¹⁶⁷. Ich pogańscy prześladowcy widzieli w cierpieniach i śmierci męczenników triumf swoich bogów. Toteż – jak pisał Euzebiusz – wywyższali swoich idoli, przypisując im ukaranie chrześcijan (μεγαλύνοντες ἅμα τὰ εἰδῶλα αὐτῶν καὶ ἐκείνοις προσάπτοντες τὴν τούτων τιμωρίαν)¹⁶⁸.

¹⁵² Tamże V 1, 38, ŻMT 70, 306.

¹⁵³ Tamże VI 41, 20, ŻMT 70, 456.

¹⁵⁴ Tamże VII 12, ŻMT 70, 500-502; VIII 6, 5, ŻMT 70, 566.

¹⁵⁵ Tamże VIII 12, 7, ŻMT 70, 582.

¹⁵⁶ Tamże V 1, 42, ŻMT 70, 308.

¹⁵⁷ Tamże, ŻMT 70, 308-309.

¹⁵⁸ Tamże V 1, 42, ŻMT 70, 308: „τῷ μὲν σκολιῷ ὄφει ἀπαραίτητον ποιήσῃ τὴν καταδίκην”.

¹⁵⁹ Tamże VIII 6, 4, ŻMT 70, 566.

¹⁶⁰ Tamże VII 11, 20, ŻMT 70, 498-499.

¹⁶¹ Tamże VIII 6, 5, ŻMT 70, 566.

¹⁶² Tamże V 1, 55, ŻMT 70, 312.

¹⁶³ Tamże V 2, 2, ŻMT 70, 316.

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ Tamże V 2, 3, ŻMT 70, 316.

¹⁶⁶ Tamże V 2, 7, ŻMT 70, 316.

¹⁶⁷ Tamże.

¹⁶⁸ Tamże V 1, 60, ŻMT 70, 314.

Zwycięstwa odnieśli także ci – jak wskazywał Euzebiusz – którzy na skutek prześladowań zostali zmuszeni do tułaczki po pustkowiach i w górach, ginąc z głodu, pragnienia, zimna, chorób czy też w wyniku rozbojów i za sprawą dzikich zwierząt. Świadcami ich zwycięstwa (νίκης μάρτυρες) byli ci, którym udało się wspomnianą poniewierkę przeżyć¹⁶⁹. Euzebiusz wyrażał więc przekonanie, że męczennicy, wyznając Chrystusa, przysporzyli Mu wielkiej chwały (ἔδοξάζετο δὲ μεγάλως ὁ Χριστός)¹⁷⁰.

3. Wymiar doktrynalny „ideologii zwycięstwa”. W *Historii kościelnej* Euzebiusza niesłuchanie ważne dla chrześcijan były zwycięstwa odnoszone nad heretykami¹⁷¹. Niemal do rangi symbolu urasta w jego dziele triumf nad Szymonem Magiem¹⁷², którego historyk nazywał praojcem wszystkich herezji (ἀρχηγὸς αἱρέσεως πρώτος)¹⁷³, ojcem i twórcą zła (κακῶν πατήρ καὶ δημιουργός)¹⁷⁴, a nawet czarownikiem czy oszustem (γόης)¹⁷⁵. Jego zwolennicy utożsamiali się z chrześcijanami, ale w przekonaniu Euzebiusza w rzeczywistości oddawać mieli cześć demonom poprzez palenie kadzidła, obrzędy ofiarne i libacje¹⁷⁶. Wedle biskupa Cezarei sam Szymon został groźnym przeciwnikiem wielkich apostołów Zbawiciela (μεγάλων ἀντίπαλον τῶν θεσπεσίων τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀποστόλων) za sprawą nienawidzącej dobra, złośliwej potęgi, wrogiej ludzkiemu zbawieniu¹⁷⁷. Śludzy Chrystusa zostali jednak wsparci boską i niebiańską łaską, która „zgasiła rozpalony ogień złego, poniżyła i stłumiła wszelką wyniosłą pychę (ὑψωμα ἐπαιρόμενον), przeciwną poznaniu Boga”¹⁷⁸, a „blask prawdy odniósł zdecydowane zwycięstwo (ὑπερνίκη) i okazał przemożną siłę”¹⁷⁹. Piotr Apostoł, ścigający wspomnianego szarlatana – wedle Euzebiusza – uzbrojony w Boży oręż (τοῖς θείοις ὅπλοις φραζόμενος) miał działać jako dzielny Boży strateg (γενναῖος θεοῦ στρατηγός)¹⁸⁰. Euzebiusz odwoływał się wyraźnie do pojęć związanych z militariami. Wskazywał, że oszczerstwa rzucane przeciwko chrześcijanom

¹⁶⁹ Tamże VI 42, 2, ŻMT 70, 458.

¹⁷⁰ Tamże V 1, 48, ŻMT 70, 310.

¹⁷¹ Por. M. Willing, *Eusebius von Cäsarea als Häreseograph*, Berlin – New York 2008, passim.

¹⁷² Por. Twomey, *Apostolikos Thronos*, s. 84-90; Crouzel, *La théologie*, s. 102-103; Willing, *Eusebius von Cäsarea als Häreseograph*, s. 76-98.

¹⁷³ Eusebius, HE II 13, 6, ŻMT 70, 104.

¹⁷⁴ Tamże II 14, 1, ŻMT 70, 104.

¹⁷⁵ Tamże II 14, 4, ŻMT 70, 104.

¹⁷⁶ Por. tamże II 13, 6.

¹⁷⁷ Tamże II 14, 1, ŻMT 70, 104.

¹⁷⁸ Tamże II 14, 2, ŻMT 70, 104: „ὅμως δ' οὖν ἡ θεία καὶ ὑπερουράνιος χάρις τοῖς αὐτῆς συναιρομένη διακόνους, δι' ἐπιφανείας αὐτῶν καὶ παρουσίας ἀναπτομένην τοῦ πονηροῦ τὴν φλόγα ἢ τάχος ἐσβέννυ, ταπεινοῦσα δι' αὐτῶν καὶ καθαίρουσα πᾶν ὑψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ”, ŻMT 70, 105.

¹⁷⁹ Tamże II 14, 3, ŻMT 70, 104-105.

¹⁸⁰ Tamże II 14, 6, ŻMT 70, 106.

zostały przezwyciężone działaniem prawdy, a nauka chrześcijańska „odniosła walne zwycięstwo i zyskała powszechne uznanie”¹⁸¹, okazując się najlepszą z racji świętości i mądrości oraz dzięki Bożym i filozoficznym zasadom, na których była oparta¹⁸².

4. Bóg obrońcą chrześcijan. Biskup Cezarei podkreślał, że chrześcijanie pozyskiwali sobie pogan w czasie rozmaitych kataklizmów, udzielając pomocy wszystkim potrzebującym. W ten sposób zaskarbić mieli sobie ich wdzięczność i skłonić do wiary w swego Boga, którego wielbiono odtąd przez wzgląd na ich pobożność (εὐσεβεία) i jedyną prawdziwą bogobojność (θεοσεβεία), którą potwierdzili swoimi czynami (πραγμάτων ὁμολογεῖν)¹⁸³. Euzebiusz konstatawał, że w ten sposób Bóg, wielki niebiański Obrońca chrześcijan (μέγας καὶ οὐράνιος Χριστιανῶν ὑπέρμαχος θεός), objawił wszystkim ludziom swój gniew za krzywdy wyrządzone chrześcijanom, a ich samych otoczył opieką i obdarzył pokojem, przez co dla wszystkich stało się jasne, że sam Bóg jest Strażnikiem czy Opiekunem (ἐπίσκοπος) wszelkich chrześcijańskich „spraw” (πράγματα)¹⁸⁴, a zarazem Obrońcą bogobojnych (εὐσεβῶν ὑπέρμαχος)¹⁸⁵, Najwyższym Wodzem (πανηγεμών), Sprawcą zwycięstwa (τῆς νίκης αἴτιος)¹⁸⁶, Zbawicielem (σωτήρ), określane mianem Najwyższego Króla (παμβασιλεύς)¹⁸⁷, Sprawcą cudów (θαυματουργός), Twórcą wielkich dzieł (μεγαλουργός), Władcą wszechrzeczy (τῶν ὅλων δεσπότης), Stwórcą całego świata (τοῦ σύμπαντος κόσμου δημιουργός), wszechmogącym (παντοκράτωρ), najlepszym (πανάγαθος) jedynym Bogiem (εἷς καὶ μόνος θεός)¹⁸⁸, Bogiem wszechrzeczy (θεός τε τῶν ὅλων)¹⁸⁹. Naprowadza czasem swój lud na właściwą drogę, doświadczając go, ale „w całym swym miłosierdziu i dobroci (ἰλεως καὶ εὐμενής) ukazuje się tym, którzy w Nim pokładają nadzieję (ἐλπίς)”¹⁹⁰. Chrystus był tym, dzięki któremu ludzie poznali Boga (θεογνωσίας εἰσηγητής), a zarazem Nauczycielem prawdziwej pobożności (τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας διδάσκαλος)¹⁹¹.

¹⁸¹ Tamże IV 7, 14, ŻMT 70, 232-233.

¹⁸² Por. tamże IV 7, 12-14.

¹⁸³ Tamże IX 8, 14, ŻMT 70, 624.

¹⁸⁴ Tamże IX 8, 15, ŻMT 70, 624.

¹⁸⁵ Tamże X 2, 1, ŻMT 70, 648.

¹⁸⁶ Tamże IX 9, 9, ŻMT 70, 628.

¹⁸⁷ Tamże IX 9, 1, ŻMT 70, 624.

¹⁸⁸ Tamże X 4, 9, ŻMT 70, 654.

¹⁸⁹ Tamże IX 9, 1, ŻMT 70, 624.

¹⁹⁰ Tamże IX 8, 15, ŻMT 70, 624-625.

¹⁹¹ Tamże X 4, 10, ŻMT 70, 654. Na temat poglądów teologicznych Euzebiusza zawartych w jego *Historii kościelnej* zob. G. Bardy, *La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'Histoire ecclésiastique*, RHE 50 (1955) 5-20.

5. Pokój rezultatem wytrzebiecia nienawiści do Boga. Wedle biskupa Cezarei owocem zwycięstwa miłych Bogu cesarzy (θεοφιλῶν βασιλέων) był dar pokoju, w czym Euzebiusz widział spełnienie się proroctwa zawartego w psalmie (46, 10) w którym psalmista każe podziwiać dzieła Pana, który ucisza wojny aż po krańce ziemi, kruszy łuk, łamie włócznie i pali tarcze w ogniu¹⁹². W konsekwencji pokoju, który zapanował w Imperium, zwane-go przez Euzebiusza „naszym pokojem” (ἡμετέρως εἰρήνης), na wszystkich ludzi spłynąć miała obfitość dóbr¹⁹³. Konstantyn, współdziałając ze swym synem Kryspusem, miał odzyskać wschodnie dziedzictwo, przywrócić dawną jedność państwa¹⁹⁴ i zaprowadzić pokój na całej ziemi „od wschodu słońca, dookoła po obu stronach na północy i południu, aż po krańce zachodu”. Patrzone z nadzieją w przyszłość, tym bardziej, że Konstantyn okazał się władcą pełnym łaskawości i szczodropliwości wobec poddanych¹⁹⁵. Odbudowywano kościoły, aby „wstydem okryć wroga i kata”, widząc w tym zwycięski odpór dany bezbożnikom walczącym z Bogiem¹⁹⁶.

Znamienna jest konstatacja końcowa zamykająca *Historię kościelną* biskupa Euzebiusza:

„Tak więc została wytępiona wszelka tyrania, a trwało jedynie pewne i niepodważalne, słuszne panowanie Konstantyna i jego dzieci, którzy zgładzili doszczętnie nienawiść do Boga wszystkich dawnych czasów, a w pełni świadomości otrzymanych od Boga dobrodziejstw okazywali swą miłość do cnoty i do Boga oraz swą pobożność i wdzięczność przez czyny, które otwarcie spełniali na oczach wszystkich ludzi”¹⁹⁷.

Euzebiusz już wcześniej na koniec księgi IX swej *Historii kościelnej* pisał już o oczyszczeniu życia z nienawiści do Boga (τοῦ βίου τὴν θεοεχθρίαν) po zwycięstwach Konstantyna i Licyniusza nad Maksencjuszem i Maksyminem. Odwołał się wtedy do terminu ἔχθρα oznaczającego nie tylko brak przyjaźni, ale wręcz nienawiść¹⁹⁸. Teraz po zwycięstwie Konstantyna i Kryspusa nad Licyniuszem wspomniął o tym ponownie, ale wzmocnił swój przekaz wskazując, że nienawiść do Boga (τοῦ βίου τὴν θεοστυγίαν) została z życia wytrzebiona doszczętnie i to z korzeniami, skoro została zniszczona nienawiść wszystkich

¹⁹² Euzebiusz (HE X 1, 6, ŻMT 70, 648) zamiast o łamaniu włócznie pisał o łamaniu uzbrojenia – ὄπλον.

¹⁹³ Tamże X 8, 1, ŻMT 70, 692: „τοσαύτη τε ἅπασιν ἀνθρώποις ἀγαθῶν ἀφθονία διὰ τῆς ἡμετέρας ἐπρυτανεύετο εἰρήνης”. Zob. tamże X 9, 8.

¹⁹⁴ Por. tamże X 9, 6, ŻMT 70, 700: „μίαν ἠνωμένην τὴν Ῥωμαίων κατὰ τὸ παλαιὸν παρ᾽ ἐχθρῶν ἀρχήν”.

¹⁹⁵ Por. tamże 9, 8.

¹⁹⁶ Tamże X 4, 28, ŻMT 70, 662-663.

¹⁹⁷ Por. tamże X 9, 9, ŻMT 70, 700-701.

¹⁹⁸ Por. Abramowiczówna II 389-390, s.v. ἔχθρα; Liddell – Scott, s. 748, s.v. ἔχθρα; Lampe, s. 588-589, s.v. ἔχθρα.

minionych czasów. Euzebiusz użył przy tym wyrażenia $\sigma\tau\acute{\upsilon}\gamma\omicron\varsigma$ odnoszącego się do nienawiści, ponurości, posępności, ale też do przedmiotu nienawiści, odrazy czy wstrętu, mającego więc bardziej negatywne zabarwienie¹⁹⁹.

Podsumowując trzeba stwierdzić, że „ideologia zwycięstwa” zajmowała w *Historii kościelnej* Euzebiusza bardzo ważne miejsce. Zwycięstwo, które opisywał, miało wymiar sakralny. Było Bożym zwycięstwem odniesionym w wojnie, którą rodzaj ludzki wytoczył samemu Bogu. Przełomowym momentem w jej przebiegu było pojawienie się pośród ludzi przedwiecznego Słowa Bożego, Mądrości, prawdziwego Pomazańca, Jezusa Chrystusa, człowieka, ale zarazem Boga, Syna Człowieczego, Zbawiciela, Cudotwórcy, Nauczyciela cnót, Nauczyciela wszystkich narodów, Pomocnika Ojca, który pokazał ludziom, jak należy czcić Ojca i któremu została dana władza, wieczne panowanie w nieprzemijającym królestwie. Z Jego przyjściem wiąże się powstanie nowego ludu chrześcijan, który w rzeczywistości nie był nowy, skoro przyjęty przez niego sposób życia i obyczaje oparte na pobożności sięgały początków rodzaju ludzkiego. W przyjętej przez Euzebiusza koncepcji widać rzymską mentalność, skoro chrześcijanie mieli właściwą religię, to znaczy, że byli odrębnym ludem, gdyż każda tego typu zorganizowana społeczność miała swoją religię. Chrześcijanie toczyli wojnę przeciwko wrogim ludzkiemu zbawieniu złym duchom, nienawidzącym Boga, posługując się w niej prawdziwą miłością. Przewodził im w tej walce Chrystus jako Boży Wódz naczelny, Pan i Król. Jak dowodził Euzebiusz, uzbroił on swoich żołnierzy w oręż pobożności i doszczętnie zniszczył swoich wrogów. Zwycięstwa odnoszone przez chrześcijan nad wrogami Boga inspirowanymi przez złego ducha i zdominowanymi przez pychę miały kilka wymiarów: militarny, męczeński i doktrynalny. Pierwszy z nich odpowiadał tradycji rzymskiej i związany był z wyborem boskiego patrona, którego mocy sprawczej przypisywano zwycięstwa militarne. Szczególną rolę odegrał w nim cesarz Konstantyn, który z jednej strony sam wybrał Boga chrześcijan na swego sprzymierzeńca, a z drugiej został przez Niego wybrany, stając się w jakimś stopniu boskim narzędziem. Cesarz ów, pokonując wrogów Boga, ostatecznie zakończył wojnę rodzaju ludzkiego z Bogiem, rugując ze świata wszelką do Niego nienawiść. W drugim wymiarze – męczeńskim, chrześcijanie z pozoru ponosili klęskę. Prześladowcy zaś w ich cierpieniu i śmierci widzieli tryumf swoich bogów. W rzeczywistości jednak męczennicy przyobleczeni w Chrystusa, wielkiego i niepokonanego atletę, oddając swe życie za Boga odnosili zwycięstwo, które było Bożym zwycięstwem. W nagrodę za swe poświęcenie otrzymywali wspaniały wieńiec nieśmiertelności. W trzecim wymiarze – doktrynalnym, sama prawda

¹⁹⁹ Por. Abramowiczówna IV 123, s.v. $\sigma\tau\acute{\upsilon}\gamma\omicron\varsigma$; Liddell – Scott, s. 1657, s.v. $\sigma\tau\acute{\upsilon}\gamma\omicron\varsigma$.

głoszona przez chrześcijan odnosiła zwycięstwo nad fałszywymi naukami, górując nad nimi z racji świętości i mądrości oraz Bożych i filozoficznych zasad, na których była oparta.

GOD'S VICTORY (ENΘΕΟΣ ΝΙΚΗ) – „IDEOLOGY OF TRIUMPH”
IN *ECCLESIASTICAL HISTORY* BY EUSEBIUS OF CESAREA

(Summary)

“Ideology of victory” occupied a very important place in *Ecclesiastical History* by Eusebius of Caesarea. The victory which he described had a sacred dimension. It was God's triumph in a war which mankind declared on God himself. Its turning point was the appearance of the Word of God, Wisdom, Jesus Christ, who taught people how to worship God the Father and who was given the power, the eternal reign of the everlasting kingdom. Together with his advent, according to Eusebius, a new Christian people came into being. Since it adopted the lifestyle and customs based on piety originating from the beginnings of mankind, it was not, in fact, a new nation. Christians fought a war against evil spirits, which were hostile to people and which hated God, my means of pure love. Christ, as God's commander in chief, the Lord and the King, led this battle. Eusebius stated that He armed his army with piety and defeated the enemies completely. Victories achieved by Christians over the enemies of God, inspired by the evil spirit and dominated by hubris, had several dimensions: sacral-military, martyr's and doctrinal. The first one corresponded to the Roman tradition and was connected with the choice of the divine patron, to whose power military victories were attributed. Emperor Constantine played a special role in it, as, on the one hand, he chose the Christian God to be his ally and, on the other hand, was himself chosen by God and became a God's tool. Having defeated God's enemies, the Emperor put an end to the war between God and mankind and eliminated all the hatred to Him from the world. From the perspective of martyrdom, Christians seemingly suffered a defeat, while their prosecutors saw the triumph of their own gods in the suffering and death of Christians. In fact, martyrs, under the sign of Christ, the great and undefeated athlete, triumphed giving their life for God, which was God's victory. As a reward for their sacrifice they received the wonderful wreath of immortality. In the third, doctrinal dimension the truth preached by Christians triumphed over false teachings and predominated over them by virtue of their holiness and wisdom and divine and philosophical principles, on which it was based.

Key words: “ideology of victory”, theology of victory, Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, emperor Constantine.

Słowa kluczowe: „ideologia zwycięstwa”, teologia zwycięstwa, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, cesarz Konstantyn.

Andrzej HOŁASEK*

ŻOŁNIERZ I SŁUŻBA WOJSKOWA W ŚWIETLE KOŚCIELNYCH ŹRÓDEŁ NORMATYWNYCH Z IV I V WIEKU

Na początku IV w. sytuacja prawna chrześcijan w Imperium Rzymskim uległa diametralnej zmianie. Za sprawą cesarza Konstantyna przestali być prześladowani i uzyskali status *religio licita*¹. Od tego momentu poglądy chrześcijan na państwo zaczęły ewoluować. Był to proces długofalowy i nie wszędzie występował z taką samą dynamiką. Jednym z aspektów tej transformacji była zmiana stosunku chrześcijan do służby wojskowej. Wystarczy sięgnąć do już klasycznych pozycji Adolfa Harnacka (7 V 1851 - 10 VI 1930)² czy Johna C. Cadoux (1883 - 16 VIII 1947)³, by się przekonać, że współcześni

* Mgr Andrzej Hołasek – doktorant przy Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: aholasek@onet.eu.

¹ Temat nawrócenia się Konstantyna i zmiany polityki państwa rzymskiego wobec chrześcijan na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci został omówiony w ogromnej liczbie publikacji. Z konieczności odwołuję się tylko do kilkunastu wybranych: A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, tłum. H. Mattingly, Oxford 1948, passim; R. MacMullen, *Constantine*, London 1969, 55-183; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979, 221-228; W. Cerań, *Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza Juliana Apostaty*, Acta Universitatis Lodzensis. Seria I, nr 63, Łódź 1980; T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981; A. Młotek, *Postawy i świadectwa. Kościół wobec problemów moralnych IV wieku*, Wrocław 1986, 131-143; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, 135-163; H.A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore – London 2000, 187-272; H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, tłum. A. Wypustek, Warszawa 2004, 124-135; H.A. Drake, *The Impact Constantine on Christianity*, w: *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, ed. N. Lenski, Cambridge 2006, 111-136; T. Wnętrzak, *Konstantyn Wielki w oczach Euzebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków*, w: *Euzebiusz z Cezarei, Życie Konstantyna*, tłum. też, ŻMT 44, Kraków 2007, 9-96; P. Chuvin, *Ostatni pogan*, tłum. J. Stankiewicz-Prądyńska, Warszawa 2008, 35-48; S. Bralewski, *Cesarz Konstantyn I Wielki wobec kontrowersji ariańskiej, „Labarum” VIII*, Poznań 2009; P. Veyne, *Początki chrześcijańskiego świata (312-394)*, tłum. I. Kania, Warszawa 2009, 59-114; S. Bralewski, *Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, w: *Konstantynopol. Nowy Rzym*, red. M.J. Leszka – T. Wolińska, Warszawa 2011, 401-427.

² Por. A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905, passim.

³ Por. J.C. Cadoux, *The Early Christian Attitude to War. A Contribution to the History of Christian Ethics*, The Christian Revolution Series, London 1919, passim.

uczeni zajmują się tym problemem od dawna. Jednakże należy się zgodzić z Alanem Kreiderem, że w niewielkim stopniu przestudiowano zapisy kościelnych źródeł normatywnych. On sam zgłębił kilka wybranych dzieł o charakterze normatywnym z III i IV w. i opisał zmiany, jakie pojawiały się w treści przepisów kościelnych, na przestrzeni tych dwóch stuleci⁴. Jednakże jego ustalenia nie wyczerpały problemu badawczego, ponieważ mamy do czynienia ze specyficzną i dość obszerną grupą źródeł, w której oryginały oraz przeredagowane wersje, powstawały pomiędzy II a VI wiekiem. Ewa Wipszycka słusznie zwróciła uwagę na wyzwania, które wiążą się z badaniem kościelnych źródeł normatywnych. Po pierwsze, należy pamiętać, że ich treść stanowiła ideał, do którego ówczesni chrześcijanie powinni dążyć. Po drugie, przepisy różnej natury i proveniencji często umieszczano w jednym utworze, kolekcji czy rękopisie. Po trzecie, przepisy powstałe w jednym regionie wielokrotnie przyswajano gdzie indziej, choć ich odpisy lub tłumaczenia mogły się znacząco różnić od oryginału. Po czwarte, autorstwo niektórych dzieł normatywnych przypisywano apostołom lub ich bezpośrednim uczniom, przez co zaliczamy je do grupy utworów pseudoepigraficznych. Natomiast brak szczegółowej wiedzy na temat ich autora i miejsca powstania nie pozwala na precyzyjne określenie czasu spisania⁵. Świadomy powyższych trudności, postanowiłem w niniejszym artykule przybliżyć treść wybranych kościelnych źródeł normatywnych, w których znajdujemy odniesienie do kwestii służby wojskowej dla IV i V w. Prócz omówienia przepisów z poszczególnych dzieł i kolekcji, odnoszę się również do treści kanonów synodów i soborów ze wspomnianego okresu, gdyż zaliczają się one do tej samej grupy źródeł⁶. Wspomniane przepisy interesują mnie z powodu dostosowywania prawodawstwa kościelnego do nowej sytuacji, w której państwo rzymskie przestało być prześladowcą, a stało się protektorem chrześcijaństwa.

1. Chrześcijańscy żołnierze przed przełomem konstantyńskim. Nie ulega wątpliwości, że w ciągu trzech pierwszych stuleci chrześcijanie służyli w armii rzymskiej. Początkowo ich liczba była stosunkowo niewielka, ale wraz z postępem ewangelizacji zaczęła wzrastać⁷. Stosunek chrześcijan do

⁴ Por. A. Kreider, *Military Service in the Church Orders*, „Journal of Religious Ethics” 31 (2003) 415-442.

⁵ Por. E. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne. Wprowadzenie*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, t. 5, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2005, 301-344. Wprowadzenie Ewy Wipszyckiej jest najbardziej kompetentnym omówieniem w języku polskim problematyki źródeł, na których koncentruje się treść niniejszego artykułu.

⁶ Por. tamże, s. 323-338.

⁷ Por. A.G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, tłum. A. Guryn – U. Sudolska, Warszawa 1990, 72-75; G. Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1998, 44-48. Ramsay MacMullen (*Soldier and Civilian in Later Roman Empire*, Harvard Historical Monographs 52, Cambridge (Mass.) 1963, 155-157

służby wojskowej daleki był od jednomyślności. Poglądy ówczesnych myślicieli chrześcijańskich, niejednokrotnie były wyrazem ich subiektywnej interpretacji, bądź też reprezentowały stanowisko lokalnego Kościoła. Zdarzało się również, że były podyktowane aktualnymi wydarzeniami lub sporami, które toczyły się wokół tej kwestii⁸. Jednakże do początku IV w. przeważnie uznawano, że profesji żołnierskiej nie należy polecać chrześcijanom⁹. Należy podkreślić, że zawód żołnierza nie cieszył się wówczas w społeczeństwie rzymskim dużym poważaniem. Legioniści i żołnierze wyższej rangi byli powszechnie postrzegani, jako pijacy, rozpustnicy i grabieżcy¹⁰. Jednakże wśród chrześcijan opór budziły pogańskie rytuały związane ze służbą w armii¹¹ oraz

i 176) zauważył, że Septymiusz Sewer (11 IV 145/146 - 4 II 211; cesarz od 9 IV 193), dążąc do promowania w społeczeństwie służby wojskowej, zmniejszył bariery w dostępie ludności cywilnej do kariery w armii oraz poszerzył zakres zadań wojskowych, które obejmowały też cywilne formy służby, np. w charakterze posłańców, odźwiernych, księgowych lub przy budowie dróg itp. Niewykluczone, że pozwalało to niektórym chrześcijanom pogodzić służbę w wojsku z własnym sumieniem i dlatego ich liczba w nim wzrosła. Por. też: M. Cary – H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu. Od czasów najdawniejszych do Konstantyna*, tłum. J. Schwakopf, t. 2, Warszawa 1992, 300-306; Minois, *Kościół i wojna*, s. 47-48.

⁸ Por. Minois, *Kościół i wojna*, s. 46-47; Kreider, *Military service*, s. 417.

⁹ Por. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, s. 75; Minois, *Kościół i wojna*, s. 50.

¹⁰ Georges Minois (*Kościół i wojna*, s. 45-46) wyjaśnia, dlaczego się tak działo. Służba trwała długo, najczęściej około dwudziestu lat. Ponieważ była ochotnicza, zaciągali się do niej najczęściej mężczyźni z nizin społecznych. Żołnierzy obowiązywał zakaz zawierania związków małżeńskich, zatem często korzystali z usług prostytutek lub posiadali konkubiny. Żołd był niski, a życie obozowe pozbawione urozmaicenia i rozrywek. W IV w. werbowani byli barbarzyńcy z nadgranicza, a podczas przenoszenia oddziałów dochodziło do stosowania przez wojsko przemocy wobec ludności i wymuszania zakwaterowania. Por. A. Świętoń, *Przymusowy kwaterunek wojskowy w IV i V w n.e. i związane z nim nadużycia*, w: *Contra leges et bonos mores. Przesłanki i przestępstwa obyczajowe w starożytności Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski – M. Kuryłowicza, Lublin 2005, 343-350.

¹¹ Żołnierze rzymscy składali przysięgę wierności wobec cesarza, tzw. *sacramentum*. Jej treść odwoływała się do oficjalnego panteonu bogów. Oficerowie brali udział w składaniu ofiar w celu zapewnienia opieki bóstw w czasie walki. Ponadto armia uczestniczyła w oficjalnych uroczystościach cesarskich, państwowych świętach publicznych i świętach o charakterze czysto wojskowym. W każdym obozie wojskowym znajdowało się *aedes principiorum*, czyli centralne sanktuarium, w którym przechowywano posągi głównych bóstw państwowych: Jupitera, Junony, Minerwy, Marsa i Wiktorii. Obok nich stały popiersia deifikowanych cesarzy oraz symbole wojskowe. Na terenie obozu znajdowały się również ołtarze i mniejsze świątynie bogów popularnych wśród żołnierzy, których kult miał charakter nieoficjalny. Żołnierze obchodzili święta związane z kultem ubóstwionych cesarzy oraz aktualnie panującego władcy. Czczono dzień narodzin imperatora (*dies natalis*) oraz rocznice objęcia przez niego tronu (*dies imperii*). W armii rzymskiej istotną rolę odgrywał także kult symboli wojskowych, tzw. *signa*. Miał on służyć umacnianiu integralności oddziałów. Najważniejszym z nich była *Aquila*, wykonany ze srebra orzeł, trzymający w szponach złote atrybuty Jowisza. Uosabiał on opiekę naczelnego boga rzymskiego panteonu nad armią. Prócz tego każdy legion posiadał własne *signum* (znak, symbol) oraz *vexillum* (rodzaj proporca). W armii obchodzono specjalne święto *Rosalia signorum*, podczas którego dekorowano symbole wojskowe różami. Por. A.D. Nock, *The Roman Army and the Roman Religious Year*, HTR 45 (1952) 187-252;

przelewanie krwi podczas walki. Na początku III w. na temat służby wojskowej głos zabral Tertulian (ok. 150 - ok. 220). Jego poglądy w tej sprawie były bardzo złożone i z czasem ewoluowały. Pisarz rozgraniczał sytuacje, kiedy żołnierz zostawał chrześcijaninem, od tej, gdy chrześcijanin chciał wstąpić do armii. W pierwszym wypadku pozwalał na kontynuowanie służby, choć przede wszystkim nakazywał unikać wszelkich przejawów bałwochwalstwa. W drugim zabraniał podjęcia służby wojskowej. W swoich dziełach *De idolatria*¹² oraz *De corona*¹³ argumentował, że chrześcijanin nie może pogodzić służby w armii z posłuszeństwem Bogu. Wiemy, że obydwa traktaty powstały w okresie, gdy autor wyznawał naukę montanistów, którzy opowiadali się za skrajnym pacyfizmem¹⁴. Problem udziału chrześcijan w służbie wojskowej pojawił się niedługo potem w rozważaniach Orygenes (ok. 185 - ok. 254)¹⁵. W rozprawie *Contra Celsum* ów autor poruszył kilka aspektów, które bezpośrednio dotyczyły żołnierskiego fachu¹⁶. Po pierwsze wyjaśnił, dlaczego chrześcijanie nie składają przysięgi lojalności wobec cesarza (*sacramentum*)¹⁷. Po drugie napisał, że chrześcijanie powinni być zwolnieni ze służby wojskowej tak samo, jak pogańscy kapłani. Uzasadniał swój pogląd tym, że chrześcijanie prowadzą walkę duchową i jako oręża używają modlitwy. Orygenes jednoznacznie sprzeciwiał się temu, by chrześcijanie brali czynny udział w walce i brukali krew swoje dłonie. Nie widział jednak żadnej sprzeczności w tym, by modlili się w intencji walczącego władcy i jego armii, jeśli w ich przekonaniu

I.A. Richmond, *The Roman Army and Roman Religion*, „Bulletin of the John Rylands Library” 45 (1962) 185-197; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, 156-160.

¹² Quintus Septimius Florens Tertullianus, *De idolatria* 19, 1-3, ed. J.H. Waszink – J.C.M. Van Winden, Leiden – New York 1987, 59, tłum. K. Obrycki, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP 65, Warszawa 2006, 147.

¹³ Tenże, *De corona* 11, 1-7, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, 1039, tłum. T. Skibiński, PSP 65, 118-120.

¹⁴ Poglądom Tertuliana na temat służby żołnierskiej poświęcono wiele miejsca w literaturze przedmiotu, por. E.A. Ryan, *The Rejection of Military Service by the Early Christians*, ThS 13 (1952) 17-20; W. Myszor, *Chrześcijanie wobec świata. Problem wojny i pokoju w pierwotnym chrześcijaństwie*, SSHT 16 (1983) 250; R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002, 85-89; Minois, *Kościół i wojna*, s. 50-51; P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, tłum. P. Domański, Kęty 2008, 606. Informacje o życiu i nauce Tertuliana można odnaleźć u: H. Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, 147-169; Stawinoga, *Tertulian*, passim. Na temat montanizmu, por. M. Starowieyski, *Montanizm*, w: *Encyklopedia Kultury Bizantyńskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, 357; J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, SACH SN 4, Katowice 2007, 278.

¹⁵ Życie, działalność i nauczanie Orygenes (szczegółowo omówił Henri Crouzel (*Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, 392). Por. też Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, s. 37-50.

¹⁶ Por. Orygenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCH 132, 136, 147, 150 i 227, Paris 1967-1976, tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.

¹⁷ Por. tamże VIII 65, SCH 150, 232-234, tłum. Kalinkowski, s. 419; VIII 67, SCH 150, 328-330, tłum. Kalinkowski, s. 420-421.

wojna dotyczyła słusznej sprawy¹⁸. Inaczej tę kwestię pojmował Laktancjusz (ok. 250 - ok. 330), dla którego każda wojna stanowiła zbrodnię i który nie uznawał w tym przypadku żadnego wyjątku¹⁹. Poglądy wyżej wspomnianych autorów były jedynie postulatami etycznymi i nie stanowiły prawa kościelnego. Były wyrazem toczącej się dyskusji, próbą refleksji, jednakże w praktyce nie obowiązywały chrześcijan w życiu codziennym. Dla III w. istnieje reprezentatywny zbiór przepisów kościelnych, którego oddziaływanie na życie codzienne zaznaczyło się wśród wspólnot chrześcijańskich na Wschodzie i Zachodzie. Jest nim *Tradycja Apostolska*, której autorstwo przypisywano Hipolitowi Rzymskiemu (ok. 170-235)²⁰. Znajdujące się w niej przepisy zawierają surowe wytyczne dotyczące służby wojskowej. Chrześcijaninowi nie wolno było składać przysięgi wojskowej (*sacramentum*), obowiązywał go stanowczy zakaz zabijania oraz pozostawania w służbie publicznej, w tym wojskowej. Za złamanie wymienionych przepisów przewidywano ekskomunikę²¹. Jednoznaczny rygoryzm *Tradycji Apostolskiej* mógł mieć swoje źródło w trudnej i złożonej sytuacji chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim w III w. Okresy pokoju przeplatane prześladowaniami oraz pojawienie się nowych pogańskich form religijności mogły mieć wpływ na usztywnienie poglądów i stanowcze określenie postawy, jaką powinni zająć chrześcijanie wobec służby wojskowej i wojny²². Jednakże zawarte w dokumentach z tego okresu relacje dowodzą,

¹⁸ Por. tamże VIII 73, SCh 150, 344-348, tłum. Kalinkowski, s. 424-425.

¹⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 20, 15-17, ed. C. Ingremau, SCh 509, Paris 2007, 316-318, tłum. M. Masny, w: W. Myszor, *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Relectiones 7, Warszawa 1999/2000, 117.

²⁰ *Tradycja Apostolska* (Hippolytus Romanus, *Traditio apostolica*, ed. B. Botte, SCh 11bis, Paris 1968) to zbiór przepisów o bardzo skomplikowanej historii. Dużo wskazuje na to, że jest kompilacją starszych tekstów różnego pochodzenia. W latach 70. ubiegłego wieku Jean Magne zakwestionował twierdzenie, że autorem *Tradycji Apostolskiej* jest Hipolit Rzymski. Marcel Metzger, wydawca francuskiej edycji *Konstytucji Apostolskich* (*Les Constitutions Apostoliques*, t. 1-3, ed. M. Metzger, SCh 320, 329 i 336, Paris 1985-1987) zgodził się z tezami J. Magne. Obecnie trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć kwestię autorstwa, a argumenty za i przeciw spisaniu jej przez Hipolita są żywo dyskutowane wśród badaczy. Por. H. Pietras, *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, VoxP 17 (1997) t. 32-33, 68; E. Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów nad instytucjami Kościoła w Egipcie późnoantycznym*, w: *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, red. T. Derda – E. Wipszycka, t. 2, Warszawa 1999, 201-207; też, *Źródła normatywne kościelne*, s. 311-316.

²¹ Por. *Traditio apostolica* 16, SCh 11bis, 72-73, tłum. M. Michalski, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, 309 (*Tradycja Apostolska* II 2). Alan Kreider (*Military Service*, s. 418-425) przeanalizował kościelne przepisy z III w., które dotyczą stosunku chrześcijan wobec służby wojskowej i omówił treść 16. kanonu *Tradycji Apostolskiej*. Porównał przy tym różne wersje wspomnianego tekstu oraz odniósł się do zmian, jakie wprowadzili do niego późniejsi redaktorzy. Odwołał się także do najnowszych ustaleń dokonanych przez Paula Bradshawa, Maxwella Johnsona, Edwarda Philippsa i opublikowanych w dziele pt. *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Minneapolis 2002.

²² Złożoną sytuację chrześcijan w III w. na tle ówczesnej sytuacji politycznej wewnątrz Cesarstwa Rzymskiego przedstawiła Ewa Wipszycka w artykule *Państwo rzymskie a chrześcijaństwo do*

że praktyka często mijała się z kościelnymi wymaganiami. Na przestrzeni II i III w. stosunkowo wielu chrześcijan służyło w armii²³. Zajmowali oni różne postawy wobec kwestii *sacramentum*, kultu *signum*, czy zabijania wrogów w walce. Georges Minois podejrzewa, że z faktem wzrostu chrześcijan w armii na przełomie II i III w. Kościół po cichu się pogodził²⁴. Bieg spraw codziennych rządził się swoimi prawami. Konieczność obrony granic cesarstwa nie pozostawała przecież bez znaczenia także dla poczucia bezpieczeństwa chrześcijan. W okresach „pokoju”, czyli w czasie pomiędzy prześladowaniami, biskupi dostrzegali konieczność uznawania autorytetu „sprawiedliwej” władzy²⁵. Dlatego niewykluczone, że wówczas niektórzy hierarchowie dawali chrześcijanom ciche przyzwolenie na odbywanie służby wojskowej. A. Kreider słusznie zauważa, że w tej sprawie dużą rolę odrywały również lokalne tradycje i wydarzenia. Jednakże uczony dalej podkreśla, że ich gruntowniejsze poznanie i zrozumienie, jak dalece wpływały na kształtowanie się kościelnego prawodawstwa, wymaga dalszych badań²⁶.

2. Chrześcijańscy żołnierze w chrześcijańskim państwie. Na początku IV w. relacje Kościoła z państwem rzymskim nabrały nowego charakteru. Chrześcijaństwo zyskało protektora w osobie cesarza Konstantyna (ok. 272 - 22 V 337; cesarz od 25 VII 306). Oczywiście chrystianizacja Cesarstwa postępowała stopniowo i nie od razu po 313 r. możemy mówić o „chrześcijańskim cesarstwie”. Jednakże był to moment przełomowy, od którego zaczęto promować religię chrześcijan wśród poddanych Konstantyna²⁷. Z czasem wypracowano ideologię chrześcijańskiego państwa, w której założeniu było ono odbiciem Królestwa Bożego na ziemi²⁸. W naturalny sposób, również armia

początków IV wieku, w: *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach. Państwo – Społeczeństwo – Gospodarka. Liber in memoriam Lodovici Piotrowicz*, red. J. Wolski – T. Kotula – A. Kunisz, Kraków 1994, 172-185.

²³ Ukazują ten fakt różne relacje z tego okresu, np. opowiadanie o legionie meliteńskim z czasów Marka Aureliusza zawarte u Tertuliana (*Apologeticum* 5, 6, ed. H. Hoppe, CSEL 69, Vindobonae – Lipsiae 1939, 15, tłum. J. Sajdak: Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947, 25-26) i poświadczone przez Euzebiusza z Cezarei (HE V 5, 1-2, PG 20, 441-446 lub ŻMT 70 [tekst grecko-polski, układ i oprac. H. Pietras, tłum. A. Caba na podstawie tłum. A. Lisieckiego], Kraków 2013, 320-321)).

²⁴ Por. Minois, *Kościół i wojna*, s. 52.

²⁵ Około 272 r. w czasie tzw. „Małego Pokoju” biskupi odwołali się do cesarza Aureliana w sprawie herezjarchy Pawła z Samosaty. Por. J. Keller, *Wczesny Kościół i jego organizacja*, w: *Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa*, red. J. Keller, Warszawa 1969, 166; Wipszycka, *Państwo rzymskie*, s. 184-185. Na temat Pawła z Samosaty (ok. 200 - ok. 275) por. SWP 320-321.

²⁶ Por. Kreider, *Military Service*, s. 417 i 435.

²⁷ Na temat nawrócenia Konstantyna i zmiany polityki państwa rzymskiego względem chrześcijan por. nota 1.

²⁸ Por. W. Ceran, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana*

ulegała chrystianizacji, a stosunek Kościoła do służby wojskowej stawał się bardziej pozytywny.

W IV i V w. problem służby wojskowej, o czym pisałem na wstępie, był poruszany w dwóch grupach kościelnych źródeł. Pierwsza, to zbiory przepisów o charakterze pseudoepigraficznym, których autorstwo przypisywano apostołom lub ich bezpośrednim uczniom. Pierwotnie służyły one jedynie lokalnym wspólnotom, lecz w wyniku rozpowszechniania ich kopii, zaczęły oddziaływać na szerszy krąg chrześcijan. Szczególnym poważaniem cieszyły się we wschodniej części Imperium²⁹. Druga, to postanowienia synodów i soborów, które na początku IV w. zaczęły stanowić powszechnie obowiązujące prawo kościelne³⁰.

Najpierw prześledzimy przepisy zawarte w wybranych źródłach z pierwszej grupy. Należą do niej m.in. *Canones Hippolyti* (Kanony Hipolita)³¹. Jest to greckojęzyczny zbiór, który przypuszczalnie powstał w Egipcie, pomiędzy rokiem 336 a 340. Później został przetłumaczony na język koptyjski i arabski. Do naszych czasów przetrwała jedynie wersja arabska. Na treść zamieszczonych w nim przepisów ogromny wpływ wywarła recepcja *Tradycji Apostolskiej*, a zatem dzieła starszego o około sto lat. W VI w. wschodni kanoniści dołączyli *Canones Hippolyti* do ogólnego zbioru zatytułowanego *Canones Patrum Graecorum*³².

W kanonie 13. znajdujemy jednoznaczny przepis:

„Ten, kto otrzymał władzę zabijania, na przykład żołnierz, niech pod żadnym pozorem nie zabija, nawet jeśli otrzyma rozkaz zabicia [...]”³³.

W kanonie 14. autor idzie jeszcze dalej i przewiduje konkretne sankcje:

„Chrześcijanin nie powinien zostawać żołnierzem, chyba, że przymusi go zwierzchnik pod groźbą miecza. Niech nie nakłada na siebie grzechu krwi.

Chryzostoma, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 44 (1992) 13-27; Minois, *Kościół i wojna*, s. 58; F. Kolb, *Ideal późnoantycznego władcy. Ideologia i autoprezentacja*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 2008, 55-90 i 130-145.

²⁹ Por. nota 5.

³⁰ Por. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielnego*, t. 1, Tarnów 1994; S. Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego wobec zgromadzeń biskupów*, Byzantina Lodziensia 1, Łódź 1997; K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tłum. J. Zakrzewski, Kraków 2002, 15-21.

³¹ *Canones Hippolyti (versio arabica)*, ed. R.-G. Coquin, PO 31/2, Paris 1966, tłum. J. Szymańczyk: *Kanony Hipolita (wersja arabska)*, w: *Kanony Ojców Greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, ŻMT 49 (= SCL 3), Kraków 2009, 176-203.

³² Na temat miejsca i czasu powstania oraz charakterystyki *Canones Hippolyti*, por. R.-G. Coquin, *Introduction*, w: *Les Canons d'Hippolyte*, ed. tenże, PO 31/2, Paris 1966, 273-338; Wipszycka, *Wprowadzenie do studiów nad instytucjami Kościoła*, s. 201 i 202; też, *Źródła normatywne kościelne*, s. 312; Kreider, *Military Service*, s. 426.

³³ *Canones Hippolyti (versio arabica)* 13, PO 31/2, 366-367, SCL 3, 184.

Gdy jednak przeleje krew, niech nie uczestniczy w tajemnicach, chyba, że po oczyszczeniu się przez odbycie kary, płacz i wzdychania. [...]”³⁴.

Lata 336-340, na które według nowych ustaleń przypadło spisanie *Canones Hippolyti*, obfitowały w wiele dramatycznych wydarzeń. W Egipcie, gdzie powstały, arcybiskup Atanazy (ok. 295 - 2 V 373) toczył zacięte spory z melecjanami oraz zwolennikami arianizmu. Jedną ze stron konfliktu był cesarz Konstantyn, któremu zależało na religijnym pokoju w Imperium³⁵. Nie wiemy, czy *Canones Hippolyti* zostały napisane przez kogoś z otoczenia aleksandryjskiego patriarchy, czy też powstały w środowisku jednego ze zwalczanych przez niego ugrupowań. Tak naprawdę nie wiemy, czy wydarzenia związane ze schizmą melecjańską lub kontrowersją ariańską w ogóle odcisnęły jakiegokolwiek piętno na treści tych przepisów. *Canones Hippolyti* surowo zabraniały chrześcijanom służenia w wojsku. Przewidywały jedynie możliwość wstąpienia do armii tylko wtedy, gdyby odmowa wiązała się z karą śmierci. Jednakże wówczas chrześcijańskiemu żołnierzowi nie wolno było nikogo zabić. Należy jednak zaznaczyć, że w stosunku do przepisów *Tradycji Apostolskiej*, na której autor się ewidentnie wzorował, zaszła znacząca zmiana. Za grzech przelania krwi przewidywano dla chrześcijańskiego żołnierza sankcję pokuty. Na jej czas miał być on wyłączony z udziału w Eucharystii, ale po jej odbyciu mógł ponownie uczestniczyć w tym sakramencie. Kanon 14. nie precyzował jednak długości odbywania kary. Było to zupełnie *novum*, gdyż *Tradycja Apostolska* już w przypadku samego podjęcia przez chrześcijanina służby wojskowej karała ekskomuniką i nie wspominała ani o możliwości pokuty ani o powrocie do wspólnoty³⁶.

Około 374 r. w sprawie wojny i służby wojskowej głos zabrał Bazyli Wielki (329 - 1 I 379)³⁷. W liście do Amfilocha (ok. 340 - ok. 395), biskupa Ikonium, przedstawił swoje stanowisko w kwestiach dyscypliny i porządku kościelnego w postaci kanonów. W VI w. list ten dołączono do uznawanego na Wschodzie zbioru przepisów eklesjalnych *Canones Patrum Graecorum*³⁸. Bazyli uznał w nim, że agresja wojskowa jest grzechem popełnionym z rozmysłem i postawił go na równi z trucicielstwem i aborcją. Do jego przyczyn zaliczył chciwość i chęć pozbycia się wrogów³⁹. W kanonie 13. zaznaczył on, że wcześniej zabijania na wojnie nie uznawano za zabójstwo. Podkreślił, że

³⁴ Tamże 14, PO 31/2, 368-369, SCL 3, 184 i 185.

³⁵ Por. *Early Egyptian Christianity from its origins to 451 C. E.*, ed. C.W. Griggs, Coptic Studies 2, Leiden – Köln 1991, 117-169; J. Gliściński, *Współlistotny Ojcu*, Łódź 1992, 21-48.

³⁶ Por. *Traditio apostolica* 16, Sch 11bis, 72-73. Zob. Kreider, *Military Serve*, s. 426.

³⁷ Por. SWP 87-90.

³⁸ Basilius Caesariensis, *Epistula* 188, PG 32, 663-684, tłum. S. Kalinkowski: Bazyli z Cezarei, *Pierwszy list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, w: SCL 3, 32-41.

³⁹ Tamże 8, PG 32, 675-678, SCL 3, 37-38.

wybaczano je „obrońcom cnoty i religii”⁴⁰. Niewykluczone, że Bazyli odniósł się w tym miejscu do praktyki, jaką stosował Kościół na terenie Kapadocji w III w., kiedy godził się na obecność chrześcijan w armii. Wiemy, o czym pisałem powyżej, że mimo rygorystycznych kanonów *Tradycji Apostolskiej*, pod koniec III w. liczba chrześcijan w wojsku rzymskim sukcesywnie rosła⁴¹. W dalszej części omawianego kanonu Bazyli udzielał rady, by żołnierze, którzy splamili ręce krwią, powstrzymali się od przyjmowania komunii przez trzy lata⁴². Jego pogląd w tej sprawie, jest jednak daleki od rygoryzmu, który odnajdujemy w treści *Canones Hippolyti*. Możemy przypuszczać, że Bazyli podróżując około 360 r. po egipskich pustelniach mógł się zapoznać z treścią kanonów przypisywanych Hipolitowi. Złagodzone stanowisko Bazylego oraz stosunkowo krótki okres wyznaczonej pokuty pokazują kierunek, w którym powoli ewoluowały poglądy Ojców Kościoła na kwestię służby wojskowej. Konieczność obrony chrześcijańskiego państwa przed agresorami, których Bazyli określał terminem „mordercy”, sprawiała, że Kościół zaczynał w IV w. uznawać zabijanie napadającego wroga za naruszenie natury bardziej „ceremonialnej” niż moralnej. Tacy żołnierze nie mieli „czystych rąk” i dlatego nie mogli przystępować do Eucharystii, jednakże ich czynów nie stawiano już na równi z zabójstwem z premedytacją.

W tym samym stuleciu możemy zaobserwować zmianę nastawienia chrześcijan do problemu służby w armii na terenie zhellenizowanej Syrii. Reprezentatywny dla tego regionu zbiór przepisów zatytułowany *Constitutiones apostolorum* (*Konstytucje Apostolskie*) zawiera kilka ustępów, które to ukażają⁴³. Przy rozpatrywaniu ich treści należy mieć świadomość, że ten zbiór

⁴⁰ Tamże 13, PG 32, 681-682, SCL 3, 40.

⁴¹ Por. nota 23 i 24.

⁴² Por. Basiliius Caesariensis, *Epistula* 188, 13, PG 32, 681-682, SCL 3, 40. Constantin Zuckerman (*Armia, w: Świat Bizancjum. Cesarstwo Wschodniorzymskie 330-641*, red. C. Morrisson, tłum. A. Graboń, t. 1, Kraków 2007, 209) uważa, że wyegzekwowanie tego wymogu w praktyce było mało realne. Należy jednak podkreślić, że poddanie się takiej procedurze pokutnej było sprawą indywidualną. Ponadto Bazyli traktuje niniejszy nakaz, jako radę, której zapewne udzielano żołnierzom w sprzyjających okolicznościach, np. w czasie pokoju lub po zakończeniu służby.

⁴³ *Constitutiones apostolorum*, ed. M. Metzger, t. 1-3, SCh 320, 329, 336, Paris 1985-1987, tłum. S. Kalinkowski: *Konstytucje apostolskie, w: Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*, ed. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42 (= SCL 2), Kraków 2007, 1-293. Na temat daty powstania *Konstytucji apostolskich* wciąż trwają liczne dyskusje. Precyzyjne określenie roku powstania zbioru jest niemożliwe. We francuskiej edycji Marcel Metzger (*Introduction, w: Les Constitutions Apostoliques*, t. 1, ed. M. Metzger, SCh 320, 54-62) udowadnia, że dzieło powstało najpóźniej ok. 380 r. w Antiochii lub jej okolicach. Podobny pogląd wyraża Jan Żelazny (*Biskup ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji Apostolskich*, Kraków 2006, 32-34) oraz Marcel Simon (10 IV 1907 - 26 X 1986) (*Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 293). Do ustaleń sztrasburskiego uczonego odwołuje się również Ewa Wipszycka (*Źródła normatywne kościelne*, s. 320). Natomiast redaktorzy polskiego wydania

przepisów jest autorską kompilacją wcześniejszych dzieł o charakterze normatywnym i dlatego często zawiera anachroniczne fragmenty w stosunku do rzeczywistości IV wieku⁴⁴. Autor wyjaśnia, że nie każde zabójstwo jest złe. Wyrządzeniem zła jest uśmiercenie niewinnego. Jeśli zaś przedstawiciele władzy zabijają przestępcę nie popełniają zła⁴⁵. Idąc tropem tego rozumowania można było przyjąć, że zabicie wroga podczas walki w obronie państwa nie jest zbrodnią. Dlatego autor bez zastrzeżeń mógł polecać modlitwę:

„Prosimy Cię także, Panie, w intencji króla i sprawujących władzę oraz całego wojska: daj, aby nasze sprawy toczyły się w pokoju”⁴⁶.

Kościół mógł już również przyjmować od żołnierzy dary na potrzeby duchowieństwa i wspólnoty. *Constitutiones apostolorum* zakazywały biskupowi przyjęcia daru jedynie od żołnierza, który nie poprzestawał na żołdzie i uciskał ubogich⁴⁷. Być może ten zapis odnosi się do sytuacji, podczas której armia wymuszała na ludności zapewnienie zakwaterowania i wyszynku. Zjawisko to często występowało w wieku IV⁴⁸. Ciekawy *passus* odnajdujemy w księdze VIII:

Arkadiusz Baron i Henryk Pietras (*Wprowadzenie*, w: SCL 2, XIII-XVII) w sposób zdystansowany skłaniają się ku opinii, że dzieło powstało w 2. poł. IV w., por. też A. Baron, *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji Apostolskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego z 341 r.*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, 13-15). Joseph G. Müller (*L'Ancien Testament dans l'ecclésiologie des Pères. Une lecture des Constitutions Apostoliques*, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 41, Turnhout 2004, 54-57) datuje powstanie *Konstytucji* pomiędzy rokiem 377-393.

⁴⁴ W treści *Konstytucji apostolskich* możemy odnaleźć fragmenty dużo starszych zbiorów norm kościelnych, takich jak *Didascalia apostolorum*, czy *Didache* oraz fragmenty modlitw żydowskich, postanowienia wybranych synodów i inne, por. Baron – Pietras, *Wprowadzenie*, s. XII; Żelazny, *Biskup ojcem*, s. 18-23; Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne*, s. 318-319; Metzger, *Introduction*, w: SCH 320, 14-33. Zob. też K. Bihlmeyer – H. Tüchle, *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, tłum. J. Klenowski, t. 1, Warszawa 1971, 390-391. Dzieło to było bardzo popularne wśród chrześcijan na Wschodzie. W założeniu zbiór ten miał posiadać uniwersalny charakter, dlatego autor (bądź autorzy) przypisał mu apostolską proveniencję. Kościół na Wschodzie przyjął jedynie wchodzące w skład jego VIII księgi *Canones apostolorum*. Natomiast *Constitutiones apostolorum* ostatecznie odrzucono, jako zbiór o charakterze apokryficznym. Postanowienie to przyjęto na synodzie *Quinisextum* w latach 691/692. Por. G. Dagron, *Kościół bizantyński i chrześcijaństwo bizantyńskie między najazdami a ikonoklazmem (VII wiek – początek VIII wieku)*, w: *Historia chrześcijaństwa. Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, red. J. Kłoczowski, tłum. M. Żurowska, t. 4, Warszawa 1999, 58, nota 204. Arkadiusz Baron (*Modele biskupa*, s. 16-18) przeanalizował różne motywacje, które mogły towarzyszyć wówczas ojcom synodalnym przy podejmowaniu tej decyzji. Por. też: Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne*, s. 320.

⁴⁵ Por. *Constitutiones apostolorum* VII 2, 8, SCH 336, 28-29, SCL 2, 176.

⁴⁶ Tamże VIII 12, 42, SCH 336, 200-201, SCL 2, 245.

⁴⁷ Por. tamże IV 6, 5, SCH 329, 178-181, SCL 2, 100.

⁴⁸ Por. nota 10.

„Jeśli zgłosi się żołnierz, należy go pouczyć, żeby nikogo nie krzywdził, lecz poprzestawał na swym żołdzie, jeśli wyrazi zgodę, należy go przyjąć, jeśli nie, odrzucić”⁴⁹.

Cytowany kanon omawia sprawę przyjmowania nowych katechumenów do wspólnoty i wyraźnie odwołuje się do fragmentu Ewangelii według św. Łukasza (3, 14)⁵⁰. Znajdujemy w nim istotne informacje. Żołnierz, który zostawał chrześcijaninem nie musiał porzucać swojej profesji. W przeciwieństwie do sportowców, fletnistów, gladiatorów, szynkarzy i wielu innych⁵¹. Nie wolno było mu natomiast kogokolwiek krzywdzić. Ten zakaz zapewne odnosił się do powszechnego wówczas procederu stosowania przemocy w celu zajmowania kwater, zdobywania żywności i ograbiania domów, na czym cierpiała miejscowa ludność. Nic jednak nie wskazuje na to, by dotyczył on zabijania w walce. Jeśli ten przepis rozpatrzmy w świetle wcześniejszych wywodów autora, to wyrządzeniem krzywdy (głównie krewnym ofiary) byłoby zabicie niewinnej osoby. Taką krzywdą nie byłoby natomiast uśmiercenie wroga, który napada na kraj i zagraża chrześcijańskiemu porządkowi. W moim przekonaniu, właśnie taką wymowę mają przepisy dotyczące służby wojskowej w *Constitutiones apostolorum*. Żołnierz będący chrześcijaninem mógł pełnić swoją służbę dla dobra ogółu ze spokojnym sumieniem.

Wśród źródeł normatywnych, o których wiemy, że znacząco oddziaływały na życie codzienne chrześcijan w IV i V w., znajdują się także *Canones apostolorum* (Kanonny apostołskie)⁵². Jest to zbiór o mocno zawikłanej historii, który z czasem stał się częścią VIII księgi *Constitutiones apostolorum*. Niewykluczone, że obydwa zbiory miały tego samego autora i powstały mniej więcej w tym samym czasie. Zapewne pierwotnie *Canones apostolorum* stanowiły odrębny zbiór. Kościół na Wschodzie uznał w roku 692 ich apostołską proveniencję⁵³. Badania krytyczne przeprowadzone na przełomie XIX i XX w. udokumentowały ich powstanie w 2. poł. IV w. W interesującym nas temacie stosunku chrześcijan do służby wojskowej odnajdujemy w tym zbiorze tylko jeden przepis, który go bezpośrednio dotyczy. Jest to kanon 83:

„Biskupa, prezbitera lub diakona, który pełni funkcję wojskową i chce zatrzymać obydwa stanowiska – związane z władzą rzymską i służbą kościelną, należy złożyć z urzędu”⁵⁴.

⁴⁹ *Constitutiones apostolorum* VIII 32, 10, Sch 336, 238-239, SCL 2, 259.

⁵⁰ Por. *Evangelium secundum Lucam* 3, 14: „Interrogabant autem eum et milites dicentes: quid faciemus et nos? et ait illis: neminem concutiat neque calumniam faciat et contenti estote stipendiis vestris”, ed. R. Gryson: *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1994⁴, 1611.

⁵¹ Por. *Constitutiones apostolorum* VIII 32, 7-9, Sch 336, 236-239, SCL 2, 259.

⁵² *Canones apostolorum*, Sch 336, 274-309, tłum. S. Kalinkowski: *Kanonny apostołskie*, w: SCL 2, 273-293.

⁵³ Por. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne*, s. 317-318.

⁵⁴ *Canones apostolorum* 83, Sch 336, 306-307, SCL 2, 292.

Niniejsze prawo było wyraźnym krokiem zmierzającym do oddzielenia posługi kapłańskiej od spraw świeckich, w tym od służby wojskowej⁵⁵. Omówione dotychczas źródła normatywne nie stanowiły w IV i V w. prawa kościelnego *sensu stricto*, chociaż niewątpliwie ich autorzy pragnęli nadać im taki właśnie charakter. Należy pamiętać o tym, że znajdujące się w nich kanony były raczej ideałem, do którego należało zmierzać. Życie codzienne często rządziło się swoimi prawami i również w przypadku problemu służby wojskowej, często odbiegało od zapisanych zaleceń. Należy się jednak zgodzić z tym, że ukazują one problemy, z jakimi borykały się ówczesne wspólnoty. W pewnym stopniu pozwalają także odtworzyć życie codzienne chrześcijan w tym okresie. Musimy pamiętać, że dla czytelnika z IV i V w. były autentycznymi dziełami autorów wymienionych w ich nagłówkach i dlatego do ich lektury odnosił się zapewne z nabożnym szacunkiem. Nie wiemy jednak, w jakim stopniu te przepisy przyswoiła sobie hierarchia kościelna i jak dalece je egzekwowała. Możemy się jedynie domyślać, że duchowni dobrze znali ich treść, skoro je powielano w tak wielu kopiach i to w kilku językach, i dyskutowano o nich na soborze w roku 692. Mało jednak znajdujemy do nich odniesień w innych dokumentach. Nie były powszechnie cytowane. Jedynie *Tradycja Apostolska* oraz wybrane kanony zaczerpnięte z episkopalnej korespondencji znalazły wyraźne echo w innych pismach. Wiemy, że źródła te cieszyły się ogromnym autorytetem w lokalnych społecznościach na Wschodzie. Dlatego w ich treści znajdujemy duże różnice w omawianiu tych samych problemów. Na Zachodzie były słabo znane i zostały przyswojone w niewielkim stopniu⁵⁶.

W IV i V w. znaczącą rolę w kościelnym procesie legislacyjnym odegrały synody i sobory oraz korelujące z ich postanowieniami ustawy cesarskie. Sprawa stosunku Kościoła do służby wojskowej była poruszana podczas obrad sporadycznie⁵⁷.

W 314 r. został zwołany synod do Arles, na którym biskupi mieli się zająć sprawą donatyzmu⁵⁸. Było to jedno z pierwszych zgromadzeń, które odbywało

⁵⁵ Por. Minois, *Kościół i wojna*, s. 60.

⁵⁶ Por. Wipszycka, *Źródła normatywne kościelne*, s. 302 i 305-306.

⁵⁷ W IV i V w. wiodącym tematem synodów i soborów kościelnych były kontrowersje doktrynalne. Kwestie dyscyplinarne w niewielkim stopniu pojawiały się w porządku obrad, por. R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. Arian Controversy 318-381*, Edynburg 1988, passim; Gliściński, *Współlotny Ojcu*, passim; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops. Army, Church, State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1992, 157-165; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (Mass.) 1993, 71-81, 109-120 i 136-151; Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielnego*, t. 1, passim; Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, passim; Schatz, *Sobory powszechne*, s. 15-66.

⁵⁸ Por. *Epistula synodi Arelatensis ad Silvestrum papam*, Mansi II 463-470, tłum. A. Baron – A. Caba: *List synodu w Arles do papieża Sylwestra*, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, ŻMT 37 (= SCL 1), Kraków 2006, 68-70; *Canones ad Silvestrum*, Mansi II 471-474, tłum. A. Baron – A. Caba: *Kanony do Sylwestra 3*, w: SCL 1, 71-74; *Canones adscripti synodo Arelatensi*, Mansi II 474, tłum. A. Baron – A. Caba: *Kanony przypisywane synodowi w Arles z 314 r.*, w: SCL 1, 74. Na

się już w nowej dla chrześcijan sytuacji prawnej. Jej pozytywne skutki początkowo odczuwali tylko chrześcijanie z zachodniej części Imperium, gdyż całe państwo zostało zjednoczone pod władzą Konstantyna dopiero dziesięć lat później⁵⁹. Z postanowień synodu w Arles, w omawianym tu temacie, interesujący jest dla nas kanon 3:

„Uznano, żeby systematycznie unikających służby wojskowej odsuwać od komunii [Kościoła]”.

W łacińskim tekście oryginału znajdujemy dodatkowe sformułowanie „in pace”, czyli „w czasie pokoju”⁶⁰. Sam kanon, jak też informacja, że do dezercji mogło dochodzić w czasie pokoju, od dawna sprawiają badaczom wiele problemów interpretacyjnych i są zarzewiem żywej dyskusji⁶¹. W moim przekonaniu tego kanonu nie można rozpatrywać w oderwaniu od kontekstu wydarzeń, które towarzyszyły jego przyjęciu. W 314 r. Konstantyn posiadał władzę jedynie nad zachodnią częścią Imperium. Jego działania względem chrześcijan nie miały jeszcze uniwersalnego charakteru, lecz dotyczyły tylko tych, którzy zamieszkiwali jemu podległe terytorium. W odległej prowincji w Afryce Północnej, która tradycyjnie przynależała do zachodniej części cesarstwa, doszło do ostrego sporu kościelnego pomiędzy rygorystami, a zwolennikami Cecyliana (III/IV w.), biskupa Kartaginy. Schizma zagrażała pokojowi w prowincji, gdyż

temat donatyzmu, por. T.D. Barnes, *The Beginnings of Donatism*, JTS 26 (1975) 13-22; S. Bralewski, *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 427-448; Drake, *Constantine and the Bishops*, s. 212-225.

⁵⁹ Pierwsze synody za panowania Konstantyna odbywały się wyłącznie na Zachodzie, gdyż tylko do tej części Imperium ograniczała się jego władza. W 324 r., gdy Konstantyn zwyciężył Licyniusza, jego władza objęła także wschodnią część cesarstwa. Por. M. Jaczynowska, *Dzieje Imperium Romanum*, Warszawa 1995, 408-412; Bralewski, *Imperatorzy późnego cesarstwa rzymskiego*, s. 23-24.

⁶⁰ *Canones ad Silvestrum* 3, Mansi II 471, SCL 1, 71. W cytowanym powyżej polskim tłumaczeniu pominięto zwrot „w czasie pokoju”, który występuje w tekście oryginału: „De his qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione”, por. tamże.

⁶¹ Carl J. v. Hefele (15 III 1808 - 5 VI 1893) (*A History of the Christian Councils to the close of the Council of Nicaea A. D. 325*, trans. W.R. Clark, Edynburg 1883, 185-186) uważał, że czas pokoju, o którym jest mowa w kanonie dotyczył zakończenia prześladowań i dlatego chrześcijanie uznali, że mogą w pełni służyć cesarzowi. Podobnego zdania był Antoni Młotek (*Postawy i świadectwa*, s. 168), który stwierdzał, że chrześcijanie z wdzięczności okazali daleko idącą chęć współpracy. Natomiast Marcel Simon (*Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 379 i 380) poszedł jeszcze dalej, gdyż uznał, że teoretyczny antymilitaryzm Kościoła w momencie przyjęcia tego kanonu całkowicie znikł. Autor zauważył także, że prawdopodobnie w opinii biskupów unikanie służby wojskowej mogło wywoływać niepotrzebne zgorszenie. George Kalantzis (*Caesar and the Lamb. Early Christian Attitudes on War and Military Service*, Eugene 2012, 188-189) uważa, że biskupi na synodzie w Arles trafnie rozpoznali zmieniający się charakter Imperium. Potwierdzeniem tego było usunięcie ze służby wojskowej kilku aspektów kultu pogańskiego. W przekonaniu Kalantzisa, kanon 3. wskazywał na znaczącą zmianę w stosunkach państwa rzymskiego i Kościoła oraz zapowiadał całkowicie chrześcijański charakter armii, co nastąpiło w roku 416.

zawsze istniało duże prawdopodobieństwo wybuchu zamieszek. Konstantyn osobiście zaangażował się w rozstrzygnięcie tego sporu. Gdy kolejne podejmowane kroki zawiodły, cesarz zwołał synod do Arles. Joseph Vogt (23 VI 1895 - 14 VII 1986) słusznie zauważył, że to zgromadzenie stało się narzędziem polityki cesarskiej. Kanon 3. pozwalał Konstantynowi zapewnić sobie lojalność chrześcijańskich żołnierzy stacjonujących w Kartaginie. Żołnierze w czasie pokoju często pełnili funkcje porządkowe, a ich obecność była gwarancją pokoju w odległych prowincjach. Ostatecznie siły wojskowe interweniowały w Kartaginie i okolicach by zaprowadzić porządek⁶². Dlatego uważam, że kanon 3. został przyjęty przede wszystkim na potrzeby rozwiązania problemu donatystów.

W 325 r. cesarz Konstantyn panował już niepodzielnie nad całym Cesarstwem Rzymskim. Z powodu niepokojów, jakie w Kościele wzbudzała kontrowersja ariańska, postanowił zwołać zgromadzenie biskupów, które uzyskało rangę pierwszego soboru powszechnego. Jego obrady odbyły się w Nicei⁶³. Przyjęto na nim kanon 12:

„Ci, którzy wezwani przez łaskę w pierwszym porywie entuzjazmu porzucili służbę wojskową, lecz następnie podobni do psów powracających do swych wymiocin (por. Prz 26, 11; 2P 2, 22), posunęli się nawet do dawania pieniędzy i prezentów, aby tylko uzyskać ponowne przyjęcie do wojska, muszą pozostawać przez trzy lata między pokutnikami słuchającymi, a potem czynić pokutę przez dziesięć lat. Należy się tym ludziom uważnie przyjrzeć i zbadać, jaka jest ich wola poprawy i sposób okazywania skruchy [...]”⁶⁴.

Niniejszy przepis odnosi się do czasu rywalizacji Konstantyna z Licyniuszem (ok 265-325). Około 320 r. Licyniusz zaczął podejmować jawnie antychrześcijańskie działania. Usuwał chrześcijan z administracji i armii, a faworyzował pogan. Popierał także kultury pogańskie, co dla wielu chrześcijan stanowiło ogromną próbę lojalności wobec swoich zasad. Dlatego wielu powodowanych gorliwością i trwaniem przy swojej wierze, opuściło szeregi armii Licyniusza. Być może niektórzy z nich zdecydowali się nawet zwolnić z intratnych państwowych posad. Niewykluczone, że po pewnym czasie pożałowali jednak swojej decyzji i zapragnęli powrotu do dawnej pozycji. Oczywiście wiązało się to ze sprzeniewierzeniem swojej religii. Oni jednak nie tylko pogodzili się z tym faktem, lecz gotowi byli za to zapłacić pieniędzmi lub podarunkami. Gdy zaś Konstantyn pokonał Licyniusza znów zapragnęli powrócić do Kościoła⁶⁵. Z tego powodu ojcowie soborowi nakazali surową, trwającą wiele lat pokutę. W ten sposób uzyskiwano pewność, co do ich intencji.

⁶² Por. J. Vogt, *Upadek Rzymu*, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, 103-105.

⁶³ Por. *Concilium Nicaenum* (325), Mansi II 665-704, tłum. T. Wnętrzak: *Sobór Nicejski I* (325). *Kanony*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1: (325-787), ŻMT 24 (= DSP 1), Kraków 2002, 27-47.

⁶⁴ Tamże 12, Mansi II 673-674, DSP 1, 37-39.

⁶⁵ Interpretacja, którą pod koniec lat pięćdziesiątych XX w. zaproponował Jean Gaudemet

Do kwestii służby wojskowej powrócono wiele lat później na synodzie rzymskim w 385 r. Jego postanowienia znamy z listu, jaki wystosował papież Syrycjusz (ok. 334 - 26 XI 399; papież od 17 XII 384) do Himeriusza (IV w.), biskupa hiszpańskiej Tarragony⁶⁶. W zawartym w nim kanonie 5. czytamy:

„O tych zaś jakże stosownie uznała twoja Miłość, że trzeba się naradzić, którzy odbywszy pokutę, jak psy i świnie powracając do dawnych wymiocin i błota, ponownie zapragnęli i pasa służby wojskowej i przyjemności, rozrywek i nowych małżeństw i zabronionych kontaktów seksualnych [...] uważaliśmy, że należy postanowić, żeby wewnątrz Kościoła łączyli się z wiernymi jedynie w modlitwie [...], a od uczty stołu pańskiego byli oddzieleni. [...]”⁶⁷.

Niniejszy kanon nie wypowiada się przeciwko udziałowi chrześcijan w służbie wojskowej. Biskup Rzymu poruszył w nim kwestię skutków złamania zakazów, jakie obowiązywały chrześcijan odbywających pokutę publiczną. Surowa praktyka, którą przyjęto na Zachodzie, zakazywała podczas publicznej pokuty zawierania małżeństwa, odbywania stosunków seksualnych oraz służby

(10 IX 1908 - 17 V 2001), wydaje się spójna i nadal aktualna. Do jego ustaleń odwołuje się obecnie Georges Minois (*Kościół i wojna*, s. 59). W moim przekonaniu ks. Henryk Pietras (*Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarze*, Myśl Teologiczna 74, Kraków 2013, 156-157) pomylił się pisząc, że ów kanon dotyczy tych, którzy odeszli z Kościoła dla kariery wojskowej. Z treści kanonu wyraźnie wynika, że odeszli z armii z powodu wiary, lecz później zapragnęli do niej wrócić. Gdy zestawia się to postanowienie z wcześniejszym kanonem 11., można jednoznacznie wywnioskować, że opisywany tu przypadek dotyczył wydarzeń z okresu tyranii Licyniusza. Odejście wspomnianych tu chrześcijan z armii, musiało się wiązać z pogańskimi praktykami, które nadal preferowano w armii Licyniusza oraz z szykanowaniem przez niego chrześcijan. Dlatego chęć powrotu w jej szeregi określono tu, jako „powrót do swych wymiocin”. Por. Eusebius Caesariensis, HE X 8, 1-2. 9, ŻMT 70, 692-695. Por. też Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 223 i 224. W tym okresie, o czym pisałem powyżej, pozostawanie w armii po nawróceniu nie było już dezawuowane. Konstantyn dokonał niezbędnych zmian, by chrześcijanie w armii nie musieli kłaść się pogańskimi praktykami. Zmienił treść *sacramentum*, tak by chrześcijańscy żołnierze przysięgając nie odnosili się do imion pogańskich bogów (por. Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris* II 5, rec. K. Lang, Lipsiae 1869, 37-38). Ustanowił niedzielę dniem odpoczynku i modlitwy. Chrześcijańscy żołnierze mogli uczestniczyć w nabożeństwie, a pogańskim nakazano odmawianie modlitwy za miastem do Najwyższego Boga. Na tarczach i sztandarach nakazał umieścić chrześcijańskie *labarum*. Por. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini* IV 18-21, PG 20, 1165-1168, tłum. Wnętrzak: Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, ŻMT 44, Kraków 2007, 218-220; CTh II 8, 1; Aföldi, *The Conversion*, s. 89 i 90; Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 225; Minois, *Kościół i wojna*, s. 59; Drake, *Constantin and the Bishops*, s. 185-186; Bralewski, *Życie religijne mieszkańców Konstantynopola*, s. 412-414.

⁶⁶ Por. *Epistula Siricii Himerio Tarraconensi episcopo*, PL 13, 1131-1147, tłum. A. Caba: *List Syrycjusza do Himeriusza, biskupa Tarragony*, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, ŻMT 52 (= SCL 4), Kraków 2010, 35-43. Na temat działalności papieża Syrycjusza, por. J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, tłum. T. Szafrąński, Warszawa 2006, 55-57.

⁶⁷ *Epistula Siricii Himerio Tarraconensi episcopo* 5, PL 13, 1137, SCL 4, 37-38.

w wojsku. Penitent mógł ją odbyć tylko raz w życiu, a rygory z nią związane obowiązywały go do końca życia⁶⁸. W 386 r. synod w Rzymie postanowił:

„jeśli ktoś po odpuszczeniu grzechów zaciągnąłby się do wojska, nie może zostać duchownym”⁶⁹.

Treść tego przepisu znamy z listu papieża Syrycjusza do afrykańskich biskupów. Potwierdzał on zasadę oddzielania świętej służby od spraw świeckich, stosowaną od pewnego już czasu na Wschodzie, o której czytamy w *Canones apostolorum*⁷⁰. Kolejne zachodnie synody także ją sankcjonowały. W 8. kanonie, przyjętym przez biskupów w 400 r. na synodzie w Toledo, nakazywano:

„Jeśliby ktoś po chrzcie służył w wojsku i nosił chlamidę albo pas wojskowy, nawet jeśli nie popełniłby ciężkich grzechów, gdyby został dopuszczony do stanu duchownego, niech nie otrzyma godności diakona”⁷¹.

Hiszpański synod nie deprecjonował obecności chrześcijan w armii. Jednakże wyższe święcenia duchowne zastrzegał dla osób, które po chrzcie wyłącznie poświęciły się służbie bożej i nie splamiły się żadnym ciężkim grzechem. Ciekawe, że ojcowie synodalni zezwalali tym, którzy po chrzcie przez jakiś czas służyli w wojsku, aby w Kościele pełnili funkcje pomocnicze, zarezerwowane dla niższego duchowieństwa (np. lektora, odźwiernego). Jedynym warunkiem było sumienie wolne od ciężkiego grzechu. Osiemnaście lat później, synod w Telepte całkowicie zabronił wszystkim, którzy po chrzcie podjęli się służby wojskowej, by wstępować w szeregi duchowieństwa⁷². W tej decyzji możemy dostrzec odwołanie się do postanowień synodu rzymskiego z 386 r., zwołanego za pontyfikatu papieża Syrycjusza.

⁶⁸ Szczególnie surowe zasady pokuty publicznej obowiązywały na Zachodzie w Galii i Hiszpanii, por. M. Gosselin, *Power of the Pope during the Middle Ages*, tłum. M. Kelly, vol. 2, London 1853, 67-87; O.D. Watkins, *A History of Penance: being a Study of Authorities*, vol. 1: *The Whole Church to A.D. 450*, London 1920, 453-457. Na temat rozwoju praktyki pokutnej na Wschodzie i Zachodzie oraz dotyczących jej przepisów, por. Watkins, *A History of Penance*, vol. 1, passim; M. Sieniatycki, *Spory na Zachodzie o dyscyplinę pokutną*, PT 4 (1922) 273-301; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, 165-168 i 323-326; H. Krzysieczko, *Od publicznej praktyki pokutnej do spowiedzi prywatnej*, SSHT 29 (1996) 323-334; M. Chłopowiec, *Pokuta w dokumentach synodalnych chrześcijańskiej starożytności*, VoxP 30 (2010) t. 55, 121-134; tenże, *Teologia pokuty pierwszych wieków chrześcijaństwa w Kościele Wschodnim*, „Roczniki Teologii Moralnej” 3 (2011) 131-152.

⁶⁹ *Canones ex epistula Siricii ad episcopos Africanos* 3, PL 13, 1158-1159, tłum. A. Caba: *Kanony z listu papieża Syrycjusza do biskupów Afryki* 3, SCL 4, 46.

⁷⁰ Por. nota 53.

⁷¹ *Constitutio Concilii Toletani (A. D. 397-400)* 8, PL 84, 330, tłum. A. Caba: *Konstytucja pierwszego synodu w Toledo (397-400)* 8, SCL 4, 122.

⁷² Por. *Concilium Teleptense post consulatum gloriosissimi Honori XI et Constantii secundo VIII kalendas martias* 3, PL 84, 237, tłum. S. Poręba: *Synod Theleński po jedenastym konsulacie najdosłojniejszego Honoriusza i drugim Konstancjusza, 24 lutego* 3, SCL 4, 243.

W 458 r. papież Leon Wielki (ok. 400 - 10 XI 461; papież od 29 IX 440), odpowiadając na pytania biskupa Rustyka (V w.) z Narbonne, napisał:

„Wstępowanie do wojska po spełnieniu pokuty jest przeciwne zasadom Kościoła, ponieważ mówi Apostoł: «Nikt, kto walczy dla Boga, nie wikła się w sprawy świeckie» (2Tm 2, 4). Dlatego ten, kto chce walczyć w wojsku, nie jest wolny od zasadzek diabła”⁷³.

W przytoczonym liście papież Leon kategorycznie sprzeciwiał się łamaniu zasad związanych z przestrzeganiem rygorów publicznej pokuty⁷⁴. Zgodnie z tym, o czym napisałem powyżej, przyjęta na Zachodzie praktyka publicznej pokuty wiązała się m.in. z dożywotnim porzuceniem służby w armii⁷⁵. W dalszej części omawianego listu biskup Rzymu nakazał mnichom, którzy porzucili stan konsekrowany dla służby wojskowej lub małżeństwa, aby odbyli publiczną pokutę, gdyż dopuścili się grzechu⁷⁶. Oznaczało to natychmiastowe opuszczenie armii lub powstrzymanie się od współżycia ze współmałżonkiem. Wytyczne papieża Leona były kontestowane głównie przez biskupów na Zachodzie. Później zostały dołączone do zbioru dokumentów normatywnych w tzw. *Decretum Gratiani*, który stał się załącznikiem rzymskiego kodeksu prawa kanonicznego⁷⁷.

Postanowienia synodów i soborów od początku IV w. w bezpośredni sposób kształtowały prawo kościelne. Ustanawiane podczas tych zgromadzeń przepisy były ważnym punktem odniesienia w życiu codziennym chrześcijan tego okresu. Temat służby wojskowej raczej nie pojawiał się na obradach synodów we wschodnich prowincjach. Wynikało to z faktu, że na tym obszarze dominowały problemy natury doktrynalnej. Biskupi na Wschodzie borykali się z kontrowersjami chrystologicznymi, które rujnowały jedność Kościoła, i głównie na nich koncentrowali swoją uwagę podczas synodów i soborów⁷⁸. W sprawie służby wojskowej wschodni biskupi odwoływali się głównie do tradycji. Niewykluczone, że przy tej okazji odnosili się do treści zacytowanych powyżej dzieł o charakterze pseudoepigraficznym. Zaś poglądy na temat stosunku do armii wymieniali między sobą w korespondencji. Natomiast na Zachodzie poświęcano więcej uwagi problemom natury dyscyplinarnej.

⁷³ Leo Magnus, *Epistula* 167, 12, PL 54, 1206-1207, tłum. B. Frontczak, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, ZMT 62 (= SCL 6), Kraków 2011, 228.

⁷⁴ Por. D. Bachrach, *Religion and the Conduct of War c. 300 - c. 1215*, Woodbridge – Rochester N.Y. 2003, 26-27.

⁷⁵ Por. nota 66.

⁷⁶ Leo Magnus, *Epistula* 167, 14, PL 54, 1207, SCL 6, 229.

⁷⁷ Na temat działalności mnicha Gracjana, por. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, tłum. S. Kobialka, Myśl Teologiczna 8, Kraków 1996, 61-62; A. Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge 2009, 1-33. Na temat procesu tworzenia prawa kanonicznego na Wschodzie, por. B. Flusin, *Struktury Kościoła cesarskiego*, w: *Świat Bizancjum*, t. 1, s. 166-167.

⁷⁸ Por. Gliściński, *Współlistotny Ojcu*, passim; Wipszycka, *Kościół Kościół w świecie późnego antyku*, s. 178-253.

Dlatego podczas synodów problem służby wojskowej pojawiał się w dwóch aspektach: publicznej pokuty oraz możliwości pogodzenia posługi kościelnej z zawodem żołnierza. Należy podkreślić, że dla postanowień biskupów w zachodnich prowincjach ogromną rolę odgrywał autorytet biskupa Rzymu⁷⁹.

Wraz z dekretem cesarskim ogłoszonym w 416 r., za panowania Honoriusza (9 XII 384 - 15 VIII 423; cesarz od 17 I 395) na Zachodzie i Teodozjusza II (10 IV 401 - 28 VII 450; cesarz od 1 V 408) na Wschodzie, armia rzymska nabierała w pełni chrześcijańskiego charakteru⁸⁰. W ten sposób z prawnego punktu widzenia zakończył się długofalowy proces chrystianizacji aparatu państwowego, do którego należało również wojsko. Na przykładzie wybranych kościelnych źródeł normatywnych mogliśmy prześledzić ewoluowanie poglądów hierarchii duchownej na kwestię obecności chrześcijan w armii. Po zapoznaniu się z ich treścią zauważamy, że ten proces przebiegał w sposób zróżnicowany we wschodnich i zachodnich prowincjach Imperium.

Chrześcijanie byli obecni w armii rzymskiej już w III w. Pogański charakter oraz przelewanie krwi podczas walk budziły w środowisku apologetów i hierarchów kościelnych duży opór przed zezwalaniem chrześcijanom na pełnienie służby wojskowej. Dlatego w kościelnych przepisach z III w. odnajdujemy stanowczy zakaz wstępowania do armii lub kontynuowania tej służby po przyjęciu do wspólnoty. Z dokumentów innej proveniencji dowiadujemy się jednak, że liczba chrześcijan w armii stale wzrastała. Wielu z nich godziło służbę w wojsku ze swoim sumieniem, nie stosując się do wspomnianych zakazów.

Na początku IV w. cesarz Konstantyn obdarował chrześcijan swobodą religijną. Zezwolił na to, aby chrześcijańscy żołnierze przy składaniu przysięgi wojskowej (*sacramentum*) nie odwoływali się już do pogańskich bogów i by mogli uczestniczyć w niedzielnych nabożeństwach. Cesarstwo powoli stawało się państwem chrześcijańskim. Dlatego w przepisach kościelnych z IV i V w.

⁷⁹ Por. S. Bralewski, *Obraz papieża w historiografii kościelnej wczesnego Bizancjum*, Byzantina Lodziensia 10, Łódź 2006, 9-14.

⁸⁰ Por. CTh XVI 10, 21, ed. C. Pharr, London 1952, 475-476, tłum. A. Caba: *Kodeks Teodozjusza. Księga Szesnasta*, ŻMT 71 (= SCL 7), Kraków 2014, 122. Niniejszy dekret zakazywał poganom pełnienia jakiegokolwiek formy służby publicznej, do której m.in. należała służba w armii. Wydanie tego dekretu nastąpiło, gdy na dworze w Konstantynopolu zaostrzono antypogańską politykę. Niewykluczone, że inspiratorem tego dekretu był *praefectus pretorio* Aurelian, który z racji pełnionego urzędu mógł mieć duży wpływ na decyzje nastoletniego Teodozjusza II, por. K.G. Holm, *Theodosian Empress. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, The Transformation of the Classical Heritage 3, Berkeley – London 1982, 98-100; Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, s. 146-153. Oczywiście samo wydanie dekretu nie rozwiązało od razu problemu obecności pogan w aparacie państwowym, niemniej jednak wiele wskazuje na to, że pozbyto się ich z najbliższego otoczenia cesarza, por. Chuvin, *Ostatni poganie*, s. 110-115.

znajdujemy akceptację dla obecności chrześcijan w armii. Mimo że zabijanie wroga było obarczone koniecznością odbycia pokuty, to jednak nie niosło już za sobą kary ekskomuniki, bez możliwości powrotu do wspólnoty⁸¹. Kościół oczekiwał, że chrześcijańscy żołnierze będą się zadowalać wyłącznie żołdem i nie będą krzywdzić innych poprzez kradzieże, wymuszanie kwater, czy zabieranie żywności. Kościół na Wschodzie nie widział już nic złego w przyjmowaniu od nich darów na utrzymanie duchowieństwa i ubogich, jeśli prowadzili się bez zarzutu.

W połowie IV w. rozpoczęło się oddzielanie posługi duchownych od pełnienia świeckich obowiązków. Dlatego biskupi w obydwu częściach cesarstwa uznali, że duchowni nie mogą służyć w wojsku. Na Zachodzie, wierni, którzy wstąpili do armii po przyjęciu chrztu, nie mogli w przyszłości otrzymać święceń kapłańskich. Na Wschodzie nie podchodzono do tej sprawy aż tak rygorystycznie, o czym świadczy chociażby przypadek Nektariusza (zm. 17 IX 397), biskupa Konstantynopola (od 381)⁸². Pod koniec IV w. na Zachodzie przyjęto bardzo surowe zasady publicznej pokuty. Papieże przypominali w listach do biskupów diecezji w Hiszpanii i Galii, że po odbyciu tej generalnej pokuty powrót do armii był dożywotnio zabroniony.

Nie możemy zapominać, że na zmianę stosunku Kościoła do służby wojskowej wpłynęły także uwarunkowania polityczno-militarne cesarstwa. W IV i V w. jego granice były notorycznie nękane najazdami barbarzyńców i zagrożone ze strony Persji⁸³. Pamiętajmy przy tym, że w omawianym okresie armia nie cieszyła się w rzymskim społeczeństwie popularnością⁸⁴. Dlatego ewoluujące stanowisko Kościoła musiało być przychylnie przyjmowane przez

⁸¹ Bazyl Wielki przewidywał w tym wypadku tylko trzyletnią pokutę. Por. nota 38.

⁸² J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 115-116.

⁸³ Zagrożenia militarne granic we wschodniej i zachodniej części cesarstwa w IV i V w. zostały dokładnie omówione w ogromnej liczbie publikacji. Dlatego z konieczności przywołuję tylko kilka wybranych, por. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, s. 7-145; A. Cameron, *Późne cesarstwo rzymskie*, tłum. M. Kwiecień, Warszawa 1993, 157-176; L.A. Tyszkiewicz, *Hunowie w Europie. Ich wpływ na Cesarstwo Wschodnie i Zachodnie oraz ludy barbarzyńskie*, Wrocław 2004, passim; P. Heather, *Upadek cesarstwa rzymskiego*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2006, passim; M. Pawlak, *Aecjusz i barbarzyńcy*, Kraków 2009, passim; P. Heather, *Imperia i barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2010, 54-292.

⁸⁴ Armia nie cieszyła się popularnością w społeczeństwie rzymskim już na początku IV wieku. Wówczas wojsko często interweniowało podczas rozruchów, które wybuchały w prowincjach na tle kontrowersji ariańskiej, por. M.B. Leszka, *Udział sił zbrojnych w procesie odsuwania od władzy biskupów aleksandryjskich podczas kontrowersji ariańskiej na Wschodzie*, VoxP 19 (1999) t. 36-37, 349-365. Adam Ziółkowski (*Historia Rzymu*, Poznań 2008, 566-568) upatruje dodatkowych przyczyn tego negatywnego postrzegania armii w jej postępującej barbaryzacji. W IV i V w. młodzi Rzymianie masowo uchylali się od podejmowania służby wojskowej. Tymczasem szeregi rzymskich legionów zasilali osiedlający się w granicach cesarstwa barbarzyńcy, którzy podkreślali swoją odrębność. Z czasem pojawili się w elitarnych jednostkach i byli forowani przez cesarzy,

cesarzy i elity rządzące. Na początku V w. sytuacja stała się dramatyczna, gdyż do Rzymu wdarli się barbarzyńcy. Rozwój wypadków skłonił duchownych na Zachodzie do pogłębienia refleksji nad koniecznością prowadzenia wojen i zabijania wrogów. Należał do nich św. Augustyn (13 XI 354 - 28 VIII 430), w którego wywodach możemy znaleźć uzasadnienie dla tzw. wojny sprawiedliwej⁸⁵. Natomiast na Wschodzie zaczął przeważać pogląd, że wojny wygrywa się tylko z Bożą pomocą⁸⁶.

SOLDIER AND MILITARY SERVICE IN THE LIGHT OF LEGISLATIVE CHURCH SOURCES FROM THE 4TH AND 5TH CENTURIES

(Summary)

At the beginning of the fourth century the legal situation of Christians in the Roman Empire changed dramatically. Thanks to the Emperor Constantine they were no longer persecuted, and their faith became *religio licita*. From that point onwards the views of Christians on the state began to evolve. It was a long-term process, and happened at a varied pace. One of the aspects of this transformation was the change of Christian attitude to military service. It needs to be said that, from this perspective, the Church legislative sources have not been examined in a great detail. This article aims to take a closer look at several of the sources that include Church regulations relating to military service of the fourth and fifth centuries. These include, *i.a.*, *Canons of Hippolytus*; *Letters of St. Basil*; *Apostolic Constitutions* and *Canons of the Apostles*. In addition, the article discusses the relevant contents of synodal and council canons from said period. These regulations show the adaptation of Church legislature to the new circumstances, in which the Roman state stopped being the persecutor and became the protector of Christianity.

The analysis of numerous documents confirms that Christians were present in the Roman army already in the third century. Because of the spilling of blood and the pagan rites performed in the army, the Church hierarchs strongly resisted the idea of allowing Christians to serve in the military. Church regulations from the third century strictly forbade enlisting in the army, or continuing military service

por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, 388-392.

⁸⁵ Poglądy św. Augustyna na temat służby w wojsku i wojny są obszernie omówione w literaturze przedmiotu. Dlatego odsyłam do kilku wybranych publikacji, por. J. Śrutwa, *Chrześcijananie w służbie tego świata. Wizja Tertuliana i św. Augustyna*, w: *Chrześcijananie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-V w.*, red. tenże, Lublin 1988, 71-94; Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej*, s. 390-392; Minois, *Kościół i wojna*, s. 62-71; J.M. Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London – New York 2006, passim; I. Precz, *Czy wojna może być sprawiedliwa? Rzymskie inspiracje św. Augustyna*, w: *Apud Patres. Prawo rzymskie w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, red. A. Dębnicki – M. Wójcik, Lublin 2011, 121-132.

⁸⁶ Por. Zuckerman, *Armia*, s. 209-210.

for those who were newly accepted into the community, for the reasons mentioned above. From other documents, however, we learn that the number of Christians in the army was nonetheless increasing. Many were able to reconcile military service with their conscience.

At the beginning of the fourth century emperor Constantine granted Christians religious freedom. He allowed Christian soldiers to abstain from invoking pagan gods while swearing military oath (*sacramentum*), and to participate in Sunday services. The empire was slowly becoming a Christian state. It is for this reason that in the Church regulations from the fourth and fifth century we find acceptance for the presence of Christians in the army. Even though killing of an enemy required undertaking penance, it was no longer a reason for excommunication with no possibility of returning to the Christian communion. The Church expected Christian soldiers to be satisfied with their wages alone, and to avoid harming others through stealing, forced lodging or taking food. The Church in the East no longer considered it wrong to accept gifts for the upkeep of clergy and other faithful from the soldiers who behaved in a correct manner. From the mid-fourth century performing religious services started being treated as separate from performing a layperson's duties. For this reason the bishops, in both parts of the empire, decided that clergy are barred from military service. In the West, those of the faithful who enlisted with the army after being baptised could no longer be consecrated in the future. In the East, the approach was less rigorous, as the case of Nectarius, the Archbishop of Constantinople, shows. By the end of the fourth century, the West adopted very strict rules of public penance for soldiers – the Popes reminded in their letters to the bishops in Spain and Gaul that after performing the public penance, the soldiers were forbidden to return to the army.

We should not forget that the change in the attitude of the Church to military service was also affected by the political-military situation of the Empire. During the fourth and fifth centuries its borderlands were persistently harassed by barbarian raids, and the Persian border was threatened. Let us also remember that the army was not popular in the Roman society during this period. For these reasons, the shifting position of the Church had to be positively seen by the Empire's ruling elites. The situation became dramatic at the beginning of the fifth century, when Rome was sacked by barbarians. Developing events caused the clergy to deepen their reflections on the necessity of waging war and killing enemies. Among such clergymen was St. Augustine, in whose writings we may find a justification of the so-called just war. Meanwhile, in the East, the view that wars can be won only with God's help began to dominate.

Key words: Christian soldier, military service, Church regulations, *Canons of Hippolytus*, *Letters of St. Basil*, *Apostolic Constitutions*, *Canons of the Apostles*.

Słowa kluczowe: chrześcijański żołnierz, służba wojskowa, przepisy kościelne, *Kanony Hipolita*, *Listy św. Bazylego*, *Konstytucje apostołskie*, *Kanony apostołskie*.

Ks. Piotr SZCZUR*

**MNISI JAKO „ŻOŁNIERZE” CHRYSTUSA
W NAUCZANIU JANA CHRYZOSTOMA**
Analiza 69. i 70. homilii z cyklu
Homilii na Ewangelię według św. Mateusza

Homilie na Ewangelię według św. Mateusza, należą do arcydzieł działalności kaznodziejskiej Jana Chryzostoma. Były one wygłoszone w Antiochii prawdopodobnie w roku 390 lub 391¹, w czasie kiedy Chryzostom pełnił urząd prezbitera²

* 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 Uczni już od XVIII w. podają daty oscylujące wokół roku 390: L.S. Le Nain de Tillemont, (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 11, Paris 1706, 662) uważa, że homilie te zostały wygłoszone w roku 391 lub nieco później; B. de Montfaucon (*Sancti Patris Nostri Ioannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani Opera omnia quae exstant, vel quae eius nomine circumferuntur*, Ad MSS. Codices Gallicanos, Vaticanos, Anglicanos, Germanicosque; necnon ad Savilianam et Frontonianam editiones castigata, innumeris aucta, nova interpretatione ubi opus erat, praefationibus, monitis, notis, variis lectionibus illustrata, nova Sancti Doctoris vita, appendicibus, onomastico et copiosissimis indicibus locupletata, t. 7, Parisiis 1727, 1-2; t. 8, Parisiis 1728, 2-3) uważa, że homilie te Chryzostom wygłosił między rokiem 388 a 390; J. Stilling (*De S. Joanne Chrysostomo, Episcopo Constantinopolitano et Ecclesiae Doctore, prope Comana in Ponto, commentarius historicus*, w: *Acta Sanctorum Septembris*, t. 4: Quo dies duodecimus, decimus tertius et decimus quartus continentur, Antverpiae 1753, 490-491) uważa, że homilie te Antiocheńczyk wygłosił na przełomie lat 389/390 lub 390/391; G. Rauschen (*Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen. Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395*, Freiburg im Breisgau 1897, 527) stoi na stanowisku, że *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* powstały w roku 391 lub nieco później; H. Lietzmann (*Johannes Chrysostomos*, RE IX/2 1817) uważa, że powstały one po roku 388 lecz przed 393; M. von Bonsdorff (*Zur Predigtthätigkeit des Johannes Chrysostomus, biographisch-chronologische Studien über seine Homilienserien zu neutestamentlichen Büchern*, Helsingfors 1922, 13-25) datuje je na rok 390; C. Baur (*Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 1: *Antiochien*, München 1929, 288-289) uważa, że homilie powstały ok. 390 roku; J. Quasten (*Patrologia II* 440) wyraża przekonanie o powstaniu homilii w 390 roku.

² Od końca 380 lub początku roku 381, Chryzostom był diakonem. Świąceń udzielił mu biskup Melecjusz (por. Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* 5, 34, ed. A.M. Malingrey – P. Leclercq, SCH 341, Paris 1988, 110; J.N.D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, kaznodzieja, biskup*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, 49; C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen*

u boku biskupa Flawiana (381-404)³. Z cyklu 90 homilii zostały wybrane dwie: 69. i 70, ponieważ w homiliach tych Chryzostom szerzej wypowiada się na interesujący nas temat. Z tego względu rozważania przedstawione poniżej będą oparte na tych właśnie homiliach. *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (In Matthaeum homiliae)* jak dotąd nie zostały wydane krytycznie, dlatego w artykule zostanie wykorzystany tekst homilii przygotowany przez Jeana Paula Migne'a, wydany w 58. tomie *Patrologia cursus completus. Series Graeca*⁴. Najpierw zostanie ukazane, jak ważne miejsce odgrywał monastycyzm w życiu i myśli Jana Chryzostoma już od początku jego działalności pisarskiej. Następnie, na podstawie tekstów źródłowych, zostaną omówione zagadnienia związane bezpośrednio z tematem podjętym w niniejszym artykule dotyczące obrazu mnichów jako „duchowego wojska” Chrystusa, które zamiast w obozie wojskowym przebywa w skupisku pustelni, a zamiast orężem posługuje się praktykami ascetycznymi odnosząc wspanialsze zwycięstwa niż doborowe oddziały armii Cesarstwa Rzymskiego, gdyż walka z demonami jest o wiele trudniejsza od walki z ludźmi. W końcowej części artykułu zostanie ukazany profil duszpasterski nauczania Jana Chryzostoma, który do podjęcia duchowej walki praktycznie zachęcał wszystkich chrześcijan bez wyjątku.

1. Miejsce monastycyzmu w życiu i myśli Jana Chryzostoma. Biografie Jana Chryzostoma zgodnie podkreślają, że od czasu ukończenia szkoły Libaniasza, pociągało go dążenie do duchowej doskonałości, a szczególnie życie monastyczne przez które mógł realizować pragnienie świętości. Między innymi z tego powodu Antiocheńczyk rozpoczął dodatkowe studia „filozoficzno-teologiczne” u Diodora (późniejszego biskupa Tarsu)⁵, i Karteriusza w podantiocheńskim *asketerionie*⁶. Uczniowie Diodora byli postrzegani jako mnisi,

Reiches, Studien und Texte zu Antike und Christentum 6, Tübingen 2002, 60). Na prezbitera został wyświęcony na początku 386 roku, lecz nie wcześniej niż 15 lutego. Odnośnie daty święceń zob. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 1, s. 180; L. Brottier, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Sermons sur La Genèse*, SCH 433, Paris 1998, 11; Kelly, *Złote usta*, s. 49 i 65; Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404)*, s. 60-61.

³ Na temat biskupa Flawiana zob. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*, Paris 1905, passim; SWP 160; S.J. Voicu, *Flaviano di Antiochia*, NDPAC II 1979.

⁴ Paris 1862, 647-662. Teksty polskie homilii będą podawane w przekładzie Jana Krystyniakiego zrewidowanego przez Arkadiusza Barona, opublikowanego w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2: *Homilie 41-90*, ŻMT 23, Kraków 2001, 321-343.

⁵ Por. Joannes Chrysostomus, *Laus Diodori episcopi*, PG. 52, 761-766, gdzie Jan potwierdza, że Diodor był jego mistrzem i nauczycielem. Szerzej na temat Diodora z Tarsu zob. M. Simonetti, *Diodoro di Tarso*, NDPAC I 1426-1427 (bibliografia).

⁶ Kelly (*Złote usta*, s. 30) wyjaśniając czym był *asketerion* pisze: „Naukowcy często dochodzą do wniosku, że musiał to być klasztor – zgromadzenie mnichów żyjących razem według wspólnej reguły. Sugestię taką należy jednak wykluczyć. Diodor, jako zastępca Melecjusza, odpowiedzialny pod jego nieobecność za Kościół, miał zbyt wiele spraw na głowie, by być jednocześnie przełożonym domu zakonnego. Co więcej, Jan mieszkał nadal w domu ze swoją matką, piastując jednocześnie

choć nie byli mnichami w pełnym tego słowa znaczeniu. Warto zauważyć, że w 2. poł. IV w. termin „mnich” (μοναχός⁷) miał o wiele szersze znaczenie niż obecnie, gdyż obejmował nie tylko wszelkiego rodzaju pustelników i ascetów żyjących w samotności, lecz także wiernych zorganizowanych we wspólnoty oraz żarliwych „świeckich” chrześcijan, którzy – normalnie funkcjonując w świecie – starali się prowadzić życie jak najbardziej poświęcone Bogu i oderwane od doczesności⁸. Ów model ascetyzmu miał pochodzenie syryjskie i pierwotnie był praktykowany przez „synów przymierza” i „córkę przymierza”, o czym wspominają pisarze syryjscy⁹. Zatem Jan Chryzostom mógł prowadzić „życie mnisze” mieszkając ze swoją matką Antuzą, spotykając się z przyjaciółmi na modlitwie i studiowaniu Pisma Świętego oraz praktykując dość surową ascezę¹⁰.

Znawcy twórczości Chryzostoma twierdzą, że w tym czasie powstały dzieła, z których mocno przebiega entuzjazm wobec życia monastycznego oraz fascynacja ideałem ascety-mnicha, jako doskonałego chrześcijanina i człowieka w pełni szczęśliwego. Pierwszym z nich jest *Porównanie króla z mnichem* (*Comparatio regis et monachi*)¹¹, w którym autor wykazuje, że to nie cesarz, lecz poświęcony Bogu mnich jest prawdziwym królem. Warto zauważyć, że w piśmie tym znajduje się odniesienie do tematu walki duchowej, podejmowanego w niniejszym artykule. Chryzostom mówi:

„Jeśli będziesz chciał widzieć, jak mnich i król zajęci są walką (τὸν πόλεμον), zobaczysz, iż pierwszy zmagając się z demonami (τὸν μὲν δαίμοσι μαχόμενον),

śnie urząd oraz pełniąc służbę dla Melecjusza i jego zastępcy. Nie ma też żadnego dowodu, literackiego czy archeologicznego, na istnienie klasztoru w Antiochii w latach młodości Jana. Z drugiej strony, jeśli *asketerion* Diodora nie był prawdziwym klasztorem, to miał – jak się zdaje – pewne bez wątpienia «klasztorne» cechy. [...] Z większą jednak zasadnością można określić uczniów Diodora jako bractwo zadeklarowanych, gorliwych chrześcijan, którzy pozostając w swych domach i żyjąc w świecie postępowali według dobrowolnie narzuconych sobie rygorystycznych reguł wyrzeczenia”. Por. W. Doroszkiewicz, *Antropologia i ascetyzm*, „ΕΛΠΙΣ” 12 (13) (2010) z. 21-22 (34-35) 63.

⁷ Por. Abramowiczówna III 164, s.v. μοναχός; Lampe, s. 878-880, s.v. μοναχός.

⁸ Por. M. Colombás, *El concepto de monje y vida monastica hasta fines del siglo V*, SMon 1 (1959) 338-342.

⁹ Por. A. Uciecha, *Rola i miejsce „synów przymierza” w Kościele perskim IV w. (na przykładzie „Mów” Afrahata)*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 161-175; tenże, *Rola i znaczenie „córek przymierza” w Kościele perskim IV i V wieku*, VV 19 (2011) 233-246; tenże, „Walka” z tego z „synami przymierza” na podstawie wybranych „Mów” Afrahata, *Perskiego Mędrca*, VoxP 33 (2013)t. 59, 209-223. Tłumaczenia Mowy Afrahata O synach przymierza dokonał A. Uciecha: *Afrahata o „synach przymierza” (Demonstratio Sexa De monachis. Patrologia Syriaca I, 240-312)*, SSHT 44 (2011) fasc. 1, 177-197.

¹⁰ Por. J. Naumowicz, *Jan Chryzostom – życie i działalność*, w: Św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, BOK 19, Kraków 2000, 10.

¹¹ PG 47, 387-392, tłum. W. Kania: Jan Chryzostom, *Porównanie króla z mnichem*, BOK 19, 117-123. Kelly (*Złote usta*, s. 31) datuje pismo na czas pobytu Jana w *asketerionie*. Natomiast tłumacz pisma na język angielski D.G. Hunter (*A Comparison between a King and a Monk*, Lampeter 1988, 39) jest zdania, że powstało ono „niedługo po roku 379”.

zwycięża je i otrzymuje wieniec od Chrystusa, bo kto idzie do walki z Bożą pomocą, uzbrojony w broń niebieską, na pewno odniesie zwycięstwo, król natomiast prowadzi wojnę z barbarzyńcami. O ile zaś od ludzi straszniejsze są demony, o tyle sławniejszy jest ten, kto je zwycięża. Jeśli chcesz poznać okoliczności zmagania, i tu stwierdzisz wielką różnicę. Mnich walczy z demonami (πολεμεῖ τοῖς δαίμοσιν), z pobożnością i dla czci Bożej, pragnąc wyrwać z błędu miasta i wioski; król zмага się z barbarzyńcami o ziemię, granice, bogactwa, a pcha go do tego chciwość i ambicja władzy”¹².

Drugim natomiast pismem jest list powszechnie znany jako pierwsza księga dzieła pod tytułem *Do Teodora po jego upadku* (*Ad Theodorum lapsum*)¹³, w którym Jan Chryzostom zachęca swego przyjaciela – Teodora (późniejszego biskupa Mopsuestii), który początkowo był wielkim entuzjastą życia ascetycznego jednak później je porzucił, aby powrócić do swego pierwotnego powołania, którym jest praktykowanie ascezy. Również i w tym piśmie – już w pierwszych zdaniach napisanych przez Chryzostoma – pojawia się motyw duchowej walki z szatanem. Złotousty kaznodzieja mówi, że chociaż diabeł zadaje człowiekowi (nawet mnichowi) bolesne rany, to jednak nie oznacza to, że wygrał walkę:

„Niestraszne jest, drogi Teodorze, upaść w walce, lecz pozostać w upadku – nie jest groźne otrzymać ranę w walce, lecz załamać się i ranę zaniedbać. [...] Przeto i ty, miły Teodorze, choć cię nieprzyjaciół usunął z placówki, nie załamuj się, lecz powstań dzielnie i wróć na miejsce, z którego wyszedłeś, nie uważaj za haniebną po takim ciosie powrót. Bo nie ganisz żołnierza, gdy wraca z walki zraniony – hańbą dla niego byłoby rzucenie broni i ucieczka daleko od nieprzyjaciół. Jak długo kto pozostaje w walce, choćby odniósł ranę i nieco się cofnął, nie spotka się z zarzutem – chyba tylko u ciemnych i ze sztuką wojenną nieobeznanych. Ci bowiem, co nie walczą nie odnoszą ran, a ci co dzielnie się biją z wrogami, czasem otrzymują rany i upadają, jak się to nieraz tobie zdarzyło, bo kiedy usiłowałeś zabić węża, zranił cię swoim ukąszeniem”¹⁴.

Również czteroletni (372-376)¹⁵ pobyt Jana Chryzostoma u pewnego pustelnika syryjskiego w podantiocheńskich pustelniach¹⁶, miał istotne znaczenie dla późniejszej praktyki duszpasterskiej złotoustego kaznodziei jako

¹² Joannes Chrysostomus, *Comparatio regis et monachi* 2, PG 47, 389, BOK 19, 119.

¹³ PG 47, 309-316; ed. J. Dumortier, SCh 117, Paris 1966, tłum. W. Kania: Jan Chryzostom, *Do Teodora po jego upadku*, BOK 19, 125-175.

¹⁴ Joannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsum lib. (Epistula)* 1, 1, SCh 117, 46-50, BOK 19, 125-125.

¹⁵ Por. Kelly, *Złote usta*, s. 41.

¹⁶ Por. Palladius, *Dialogus de vita Iohannis Chrysostomi* 5, 18-21, ed. SCh 341, 108-110.

antiocheńskiego kapłana i – nieco później – biskupa cesarskiego Konstantynopola¹⁷. Nie dziwi więc, że w wielu wypowiedziach Chryzostoma zawarty jest jego podziw dla życia monastycznego. Z tego względu niektórzy uczeniu uważają, iż Jan Chryzostom chciał uczynić mnichów ze wszystkich chrześcijan¹⁸. Nie jest więc czymś nadzwyczajnym, że temat życia monastycznego pojawia się również w jego *Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza*, które przecież były skierowane do ludu.

2. Walka duchowa mnichów. W nauczaniu Ojców Kościoła od dawna była obecna myśl o udziale uczniów Chrystusa w duchowej walce, prowadzonej przeciw złu, grzechowi i szatanowi. Choć wszyscy chrześcijanie są powołani do wzięcia udziału w tej walce, to jednak szczególna rola w niej została przypisana mnichom. W *Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza* złotousty kaznodzieja dość często mówi o mnichach zamieszkujących góry znajdujące się w pobliżu Antiochii jako o „żołnierzach” Chrystusa, a ascetyczne ich życie nazywa „walką”, jaką toczą z diabłem.

a) Kolonia mnichów „obozem wojskowym”. Jan Chryzostom kreśli przed oczami słuchaczy obraz obozu wojskowego i porównuje go z widokiem skupiska „chatek” ascetów, które jawią mu się jako namioty obozu, z tą jednak różnicą, że przy owych „chatkach” nie stały powbijane w ziemię połyskujące włócznie z zarzuconymi na nie szafranowymi płaszczami żołnierskimi. Choć widok żołnierzy krzątających się przy organizowaniu obozu jest wspaniałym widowiskiem, miłym dla oka, to jednak widok domków podantiocheńskich mnichów jest o wiele wspanialszy, ponieważ są one jakby niebem, gdyż sami aniołowie ze swym Panem zstępują do nich i „odprawiają tańce”:

„O wiele przyjemniej jest patrzeć na pustynię zasianą licznymi chatkami mnichów, niż na żołnierzy, którzy rozbijają namioty, zatykają włócznie, wieszają

¹⁷ Według synaksarionu Konstantynopolińskiego (*Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinesi*, ed. H. Delehaye, w: *Propylaeum ad Acta sanctorum Novembris*, Bruxellis 1902, 312-313) Jan Chryzostom został biskupem 15 XII 397 r. Datę tej przyjmuje Chryzostom Baur (*Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. 2: *Constantinopel*, München 1930, 20, nota 29). Zaś według Sokratesa 26 lutego 398 r. (HE VI 2, 11, ed. G.C. Hansen, GCS NF 1, Berlin 1995, 313: „Χειροτονθεις οὖν πρὸς τὴν τῆς ἐπισκοπῆς ἱερωσύνην ἐνθρονίζεται τῇ εἰκάδι ἑκτη τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, ὑπατεία τῇ ἐξῆς, ἣ ἐπετέλουν ἐν μὲν τῇ Ῥώμῃ ὁ βασιλεὺς Ὀνώριος, ἐν δὲ τῇ Κωνσταντινουπόλει Εὐτυχιανός, ὁ τότε τῶν βασιλέων ὑπαρχος”). Data podana przez Sokratesa jest powszechnie przyjmowana, por. G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 464-465; J.N.D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, New York 1998, 106 (warto zauważyć, że w polskim przekładzie tej monografii (Kelly, *Złote usta*, s. 117), błędnie została podana data konsekracji biskupiej Chryzostoma – 26 stycznia 391 r. (sic!)).

¹⁸ Por. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404)*, s. 75; W. Mayer, *John Chrysostom as Bishop: The View from Antioch*, JEH 55 (2004) 464.

swe żółte¹⁹ płaszcze na grotach włóczni. Widzi się tam mnóstwo ludzi w żelaznych hełmach na głowach, całych zakutych w żelazo, blask bijący ze środka tarczy, naprędcie postawione mieszkanie królewskie, a ich przygotowujących śniadanie i grających na piszczałkach. A widok taki nie jest tak przyjemny, jak ten, który teraz przedstawiam. Gdy udamy się na pustynię i spojrzymy na namioty żołnierzy Chrystusa (τῶν τοῦ Χριστοῦ στρατιωτῶν) (por. 2Tm 2, 3), nie zobaczymy rozpiętych płócien ani grotów włóczni, ani złocistych tkanin tworzących okrągły namiot królewski, lecz jak ktoś, kto rozpostarłby wiele niebios nad ziemią niezmierzoną i o wiele większą od tej, przedstawiłby nowe, przejmujące drżeniem widowisko, takie rzeczy u nich można zobaczyć. Ich mieszkania w niczym nie ustępują niebiosom, gdyż zstępują do nich aniołowie i Pan aniołów. Jeśli przyszedł do Abrahama, głowiewka mającego żonę i wychowującego dzieci, ponieważ znali jego gościnność (por. Rdz 18, 1n), to skoro znajdą o wiele większą cnotę i człowieka uwolnionego od ciała, który chociaż w ciele, ciałem pogardza, przebywają tu o wiele chętniej i odpowiadają tańce, które im przystoją²⁰.

Mnisi, stanowiąc „duchowe wojsko (τὰ στρατόπεδα τὰ πνευματικά)”,²¹ mieszkają w pustelni – duchowym obozie wojskowym, jednak w ich domkach nie ma ani broni, ani tarcz czy pancerzy, jak w namiotach prawdziwych żołnierzy. Chociaż nie są uzbrojeni, to jednak nie obawiają się swego wroga – szatana i toczą duchowy bój oraz dokonują czynów o wiele bardziej wzniosłych, niż militarne zwycięstwa dobrze uzbrojonych wojsk cesarskich nad wrogami *Imperium Romanum*:

„Przyjrzymy się więc dziś tym wojskom duchowym (τὰ στρατόπεδα τὰ πνευματικά). Przypatrzymy się szczęściu wolnemu od lęku. Bo nie zajmują oni, jak żołnierze, namiotów z bronią (na tym właśnie ostatnim razem zakończyłem swą mowę), ani z tarczami czy pancerzami, lecz bez tego wszystkiego, ale spełniają takie czyny, jakich tamci, nawet w zbroi, nie spełniają”²².

b) Skuteczność duchowej walki mnichów. Mnisi są bardzo wytrwałymi duchowymi żołnierzami. Nieustannie prowadzą walkę z diabłem i praktycznie każdego dnia staczą z nim boje. Są też bardzo skuteczni, gdyż z powodzeniem prowadzą duchową walkę pokonując swych wrogów:

„Oni przecież każdego dnia staczą z nim boje (ἐκάστην πολεμοῦσι τὴν ἡμέραν), zabijają nieprzyjaciół (σφάττουσι τοὺς ὑπερβάντιους), zwyciężają wszelkie

¹⁹ W wypowiedzi Jana Chryzostoma użyty jest przymiotnik κροκωτός (*In Matthaeum hom.* 69, 3, PG 58, 652), który przyjmuje znaczenie „szafranowy” (Abramowiczówna II 718, s.v. κροκωτός).

²⁰ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 69, 3, PG 58, 652-653, ŻMT 23, 330-331.

²¹ Tamże 70, 3, PG 58, 659, ŻMT 23, 339.

²² Tamże.

pożądliwości (νικῶσι τὰς ἐπιθυμίας ἀπάσας), które zastawiają na nas pułapki. Zobaczysz je powalone na ziemię, nie mogące się nawet ruszać”²³.

Skuteczność mnichów w duchowej walce z szatanem jest wynikiem ich ascetycznego trybu życia:

„Mnisi takiego stołu mnie mają, lecz starają się o rzeczy anielskie. Nie żenią się ani za mąż nie wychodzą²⁴, nie śpią długo, nie szukają zbytku, lecz z wyjątkiem pewnych niewielu potrzeb cielesnych stali się bezcieleśni”²⁵.

Jan Chryzostom przede wszystkim zwraca uwagę na skromność i prostotę posiłków ascetów, która jest przeciwstawiona zbytkowi i wystawności uczt organizowanych przez zamożnych Antiocheńczyków²⁶ oraz rozmaitości i obfitości pokarmów pojawiających się na nich²⁷. Przy okazji złotousty kaznodzieja wyraźnie daje do zrozumienia, że pijaństwo i obżarstwo jest przyczyną wielu grzechów prowadzących do potępienia²⁸. Dlatego nasz autor porównuje je do

²³ Tamże.

²⁴ Jest to interesujące świadectwo prowadzenia życia ascetycznego nie tylko przez mężczyzn, lecz także przez kobiety.

²⁵ Joannes Chrysostomus, *In Matthaëum hom.* 70, 5, PG 58, 660, ŻMT 23, 342.

²⁶ Tamże 70, 5, PG 58, 660-661, ŻMT 23, 342-343: „Jeśli się dowiesz, z czego składa się ten stół, a z czego tamten, wtedy dobrze pojmiesz różnicę pomiędzy nimi. Z czegoż składa się tamten? Z niezliczonych łez, zdzierstwa, rabunków popełnionych na wdowach i na sierotach. Ten natomiast z uczciwej pracy. Jest to stół podobny do pięknej i uczciwej kobiety, która nie potrzebuje żadnych zewnętrznych ozdób, bo posiada naturalną piękność. Tamten zaś podobny jest do brzydkiej i wstrętnej nierządnicy, która używa wielu kosmetyków, lecz nie może pokryć swej brzydoty – im bardziej się przybliża, tym większy budzi wstręt. Także ona, im bardziej zbliży się do swego towarzystwa, tym bardziej ujawnia swą brzydotę. Nie patrz na biesiadników tylko wtedy, gdy udają się na ucztę, ale także, gdy z niej wracają, a wtedy zrozumiesz jej szkaradę. Tamta bowiem, będąc wolną, nie pozwala uczestnikom mówić nic nieprzyzwoitego; ta natomiast – nic uczciwego, gdyż jest nierządnicą i to zbezczeszczoną. Tamta stara się o pożytek swego uczestnika, ta o szkodę. Tamten stół nie pozwala obrażać Boga, a ten nie pozwala, by Boga nie obrażać”.

²⁷ Tamże 70, 4, PG 58, 659-660, ŻMT 23, 340-341: „Przypatrzmy się pożądaniom, które wynikają ze zbytku, które wznecają pasztecznicy, cukiernicy, kucharze oraz zastawiający stoły. Wstydzę się wliczać to wszystko. Wspomnę jednak o bażantach, rozmaicie przyprawianych sosach, potrawach płynnych, suchych i dotyczących ich przepisach. [Ludzie ci], jakby rządili jakimś miastem lub szykowali wojska, przykazują podawać i stawiają najpierw jedną potrawę, a po niej inną. Jedni dają najpierw ptaki pieczone na węglach, a wewnątrz nadziewane rybami; inni zaś zaczynają niegodziwe obiady od czego innego. Wielkie w tym jest współzawodnictwo, co do ilości, jakości i porządku. Szczycą się tym, za co powinna pochłonać ich ziemia: że jedni zużywają na to pół dnia, drudzy cały dzień, a znów inni dołączają do tego nawet noc. Powiedzmy im: «Spójrz, nieszczęsny, na objętość żołądka, i wstydź się swych nieumiarkowanych zabiegów”.

²⁸ Tamże 70, 4, PG 58, 660, ŻMT 23, 342: „Czy nie wydaje ci się że to wojsko potężniejsze jest od tamtego, a pożywienie jego jest lepsze? Któż zaprzeczy? Nikt, nawet spośród tamtych, choćby był bardzo szalony. To bowiem prowadzi do nieba, tamto strąca do piekła; tamto przygotowuje diabła, a to Chrystus. Tamto nakazuje zbytek i rozpusta, to – wstrzeźliwość i umiarkowanie, tu przebywa

Hydry²⁹ lub Scylli³⁰, wielogłowych potworów mitycznych, podkreślając, że podobnie jak z ciał wspomnianych potworów wyrasta wiele niebezpiecznych głów, tak z pijaństwa i obżarstwa wynikają poważne grzechy. Mnisi przez skromność i prostotę swego stołu „ucinają” głowy „mieczem ducha” Hydrze oraz Scylli i odnoszą nad nimi zwycięstwo:

„Czy widzisz mnóstwo leżących trupów, pobitych mieczem ducha (τῇ μαχαίρᾳ τοῦ πνεύματος; por. Ef 6, 17)? Dlatego nie ma tam ani pijaństwa, ani obżarstwa. Świadczy o tym stół i zatknięty na nim znak zwycięstwa. Albowiem pijaństwo i obżarstwo, te wielokształtne i wielogłowe potwory, leżą nieżywe. Jak na mitycznej Hydrze czy Scylli, tak i na pijaństwie można zobaczyć wiele wyrastających zeń głów: tu nierząd, ówdzie gniew, gdzie indziej opieszałość, to znowu haniebne zaspokajanie żądzy miłosnej – wszystkie te głowy są ścięte”³¹.

Posiłki mnichów, które opisuje Chryzostom, są skromne, na ogół składające się z chleba i wody, a pomimo tego sprawiające im większą radość niż zasiadanie przy suto zastawionym królewskim stole. Ponadto – co podkreśla Antiocheńczyk – przy posiłkach zachowany jest spokój, który przeciwstawiony jest wrzawie wywołanej niepokojem i zamętem duchowym, gdyż skromy posiłek mnichów jest „biesiadą aniołów”:

„Nie mów mi o milczeniu usługujących do stołu w domu bogaczy, lecz o wrzawie biesiadników; nie mówię o tej, którą wzniecają między sobą (choć i ta jest śmieszna), lecz o tej wewnętrznej, która rodzi się w duszy, która sprowadza ciężką niewolę, zamęt myśli, burzę, ciemność, a wszystko to wywołuje zamieszanie i przewrót, a podobne jest do nocnej walki. Ale tego nie ma w chatach pustelników, tylko wielka cisza, wielki spokój³². Po tamtej uczcie następuje sen podobny do śmierci, po tej trzeźwe czuwanie. Tamta czeka kara, tę – królestwo niebieskie i wieczne korony. Tej zatem szukajmy, abyśmy cieszyli się jej owocami”³³.

Chrystus, a tam diabeł. Tam jest pijaństwo, a więc diabeł; tam plugawe słowa, obżarstwo, tam demony odbywają tańce. Taki stół miał ów bogacz, dlatego nie miał nawet kropli wody (por. Łk 16, 24)”.

²⁹ Hydra – mitologiczny wielogłowy potwór o odrastających głowach zabity przez Herkulesa. Por. J. Schmidt, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. B. Sęk, Katowice 2006, 148.

³⁰ Scylla – morski potwór z mitologii greckiej, porywający żeglarzy. Por. Schmidt, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s. 291-292; P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, red. nauk. J. Łanowski, tłum. M. Bronarska i inni, Wrocław 2008, 323-324.

³¹ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 70, 3, PG 58, 659, ŻMT 23, 340.

³² Jan Chryzostom używa tu słowa γαλήνη (por. Mt 8, 26) wyrażającego ciszę na morzu, por. Abramowiczówna I 450, s.v. γαλήνη; Lampe, s. 307, s.v. γαλήνη; Liddell – Scott, s. 298-299, s.v. γαλήνη. Spokojne morze działa odprężająco oraz pobudza do refleksji o sprawach niezmiernych, niezgłębianych, ukrytych.

³³ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 70, 5, PG 58, 662, ŻMT 23, 343.

Skromność i ubóstwo jest tam tak wielkie, że mnisi przy posiłku siedzą na trawie, często spożywają go pod gołym niebem, a zamiast lamp oliwnych mają księżyc, który im przyświeca³⁴.

Antiocheńczyk zwraca uwagę, że mnisi – dzielni żołnierze Chrystusa, nie tylko pokonali zbytek, obżarstwo i pijaństwo:

„Świetne zwycięstwo jest po stronie tych świętych nie tylko w odniesieniu do stołu, lecz także do innych spraw, takich jak pieniądze, sława, zazdrość i wszelkich chorób”³⁵.

Zwyciężyli także najbardziej gwałtowne „pożądania miłosne”:

„Idź i zobacz, że [u mnichów] martwe są również te pożądania oraz gwałtowniejsze od nich pożądania miłosne – mówię o pożądaniach zmysłowych, {Zobaczysz, że również one zostały wyrzucone wraz z końmi i całym sprzętem. Sprzęt, oręż i koń są plugawymi określeniami nierządnego czynu (σκευοφόρων)³⁶. Lecz [u mnichów] ujrzysz konia wraz jeźdźcem i leżącą oręż³⁷; tam zaś wszystko dzieje się na odwrót: porzucone zostały martwe dusze}³⁸.

Złotousty kaznodzieja podkreśla też, że tematyka rozmów prowadzonych przez mnichów jest zupełnie odmienna od tematów poruszanych w rozmowach przeciętnych chrześcijan. Pustelnicy nie rozmawiają o sprawach doczesnych: awansach urzędniczych, spadkach, lecz:

³⁴ Por. tamże 69, 3, PG 58, 653, ŻMT 23, 331: „Ich stół daleki jest od jakiegokolwiek zachłanności, a pełen wstrzemięźliwości. Nie ma u nich ani strumieni krwi, ani pokrojonych mięs, ani bólu głowy, ani sosów, ani przykrej woni, ani uciążliwego dymu, ani bieganiny, zamieszania, hałasów i nieprzyjemnych wrzasków, tylko chleb i woda, z uczciwej pracy i z czystego źródła. Jeśli kiedyś chcą się lepiej uraczyć, wtedy ich przysmaki stanowią owoce leśne. Radość jest tam większa, niż przy stołach królewskich. Nie ma tam lęku ani trwogi; nie oskarża przełożony, nie gniewa żona, nie zasmuca dziecko; nie rozlega się nieprzyzwoity śmiech, nie wbija w pychę tłum pochlebców, lecz jest to biesiada aniołów wolna od wszystkich takich niepokojów. Do siedzenia służy im trawa, jak czynił Chrystus, gdy karmił tłumy na pustkowiu (por. Mt 14, 19; Mk 6, 39; J 6, 10). Wielu nawet nie czyni tego pod dachem, lecz mają niebo zamiast dachu, a księżyc, nie potrzebujący oliwy, przyświeca im zamiast lampy, i to bez sługi. Dla nich jedynych oświeca on godnie z wysoka”; tamże 70, 4, PG 58, 660, ŻMT 23, 341: „U naszych mnichów nie zdarza się nic podobnego, lecz nawet wszystkie pożądania są u nich martwe. Pożywieniu służy u nich nie zbytkowi czy obżarstwu, ale zaspokojeniu potrzeby jedzenia. Nie ma tam ptaszników ani rybaków, tylko chleb i woda. Niepokój zamieszanie wrzawa, wszystko to zostało stamtąd wygnane, z domku oraz z ciała, przystań jest bezpieczna, u tamtych zaś wielka burza”.

³⁵ Tamże 70, 4, PG 58, 660, ŻMT 23, 342.

³⁶ Termin *σκευοφόρος* przyjmuje następujące znaczenia: 1. dźwigający bagaż, zwierzęta juczne, 2. tragarz, służący hoplitów (Abramowiczówna IV 61, s.v. *σκευοφόρος*). Por. Lampe, s. 1236, s.v. *σκευοφόρος*; Liddell – Scott, s. 1396, s.v. *σκευοφόρος*.

³⁷ Prawdopodobnie jest to aluzja do platońskiego jeźdźca, mającego okiełznać narowistego konia pożądań. Por. Plato, *Phaedrus* 245C.

³⁸ Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 70, 4, PG 58, 660, ŻMT 23, 341.

„o łonie Abrahama, o koronach świętych, o obcowaniu z Chrystusem, [...] o Królu z wysoka, o obecnej wojnie (περὶ τοῦ πολέμου τοῦ ἐν χερσὶ), o podstępach diabła (περὶ τῶν τοῦ διαβόλου μηχανημάτων), o dobrych czynach, które spełnili święci”³⁹.

W tym miejscu warto zauważyć, że jednym z tematów rozmów mnichów jest wojna, którą toczą ze swym wrogiem – szatanem. Zatem są żołnierzami, walczącymi ze złem.

Podkreślając skuteczność duchowej walki mnichów ze słabościami i złem, Chryzostom odnosi się do chwalebnych zwycięstw odniesionych przez wojska Cesarstwa Rzymskiego:

„Czy widziałeś świetne zwycięstwo? Każdy z nich odnosi takie zwycięstwo, jakiego nie są zdolne odnieść wojska zebrane z całego świata. Uzbrojenie pijaństwa leży rozbrojone na stosie; niedorzeczne słowa głupoty, szalone myśli i wstrętna pycha”⁴⁰.

Zauważa też, że waleczni żołnierze – choćby pokonali wielu nieprzyjaciół – często padają ofiarami zbytku i pijaństwa. Mnisi natomiast bez trudu⁴¹, za pomocą woli, pokonują wrogów, którzy powalili odważnych żołnierzy:

„A przecież wszystkie wojska [złożone z żołnierzy], choćby pokonały krocie nieprzyjaciół, stają się łupem owych wrogów. Tym falangom nie może się oprzeć ani zbroja, ani włócznia, ani nic innego, ale ujrzysz tych [żołnierskich] gigantów i śmiałków, którzy dokonali tylu walecznych czynów, jak bez więzów są krępowani snem i pijaństwem, jak bez ran leżą ranni, a nawet jeszcze gorzej, bo ranni przynajmniej się ruszają, a ci nawet tego nie potrafią już uczynić padając od razu. Widzisz, że «wojsko mnichów» jest potężniejsze i bardziej godne podziwu? Pokonują oni jedynie wolą nieprzyjaciół, którzy zwyciężyli tamtych. Tak bowiem osłabiają matkę wszelkiego zła, że nie może ich już więcej niepokoić. Gdy poległ wódz i głowa została odcięta, wówczas i reszta ciała leży spokojna”⁴².

Duchowa walka z grzechami i wadami jest o wiele trudniejsza do fizycznej woli prowadzonej przez żołnierzy. Chryzostom zauważa, że fizycznego wroga wystarczy raz zranić, aby nie stanowił zagrożenia dla innych żołnierzy. Natomiast wroga duchowego – grzech lub wadę – musi zranić każdy z żołnierzy

³⁹ Tamże 69, 4, PG 58, 653, ŻMT 23, 332.

⁴⁰ Tamże 70, 4, PG 58, 659, ŻMT 23, 340.

⁴¹ Por. tamże 70, 5, PG 58, 660, ŻMT 23, 342: „Któż więc tak łatwo pokonuje nieprzyjaciół, by jedząc śniadanie stawiać znak zwycięstwa? Dlatego również prorok powiada: «Stół dla mnie zastawiasz wobec mych przeciwników» (Ps 23, 5. Nie zbłądzi, kto będzie rozumiał, że słowa te dotyczą stołu. Nic przecież nie trapi duszy tak, jak szalone pożądanie, pijaństwo, zbytek i namiętności, które z nich się biorą, {wiedzą o tym dobrze ci, którzy tego doświadczyli}”.

⁴² Tamże 70, 3, PG 58, 659, ŻMT 23, 340.

Chrystusa, gdyż w przeciwnym razie nadal będzie on stanowił zagrożenie dla tych, którzy go nie pokonali⁴³.

3. Zachęta do naśladowania mnichów. Chryzostom zafascynowany życiem monastycznym usiłuje w bardzo osobisty sposób zachęcić słuchaczy nie tylko do wysłuchania głoszonej homilii lecz – być może – także do włączenia się w tę duchową walkę, jaką toczą mnisi:

„Jeśli możesz przyjrzeć się razem ze mną, to chodź i podaj mi rękę. Pójdziemy obaj na tę walkę (τὸν πόλεμον) i przypatrzmy się szykowi bojowemu (τὴν παράταξιν)”.⁴⁴

Chcąc konkretnymi przykładami zachęcić słuchaczy homilii do prawdziwie chrześcijańskiego – świętego życia, zaleca im, by odwiedzili siedziby ascetów⁴⁵:

„Jeśli wydaje ci się to trudne, to udajmy się do mieszkań tamtych [tj. mnichów], abyśmy na podstawie rzeczy poznali, że jest to łatwe”.⁴⁶

„Skoro zaś ludzi prostych bardziej zachęcają przykłady dające się zobaczyć, posyłam was do chat tychże świętych [tj. podantiocheńskich mnichów]. Nie znają oni smutku, lecz zbudowawszy sobie przybytki w niebie, tak mieszkają, z dala od utrapień doczesnego życia, staczając boje (στρατοπεδεύομενοι) z diabłem i jakby w takt występują do walki (πολεμοῦσιν) z nim”.⁴⁷

Dla tematu podjętego w niniejszym artykule istotne jest stwierdzenie Chryzostoma, że głównym zajęciem mnichów jest staczanie bojów z diabłem. W dalszej części wypowiedzi Antiocheńczyk przedstawia następujący tok rozumowania: skoro mnisi nieustannie walczą ze złym duchem, to są „żołnierzami”, a żołnierze w czasie trwania wojny nie mieszkają w swych domach, lecz w prowizorycznych namiotach. Przez obraz polowych mieszkań żołnierzy Jan Chryzostom wyraźnie nawiązuje do marnych „chatek” mnichów, które widział prowadząc – jak już wspomniano – przez cztery lata życie pustelnicze:

⁴³ Por. tamże: „Można zobaczyć, że każdy z przebywających tam [mnichów] odnosi takie zwycięstwo. To nie jest tak, jak w zwykłych wojnach – gdy ktoś zostanie przez kogoś zraniony, raz upadłszy, już nie jest groźny dla drugiego; lecz potrzeba, by wszyscy bili tego potwora, kto go nie zrani i nie powali, z pewnością będzie znowu niepokojony”.

⁴⁴ Tamże 70, 3, PG 58, 659, ŻMT 23, 339.

⁴⁵ Tamże 70, 5, PG 58, 661-662, ŻMT 23, 343: „Udajmy się więc do tamtych. Tam dowiemy się, ile więzów nas krępuje, nauczymy się zastawiać stół pełen rozlicznych dóbr, stół bardzo smaczny, niekosztowny, od którego oddalona jest troska, wolny od zawiści, pochlebstwa i wszelkiej choroby, pełen dobrej nadziei, zdobny wieloma trofeami. Nie ma tam niepokoju duszy, nie ma smutku, nie ma gniewu; wszystko tam jest uciszone, wszystko spokojne”.

⁴⁶ Tamże 69, 3, PG 58, 652, ŻMT 23, 330.

⁴⁷ Tamże, ŻMT 23, 329-330.

„Właśnie dlatego, zbudowawszy sobie chaty, stronią od miast, od rynków i domów. Kto stacza boje (πολεμοῦντα), ten nie powinien siedzieć w domu, lecz naprędce postawiwszy sobie mieszkanie, tam mieszkać, gdyż ma każdej chwili [być gotów] wyruszyć”⁴⁸.

Jednak Chryzostom doskonale zdawał sobie sprawę z kondycji duchowej mieszkańców Antiochii oraz dobrze znał ich upodobania. Wiedział, że proponowane przez niego ideały nie spotkają się z entuzjastycznym przyjęciem przez ogół społeczeństwa antiocheńskiego. Styl życia świętych mężów – asce-tów przywoływania przez złotoustego kaznodzieję – stanowił przeciwieństwo stylu życia lansowanego w ówczesnej społeczności. Kontynuując nawiązania do tematyki militarnej, Chryzostom wyraźnie stwierdza, że przeciętni chrześcijanie antiocheńscy nie zachowują się jak żołnierze w prowizorycznym obozie, który wkrótce mają opuścić, lecz jak mieszkańcy bezpiecznego miasta, wznosząc w nim trwałe budowle, nabywając ziemię i prowadząc handel:

„My bowiem żyjemy nie jak w obozie (στρατοπέδω), lecz jak w mieście cieszącym się pokojem. Któż kiedykolwiek w obozie (στρατοπέδου) kładzie fundamenty i buduje dom, który ma przecież wkrótce opuścić? Nie ma takiego. Gdyby ktoś tego próbował, byłby karany śmiercią jako zdrajca. Kto w obozie (στρατοπέδου) kupuje ziemię na morgi i zaczyna handel? Nikt, i bardzo słusznie. Przyszedłeś bowiem by walczyć (πολεμήσαι), a nie handlować”⁴⁹.

Chryzostom zauważa, że mieszkańcy Antiochii na ogół zbyt zabiegali o sprawy doczesne, zapominają o tym, że prędzej czy później będą musieli bezpowrotnie rozstać się ze światem doczesnym. Naucza więc, że życie doczesne jest przebywaniem na polu bitwy, gdzie należy naprędce wznieść obóz, okopać go fosą oraz usypać wał, zaś prawdziwą ojczyzną dla chrześcijan jest niebo, a miastem, w którym mają bezpiecznie zamieszkać i osiąść na wieki jest niebieskie Jeruzalem:

„Czemu więc trudzisz się wokół miejsca, które wkrótce opuścisz? Czyń tak, gdy wrócisz do ojczyzny. To samo mówię ci teraz ja. Czyń tak, gdy pójdziemy do miasta z wysoka; a raczej tam nie będziesz w ogóle ponosił trudów, Król przygotuje ci wszystko. Tutaj wystarczy jedynie okopać się fosą (τόφρον περιελάσαι) i usypać wał (χάρακα πήξασθαι), nie potrzeba budynku”⁵⁰.

Nawiązując do wyjątkowo wojowniczych Scytów⁵¹, którzy prowadzili koczowniczy tryb życia, Antiocheńczyk podkreśla, że każdy chrześcijanin

⁴⁸ Tamże, ŻMT 23, 330.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Szerzej na temat Scytów zob. R. Grousset, *L'empire des steppes*, Paris 1969; A.P. Smirnow, *Scytowie*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1974; *Kimmerowie, Scytowie, Sarmaci*, red. J. Chochorow-

powinien być wojowniczym wędrowcem, który przemierzając doczesny świat walczy z diabłem:

„Posłuchaj, jak Scytowie prowadzą życie na wozach i jak według opowieści żyją nomadowie. Tak powinni żyć chrześcijanie: powinni chodzić po całym świecie, walczyć z diabłem (πολεμοῦντας τῷ διαβόλῳ), wzywać tych, których zagarnął on w swą moc i uwolnić się od wszystkich doczesnych spraw”⁵².

W podsumowaniu należy zauważyć, że Jan Chryzostom mówiąc o mnichach ukazuje ich jako „żołnierzy” i „duchowe wojsko” Chrystusa (τὰ στρατόπεδα τὰ πνευματικά), które zamiast w obozie wojskowym przebywa w skupisku pustelni, a zamiast orężem posługuje się praktykami ascetycznymi. Ta duchowa armia Chrystusa odnosi wspanialsze zwycięstwa niż doborowe oddziały armii Cesarstwa Rzymskiego, gdyż walka z demonami jest o wiele trudniejsza od walki z ludźmi. Duchową walkę, którą przedstawiono w aspekcie życia mnichów, w zasadzie – zgodnie z nauczaniem złotoustego kaznodziei, które posiada wyraźny profil duszpasterski – powinni podjąć wszyscy chrześcijanie, gdyż Chrystus zaprasza każdego człowieka, bez wyjątku, do wstąpienia na drogę doskonalenia chrześcijańskiego polegającego na walce z grzechem i słabościami oraz zdobywaniu cnót. Warto też zauważyć, że wypowiadając się na tematy militarne Antiocheńczyk posługuje się fachową terminologią wojskową i wojenną.

MONKS AS “SOLDIERS” OF CHRIST
IN THE TEACHING OF JOHN CHRYSOSTOM
An Analysis 69th and 70th Homily from the Series
Homilies on the Gospel according to St. Matthew

(Summary)

This article considers the subject of spiritual warfare led by monks as the “soldiers” of Christ. The author analyzes two homilies of John Chrysostom (69 and 70) from the series Homilies on the Gospel according to St. Matthew. First, he emphasizes the important role of monasticism in the life and thought of John Chrysostom from the beginning of his literary activity. Then, on the basis of source documents, he shows monks as a “spiritual army” of Christ, who are staying at the hermitage instead of at a military camp, and in place of arms they have ascetic

ski, Kraków 2004; M. Mayrhofer, *Einiges zu den Skythen, ihrer Sprache, ihren Nachleben*, Wien 2006; J. Strzelczyk, *Scytowie*, EK XVII 1319-1320.

⁵² Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum hom.* 69, 3, PG 58, 652, ŻMT 23, 330.

practices. This spiritual army of Christ achieves more splendid victories than the elite troops of the Roman army, because the battle with the demons is far more difficult than fighting with people. The final part of the article points out the pastoral profile of the teaching of John Chrysostom, who encouraged all Christians to undertake the same spiritual warfare as the monks.

Key words: John Chrysostom, spiritual warfare, monks, monasticism.

Słowa kluczowe: Jan Chryzostom, walka duchowa, asceci, monastycyzm.

Ks. Andrzej UCIECHA*

SEKRETY DUCHOWEJ WALKI W MOWIE *O WOJNACH* AFRAHATA, PERSKIEGO MĘDRCA

W wykładzie na temat teologicznego znaczenia wojen i prześladowań w historii zbawienia Afrahat¹ wyjaśnia jednemu z „synów przymierza”: „Otóż, ponieważ czas jest zły, posłuchaj tego, co ci sekretnie (ܐܝܬܐܢܐ) piszę”². Co ukrywa, o czym chce mówić Mędrzec perski i dlaczego w sposób dyskretny? Jakie poufne informacje ma do przekazania „sprzymierzonym” i przed kim stara się zachować tajemnicę? Co kryje się w stwierdzeniu „czas jest zły”? Na te pytania postaram się odpowiedzieć w niniejszym opracowaniu.

1. Znaczenie pojęcia ܐܝܬܐܢܐ (*rāzā*). Użyty termin ܐܝܬܐܢܐ (*rāzā*) posiada bogate znaczenie we wszystkich *Demonstrationes* Afrahata. To semantyczne bogactwo wyraża się w wieloznaczności odniesień i ukrytej harmonii wymownych powiązań³: w mowie *O wierze* wskazane pojęcie będzie wyrażało sakrament chrztu (ܐܝܬܐܢܐ ܕܡܕܢܚܐ)⁴, a w wykładzie na temat modlitwy jego znaczenie zostanie powiązane z misterium krzyża Zbawiciela (ܐܝܬܐܢܐ ܕܡܕܢܚܐ ܕܡܕܢܚܐ)⁵. Pojęcie ܐܝܬܐܢܐ oznacza sposób zrozumienia, który można uchwycić za pomocą

* Ks. dr hab. Andrzej Uciecha – adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl.

¹ Temu zagadnieniu Afrahat poświęcił mowę *O wojnach*: Aphraates, *Demonstratio* 5, ed. J. Parisot: Aphraatis Sapientis Persae *Demonstrationes*, PSyr 1, 184-237, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O wojnach* (*Demonstratio quinta. De bellis*, PSyr 1, 184-237), SSHT 43 (2010) nr 2, 248-262 (oznaczenie lokalizacji tekstu źródłowego: pierwsza cyfra wskazuje na numer mowy, druga – podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim; oznaczenie lokalizacji wydania tekstu: pierwsza liczba oznacza numer tomu, druga numery kolumny, a następna numery wierszy tekstu syryjskiego).

² Tamże 5, 2, PSyr 1, 185, 3-5, tłum. Uciecha, s. 250. Interesujące analizy biblijnej egzegezy Księgi Daniela w mowie *O wojnach* Afrahata przedstawił Craig E. Morrison, *The Reception of the Book of Daniel in Aphrahat's Fifth Demonstration*, „On Wars”, „Hugoye” 7 (2004) nr 1, 55-82.

³ Por. *Thesaurus Syriacus*, ed. R. Payne Smith, II, Oxonii 1901, 3871-3872: „secretum, arcanum, typus figura, symbolum”. ܐܝܬܐܢܐ w przekładzie wydania krytycznego J. Parisota (PSyr 1, 186): „sub symbolis”.

⁴ Aphraates, *Demonstratio* 1, 17, PSyr 1, 41, 2, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O wierze* (*Demonstratio prima. De fide*), PSyr 1, 41, SSHT 37 (2004) nr 2, 169.

⁵ Tenże, *Demonstratio* 4, 5, PSyr 1, 145, 10, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O modlitwie* (*Demonstratio quarta. De oratione*), PSyr 1, 145, SSHT 43 (2010) nr 1, 36.

zmysłów, ale który kieruje zrozumienie do abstrakcyjnego ideału, ukrytego przed oczami ciała. Słowo *rāzā* jest używane zamiennie z *dmūtā* (obraz) lub *peletā* (podobieństwo, parabola), ale ciągle zachowuje sens *tupsā* (typ) i *jugnā* (ikona)⁶. Staroaramejskie *rāzā* ma pochodzić z języka perskiego, w którym wyrażało królewski sekret i boskie tajemnice, a które jedynie wybrani, jak na przykład biblijny Daniel, mogli rozszyfrować. W języku greckim stało się standardowym *μυστήριον*, a w chrześcijańskiej egzegezie na stałe zostało powiązane z ewangelicznymi tajemnicami Królestwa i Pawłowym „misterium” Bożych planów realizowanych w wydarzeniach ziemskiej historii. Takie ujęcie teologiczne miało swoje podłoże w wierze, w której cały Stary Testament wskazywał na Chrystusa i do Niego prowadził; stąd też *rāzā*/μυστήριον stało się w naturalny sposób typologicznym synonimem postaci Starego Testamentu symbolicznie zapowiadających Chrystusa (*tupsā*/τύπος). W ten właśnie sposób Afrahat, podobnie jak Efreem Syryjczyk, znajduje się w głównym nurcie przedniecejskiej teologii. Semantyczne pogłębienie pojęcia μυστήριον w grecko-rzymskim świecie zostało zapożyczzone w IV w. z nauki religii misteryjnych i powiązane w narracji chrześcijańskiej z sakramentami, zwłaszcza chrztem i eucharystią. Pismo Święte, jako dzieło Boże wyrażone za pomocą ludzkiej wyobraźni i języka, stanowi część całego stworzonego świata i jego historii, i jako takie zawiera *rāze*, objawiające symbole Chrystusa, ponieważ cały świat stanowi Jego objawienie. Drzewa albo kawałki drewna w Starym Testamencie mogą być widziane jako typy i symbole krzyża dlatego, że „oko wiary” widzi każde drzewo jako tajemnicę krzyża⁷. Symbol oznacza połączenie przedmiotu z wizualizowanym obrazem i jest czymś, co można rozpoznać. To rozpoznanie stanowi istotę wszelkiego symbolicznego wyrazu. Symbol nie jest niczym innym jak „language of recognition”⁸ – jak mówi Nabil El-Khoury, nie ogranicza się jedynie do sfery czysto racjonalnej, ponieważ nie przyjmuje swojego znaczenia w relacji do znaczenia czegoś innego, posiada bowiem własne, właściwe sobie i wyraźne znaczenie; to raczej on przez swoją manifestację przenosi znaczenie na coś innego, przez co może być ono rozpoznawane⁹.

2. Hermeneutyka i kontekst historyczny sekretów ukrytych w *Demonstrationes*. Pierwszą część swojego ascetycznego dzieła Afrahat skomponował

⁶ Por. N. El-Khoury, *Hermeneutics in the Works of Ephraim the Syrian*, w: *IV Symposium Syriacum. Literary Genres in Syriac Literature* (Groningen – Oosterhesselen, 10-12 Sept. 1984), ed. H.J.W. Drijvers – R. Lavenant – C. Molenberg – G.J. Reininked, OCA 229, Roma 1987, 94.

⁷ Por. R. Murray, *The theory of symbolism in St. Ephrem's Theology*, *ParOr* 6-7 (1975-1976) 3-5. Na temat duchowych zmysłów (zwłaszcza wzroku) zob. P. Szczur, *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, *VoxP* 34 (2014) t. 61, 297-308; tenże, *Rola postrzegania duchowego w nauczaniu katechetycznym Jana Chryzostoma*, *VoxP* 34 (2014) t. 62, 493-504.

⁸ El-Khoury, *Hermeneutics in the Works of Ephraim the Syrian*, s. 93.

⁹ Por. tamże, s. 93-94.

w latach 336-337; drugi cykl *Demonstrationes* (ܕܡܢܝܢܐ) został zredagowany kilka lat później, ok. 343-344, a zatem już w czasie trwania prześladowań chrześcijan. Najprawdopodobniej wykład *O wojnach* powstał we wrześniu albo październiku 337 r., gdy wyraźnie rosło napięcie wrogości w relacjach państwa perskiego i mniejszości chrześcijańskiej. Sytuację wyraźnie pogorszyła deklaracja cesarza Konstantyna, który ogłosił się obrońcą Kościoła. Możliwe, że Afrahat liczył na protekcję rzymskiego władcy, nie wiedział jednak, że ten już od kilku miesięcy nie żył¹⁰. Mędrzec perski w bardzo oszczędny i dyskretny sposób opisuje trudny okres wojen Persji przeciwko Imperium rzymskiemu i skomplikowaną sytuację Kościoła w sasanidzkim królestwie Szapura II (309-379). Imię tego słynnego władcy ܫܡܥܝܐ (Shapūr) znajduje się między innymi w krótkiej informacji, w której Afrahat podaje dokładną datę powstania *Mowy napominającej*, czyli *Listu Synodalnego*¹¹. Adresatem rozważań i postulatów zawartych w 23 ܕܡܢܝܢܐ byli „synowie przymierza” (ܚܒܪܐ ܡܝܬܪܐ), „sprzymierzeni” w zorganizowanej, przedmonastycznej formie życia ascetycznego¹². Istota radykalizmu tej elitarniej społeczności ukrywa się w ideale „atlety” (ܐܬܠܬܐ) samotnie i niepodzielnie (ܢܝܫܬܐ) skupionego na duchowej walce z szatanem¹³ i całkowicie oddanego Chrystusowi¹⁴. Walka ze złem stanowi „najwyższą część” (ܕܡܠܚܬܐ ܕܡܢܝܢܐ) życia „synów przymierza”¹⁵, podobnie jak słuchanie i rozważanie Słowa Bożego przez ewangeliczną Marię, która „obrała najlepszą część” (por. Łk 10, 42).

Wykłady (ܕܡܢܝܢܐ) na temat ideałów ascetycznych wymagały od odbiorcy przede wszystkim znajomości Pisma Świętego oraz opanowania metod ich interpretacji. Mędrzec perski, który nazywa siebie: „uczeń świętych Pism” (ܬܠܡܕܐ ܕܡܢ ܫܠܬܐ ܕܡܢܝܢܐ)¹⁶, w hermeneutycznym opisie rzeczywistości konsekwentnie i precyzyjnie wykorzystuje interpretację symboliczną. Żaden

¹⁰ Należy pamiętać o wydarzeniu, które miało miejsce nieco wcześniej w Armenii, a które z pewnością wpłynęło na rozwój sytuacji w regionie; kraj ten pozostawał terenem nieustannej walki między Rzymem a Persją i gdy Armenia przyjęła chrześcijaństwo, można było przewidywać problemy w niedalekiej przyszłości. Por. T.D. Barnes, *Constantine and the Christians of Persia*, JRS 75 (1985) 126-136; J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique 11, Paris 1904, 43-50.

¹¹ Por. Aphraates, *Demonstratio* 14, 50, PSyr 1, 725, 1, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *List Synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria)*, PSyr 1, 725, SSHT 46 (2013) nr 1, 51.

¹² Por. S.H. Griffith, *Images of Ephrem: The Syrian Holy Man and his Church*, „Traditio” 45 (1989-1990) 7-33.

¹³ Por. A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Spiritualité Orientale 30, Abbaye de Bellefontaine 1979, 47.

¹⁴ Por. A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905, 16; A. Uciecha, „Walka” Złego z „synami przymierza” na podstawie wybranych Mów Afrahata, perskiego Mędrca, VoxP 33 (2013) t. 59, 209-223.

¹⁵ Por. Aphraates, *Demonstratio* 7, 17, PSyr 1, 340, 6, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O pokutujących (Demonstratio septima. De paenitentibus)*, PSyr 1, 340, SSHT 46 (2013) nr 1, 13.

¹⁶ Tenże, *Demonstratio* 22, 26, PSyr 1, 1049, 3-4.

poganin, żaden biblijny ignorant nie był w stanie rozszyfrować tej hermeneutycznej zagadki, zaś wtajemniczeni z łatwością mogli w biblijnych aluzjach nie tylko rozpoznać, ale i ocenić zachowanie postaci i religijną wartość wydarzeń sobie współczesnych. „Uczeń świętych Pism” jest atletą, który nieustannie medytuje nad Słowem Bożym i walczy o to Słowo w przymierzu z jednym prawdziwym Słowem, czyli Chrystusem.

W stanie permanentnej inwigilacji duchownych i świeckich Kościoła perskiego roztropność nakazywała dyscyplinę najwyższej ostrożności i dlatego też we wszelkich relacjach *Demonstrationes* Afrahat unika podawania nazw miejsc i imion osób. Konieczność zachowania dyskrecji pozwalała ograniczyć krąg odbiorców, którzy mogliby zrozumieć ukryte przesłanie tekstu, a przede wszystkim utrudniała pracę tajnej policji państwowej¹⁷ i wewnętrznych szpiegów w łonie Kościoła. W swojej teologiczno-literackiej taktyce Afrahat proponuje użycie tajnego kodu sekretnej komunikacji zarezerwowanego dla wybranych. W typologicznej egzegezie Afrahat interpretuje wizje Daniela o czterech bestiach i królestwach oraz prorockie widzenie barana i kozła (por. Dn 7-8)¹⁸. Nowy Nabuchodonozor to głupiec przeciwstawiony mędrcowi, czyli cesarzowi Konstantynowi¹⁹. Określenie „synowie Ezawa” nie powinno sprawiać żadnych trudności w identyfikacji Rzymian. W kolejnej biblijnej aluzji Mędrzec porównuje sytuację prześladowanych chrześcijan w Persji Szapura II do czasów Eliasza w Samarii za panowania króla Achaza i jego żony Izebel:

„Chcę ci również ukazać post bezbożnika, który przelał krew i dlatego nie został przyjęty, [post] zarządzony przez Izebel, podżegaczkę Achaba (por. 1Krl 21, 25) i instrument ucisku Izraela. Napisała ona bowiem list w imieniu Achaba i wysłała go do synów Izraela, mężów przewrotnych, uległych nikczemnej Izebel. W nikczemnym liście napisała tak mówiąc: «Zarządzcie post i posadźcie Nabota przed ludem. Posadźcie też naprzeciw niego dwóch mężów, synów nikczemnych. Niech zaświadczą o nim, tak mówiąc: «Nabot zbluźnił przeciw Bogu i ludowi, należy go ukamienować i niech zginie» (1Krl 21, 9-10). Oto, mój przyjacielu, napisała im Izebel, aby dwóch mężów zaświadczyło przeciw Nabotowi. Wysłała ich jakoby [przez to] czyniąc zadość świętemu Prawu, ponieważ w Prawie tak napisano: «Skazany na śmierć nie zostanie zabity na podstawie słów jednego świadka, lecz umrze w oparciu

¹⁷ Szapur II uczynił zoroastryzm religią obowiązującą w królestwie.

¹⁸ Por. Aphraates, *Demonstratio* 5, 5-6, PSyr 1, 192, 24 - 196, 20, tłum. Uciecha, s. 252-253; tamże 5, 13-20, PSyr 1, 209, 10 - 224, 23, tłum. Uciecha, s. 256-258. Według relacji historyka Ammiana Marcellina (*Rerum gestarum libri* XIX 1) Szapur (Sapor) miał prowadzić wojny w stroju bojowym ze złotym nakryciem w kształcie głowy barana ozdobionej szlachetnymi kamieniami.

¹⁹ Wrogość wobec cesarza Konstancjusza II wybuchła w Persji w 338 r., już po śmierci Konstantyna; por. M.-J. Pierre, *Introduction*, w: Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 1: I-X, SCH 349, Paris 1988, 75, nota. 12. Zapis korespondencji między Konstancjuszem i Szapurem: Ammianus Marcellinus, *Res gestae* XVII 4, 21 - 5, 3.

o świadectwo dwóch świadków» (Pwt 17, 6; 19, 15). Tak właśnie napisano: «Ręka świadków będzie pierwsza w jego ukamienowaniu a następnie ręka całego ludu» (Pwt 17, 7; 13, 10). Napisała im jeszcze, żeby tak świadczyli przeciw niemu: «Nabot zbluźnił przeciw Bogu i ludowi». Napisała ten nikczemny list niby czyniąc zadość świętemu Prawu, gdzie jest napisane: «Kto bluźni przeciw imieniu Bożemu zostanie ukamienowany, ponieważ wypowiedział Imię Święte i zbluźnił» (Kpł 24, 16). Otóż, nie było zmartwieniem dla Izebel, że może zbluźnić przeciw Imieniu Bożemu, lecz [bardziej] troszczyła się o skąpstwo Achaba, który pożywał winnicy Nabota. I Achab nie wspomniął na to, co zostało napisane: «Nie pożądaj żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego» (Wj 20, 17; Pwt 5, 21). O, Izebel, podżegaczko Achaba, jakież to [jest] Bóg, któremu złorzeczył Nabot? To Ten, którego ołtarz rozbiłaś a proroków pozabijałaś (por. 1Krl 19, 14). I jakież to [jest] król, któremu [Nabot] złorzeczył? To ten, który usunął Prawo i chciał zagarnąć dziedzictwo Nabota. Dlaczego więc, Izebel, nie uczyniłaś tego, co napisano na początku przykazań Prawa, gdzie powiedziano: «Nie będziesz czcił obcego Boga» (Wj 20, 3), a ty, Izebel, oddałaś cześć Baalowi. Napisano jeszcze: «Nie przelejesz krwi niewinnej w ziemi, którą dał ci Pan, twój Bóg» (Pwt 19, 10). Powinnaś była, o Izebel, przypomnieć sobie, co zostało napisane: «Ziemia, na której przelano krew, nie będzie oczyszczona, jeśli nie zostanie przelana krew tego, kto ją przelał» (Lb 35, 33). Bałaś się tego, o Izebel, palając nikczemną zazdrością jakoby Nabot złorzeczył Bogu, gdy [w rzeczywistości] nie złorzeczył. Napisano jeszcze: «Ma być przelana krew tego, kto przeleje krew człowieka» (Rdz 9, 6). Izebel, prowokatorka, przelała niewinną krew Nabota i dlatego w tym samym miejscu, w którym przelała krew niewinną, gdy zarządziła nikczemny post, przelano krew Izebel i psy ją pożarły (por. 2Krl 9, 30-37). Psy tam lizały również krew Achaba, który jej posłuchał (por. 1Krl 21, 19; 22, 38). Lecz jeśli Izebel zdecydowała się oddalić od Prawa, co doprowadziło ją do zguby, gdyż nie zachowała Prawa, to jak wy, złoczyńcy, synowie Izraela mogliście przyjąć list, w którym napisano o nikczemnym poście, o kłamliwym świadectwie i przelaniu krwi? W którym pokoleniu usłyszeliście: «Poście i przelewajcie niewinną krew»? Dlaczego więc nie odrzuciliście nikczemnego listu i kłamliwego świadectwa? Dlatego też Achab i Izebel zostali ukarani sprawiedliwym sądem, bo przelali niewinną krew Nabota. I synowie Izraela, którzy posłuchali Izebel, również zostali ukarani sprawiedliwym sądem. Prorokował bowiem Ozeasz mówiąc: «Jeszcze trochę a upomnę się o krew Izraela w domu Jehu» (Oz 1, 4). I zażądał Jehu krwi Nabota z powodu Izebel w domu Achaba. I wyniszczył synów Izraela w domu Baala, bo przeszła na nich krew Nabota. Jak powiedział Jehu w dniu zemsty: «Ujrzałem wieczorem krew Nabota i synów jego» (2Krl 9, 26). I przyszła zemsta za niego i post, którym pościli synowie Izraela na swoje potępienie»²⁰.

²⁰ Aphraates, *Demonstratio* 3, 4-6, PSyr 1, 104, 26 - 112, 4, tłum. A. Uciecha: Afrahat, *O poście*

Wiodącym tematem tej moralizatorskiej egzegezy jest istota prawdziwego postu, która leży w czystości intencji jego podjęcia. W formie midraszu haggadycznego Pers formułuje całą serię zarzutów przeciw królowej Izebel i Izraelitom, którzy ją naśladowali. Literacka stylizacja tych oskarżeń przyjmuje postać zwrotów skierowanych bezpośrednio do postaci inkryminowanych. Dla uważnego odbiorcy i obserwatora wydarzeń z życia politycznego i religijnego w połowie IV w. w Persji aktualizacja przesłania wydaje się jasna i jednoznaczna: najprawdopodobniej chodziło o dyskredytację Żydów z babilońskiej diaspory, którzy bali się utracić przywileje i wpływ na politykę państwa oraz starali się oportunistycznie wykorzystać sytuację, eliminując konkurencję rozwijającego się Kościoła²¹. Wątek oryginalnej metody zastosowanej w sekretnym przekazie ascetycznych ideałów został już zauważony i zasygnalizowany. Podkreślano charakterystyczny rys ponadczasowości narracji *Demonstrationes* wyrażonej w zupełnym braku personalnej krytyki urzędników państwowych i religijnych. Należało zachować daleko idącą przezorność w przypadku przechwycenia tekstu przez tajnych agentów, czy też denuncjatorów. Mędrzec perski ani raz nie podaje imienia biskupa Seleucji-Ktezyfontu; nie wspomina nawet słowem, że chodzi o biskupa. Poważne oskarżenia tego hierarchy i krytyka jego doradców ukryta została pod zasłoną wieloznacznego terminu „sędziowie”²².

3. „Czas jest zły”. Teologiczne aspekty sekretnego wykładu. Należy ciągle pamiętać, że główne przesłanie zawarte we wszystkich *ḥadut* dotyczy postulatów życia ascetycznego i zasad ewangelicznego radykalizmu; wyselekcjonowani i przygotowani „synowie przymierza” toczą nieustanną duchową walkę jako atleci i żołnierze Chrystusa:

„Przychodzi mi teraz taka myśl co do niepokoju, które teraz muszą nadejść, i co do oddziałów, które zbierają się do niszczenia. Bóg bowiem uprzednio wyznaczył te czasy: chwile pomyślności spełniające się w dniach [ludzi] dobrych i prawych; chwile zaś wielu nieszczęść nadchodzące w dniach [ludzi] złych i grzesznych. Otóż tak jest napisane: Dobro już gotowe i błogosławiony ten, przez którego ono przyjdzie; i zło już przygotowane, lecz biada temu, przez którego przyjdzie (por. Mt 18, 7). Przyszło dobro na lud Boży i błogosławieństwo dla tego, przez którego przyszło to oczekiwane dobro; zło zostało wzniecone przez wojsko zebrane przez złego i wyniosłego, który się chęłpi.

(*Demonstratio tertia. De ieiunio*), *PSyr 1*, 104-112, SSHT 42 (2009) nr 1, 90-91.

²¹ Por. A. Uciecha, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* 3, Katowice 2002, 53-61.

²² Por. Pierre, *Introduction*, s. 85-86. Na temat sytuacji chrześcijan w Persji i postawy duchowieństwa w czasie prześladowań Szapura I, zob. W. Teister – A. Uciecha, *Postawa chrześcijan Kościoła Perskiego w czasie prześladowań Szapura II*, *VoxP* 32 (2012) t. 57, 667-676; A. Uciecha, *Postawa duchowieństwa Kościoła Perskiego w czasie prześladowań Szapura II*, w: *Vobis Episcopus vobiscum christianus*, red. W. Myszor – A. Malina, Katowice 2004, 278-287.

I tam przekleństwo pozostaje nad tym, przez którego zło zostało wzniecone. Nie zarzucaj więc, mój przyjacielu, iż Zły rzucił zło na wielu, ponieważ czasy są wyznaczone od dawna i nadeszła chwila ich wypełnienia²³.

Podobną myśl o wojnach Afrahat powtarza na koniec *De bellis*:

„Tego, co napisałem Ci na temat wojska gromadzonego na wojnę, nie wyjaśniałem Ci, jako czegoś, co zostało mi objawione. Słuchaj jednak słów, które są na początku listu: «Każdy, kto się wywyższa, będzie poniżony» (Łk 14, 11). Jeśli wojska powstają i zwyciężają, wiedz, że jest to upomnienie Boże. Jeśli zwyciężają, zostaną potępione przez sprawiedliwy sąd. Trzeba bowiem, abyś wiedział, że bestia zostanie zabita w swoim czasie. Ty zaś, mój bracie, dołóż teraz starań do troski o miłosierdzie, aby pokój zapanował nad ludem Bożym. Koniec mowy *O wojnach*”²⁴.

W definicji postulatów ascetycznych, które Pers zawarł w swoich wykładach, aspekt historyczny – z całym bogactwem czasowych odniesień i ziemskich uwarunkowań – stanowi jedynie kontekst, niezbędny w analizach, ale drugorzędny. Afrahat nie pomija tego czynnika „horyzontalnej rzeczywistości”²⁵, ale też go nie przecenia, starając się zachować właściwe proporcje między tym, co ponadczasowe i wieczne, a tym, co zaczyna się i kończy w przemijalnej doczesności. Duchowa walka ciągle trwa i zanim nie zostanie zakończona definitywnie, podlegający władzy Chrystusa chrześcijanie mogą liczyć na Boże miłosierdzie. Jeśli Kościół jest prześladowany, to z powodu grzesznego postępowania jego członków²⁶.

Konieczność zastosowania sekretnej mowy w ocenie wydarzeń i w przekazywaniu postulatów ascetycznych uzasadniona jest warunkami nieustannego zagrożenia Kościoła i inwigilacji perskich chrześcijan; szyfrowana biblijnie komunikacja w mowie *O wojnach* wydaje się zabiegiem oczywistym w tej trudnej sytuacji. Jednak w uzasadnieniu Afrahatowej metody należy pamiętać o całości kompozycji i jej akrostychicznej strukturze; nie wolno zapominać, że autorem wykładów jest „uczeń świętych Pism”, który wybranym stara się odsłonić tajemnice Stwórcy objawiającego się w dziełach stworzenia i w dziejących się wydarzeniach. Odkrywanie tajemnic Bożej mądrości wymaga znajomości całego alfabetu Stwórcy, od pierwszej litery *âla* aż po ostatnią *taw*. Paradymat spójności i jednorodności – wydawać by się mogło jedynie formalny

²³ Aphraates, *Demonstratio* 5, 1, PSyr 1, 184, 1 - 185, 2, tłum. Uciecha, s. 250.

²⁴ Tamże 5, 25, PSyr 1, 237, 1-20, tłum. Uciecha, s. 261.

²⁵ Por. Murray, *The theory*, s. 7.

²⁶ Por. Aphraates, *Demonstratio* 14, 2, PSyr 1, 573, 15 - 576, 1, tłum. Uciecha, s. 21: „Chcemy was powiadomić, bracia i przyjaciele, i gdy tylko wam oznajmimy również i my sami sobie przypomnimy to, co wydarzyło się w naszych dniach z powodu naszych grzechów, które pomnożyły się, umocniły i zwiększyły ból. Nasze umysły osłęły bezmyślnie i nie przebudziliśmy się, aby Bóg zwrócił się do nas”.

– stanowi konieczny komponent analizy każdego badanego aspektu nauczania perskiego Mędrca i metod przez niego użytych. Pomijanie tego czynnika prowadzi do ograniczania kompleksowej koncepcji teologiczno-historycznej Persa i zamykania tej interesującej tradycji w ramach poszczególnych jej ogniw.

W mowie *O wojnach* Afrahat profetycznie zapowiada czasy prześladowania chrześcijan, a równocześnie w sekretny sposób przekonuje i zachęca do wiary w Bożą Opatrzność. Pers komentuje współczesne mu wydarzenia w konwencji militarnej, w kontekście ideałów duchowej walki „synów przymierza”. W każdej trudnej sytuacji Chrystusowi „atleci” powinni widzieć wezwanie do nawrócenia. Teologiczne przesłanie wykładu *O wojnach* zawarte zostało w zachęcie do odczytywania prześladowania Kościoła jako znaku upomnienia Bożego; Mędrzec nic mówi o gniewie Boga, ani o Bożej karze.

SECRETS OF SPIRITUAL STRUGGLE
IN THE DEMONSTRATION *ON WARS*
OF APHRAHAT, THE PERSIAN SAGE

(Summary)

In the *Demonstration “On Wars”* Aphrahat prophetically announces the times of Christian persecution and at the same time in a secret way persuades and encourages to place one’s faith in God’s Providence. The Persian comments on his contemporary events in a military convention, in the context of the ideals of spiritual struggles of the “sons of covenant”. In every difficult situation Christian “athletes” should see a call for conversion. A theological message of the speech “On Wars” has been included in the encouragement to interpret the persecution of the Church as a sign of God’s admonition; the Sage says nothing about God’s wrath or His punishment.

Key words: Sons of the Covenant, early Syrian asceticism, judeo-christian theology, the Persian Church, persecutions, Shapur II.

Słowa kluczowe: Synowie Przymierza, syryjski ascetyzm wczesnochrześcijański, teologia judeo-chrześcijańska, Kościół Perski, prześladowania, Szapur II.

Teresa WOLIŃSKA*

SYNOWIE HAGAR. WIEDZA BIZANTYŃCZYKÓW O ARMII ARABSKIEJ W ŚWIELE TRAKTATÓW WOJSKOWYCH Z IX I X WIEKU**

Ekspansja arabska okazała się poważnym wyzwaniem dla Bizantyńczyków na polu militarnym¹. Arabowie, zwani w źródłach bizantyńskich Agarenami (czyli potomkami biblijnej Hagar)², lub Saracenami³, począwszy od VII w. zadali cesarstwu ciężkie ciosy. Utrata ważnych wschodnich prowincji, a następnie konieczność obrony Azji Mniejszej, wysp na Morzu Śródziemnym, wreszcie samej stolicy przed armią muzułmańską, wymogły dostosowanie zasad prowadzenia wojny do nowych wyzwań. By to uczynić, konieczne było poznanie metod walki przeciwnika i organizacji jego oddziałów. Wiedzę tę Bizantyńczycy pozyskiwali w pierwszym rzędzie z bezpośredniej praktyki – uczestnicząc w odpieraniu arabskich najazdów czy podejmując próby

* Dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym; e-mail: t.wolinska@wp.pl.

** Niniejszy artykuł powstał w ramach grantu NCN (projekt 2012/04/M/HS3/00564: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII w.*).

¹ Z nową religią przyszło się Bizantyńczykom zmierzyć także na polu ideologicznym. Ta kwestia wykracza jednak poza ramy niniejszego tekstu. Szerzej zajęłam się nią w innym artykule: *Elity chrześcijańskie wobec islamu (VII-X w.)*, który ukaże się w VoxP 35 (2015) t. 64.

² Por. Anonymus Byzantinus, *De re strategica* 21 i 32, ed. G.T. Dennis: *Anonymous Book of Tactics*, w: *Three Byzantine Military Treatises*, text, translation and notes by G.T. Dennis, Dumbarton Oaks Texts 9, CFHB (Series Washingtonensis) 25, Washington 1985, 302-304 i 327; Nicephorus II Phokas, *De velitatione bellica* 15, ed. G.T. Dennis: *Skirmishing*, w: *Three Byzantine Military Treatises*, s. 198 (dzieło przypisywane było Niceforowi II Fokasowi, obecnie uważane jest jednak za traktat, którego autorstwo trudno stwierdzić; dalej cytuję więc sam tytuł *De velitatione bellica*). Na temat nazewnictwa Arabów, por. A.G.C. Savvides, *Some notes on the Term Agarenoī, Ismaelītai and Sarakenoī in Byzantine Sources*, „Byzantion” 67 (1997) 89-96. Zdarza się też, że kronikarze używają nazw *Arabes* i *Agarenoi*. Czyni tak np. Leon Diakon (*Historiae libri decem* II 1, rec. C.B. Hase, CSHB 3, Bonnæ 1828, 17, 9 i 18, 7).

³ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* passim, ed. i tłum. w: *The Taktika of Leo VI*, text, translation, and commentary by G. Dennis, Dumbarton Oaks Texts 12, CFHB (Series Washingtonensis) 49, Washington 2010, passim. Pochodzenie terminu *Saraceni* nie jest pewne, chociaż później łączono go z imieniem Sara. Szerzej na ten temat, por. М.Д. Бухарин, *Происхождение этнонима Сарацинов*, „Византийский Временник” 67(92) (2008) 57-62.

odzyskania utraconych pozycji. Pomocą mogli im służyć w tym zakresie najemnicy arabscy służący w szeregach armii bizantyńskiej, np. jeźdźcy pochodzący z beduińskiego plemienia Banu Habib, rywale Hamdanidów, którzy znaleźli się pod komendą bizantyńską w czasach Romana Lekapena (ok. 870 - 15 VI 948; cesarz w latach 920-944)⁴. Beduini, okreśłani w źródłach bizantyńskich nazwą *Arabitai* w odróżnieniu od Arabów, wykorzystywani byli przede wszystkim jako zwiadowcy i harcownicy. Byli oni z pewnością cennym źródłem informacji o swych pobratymcach, podobnie jak inni Arabowie służący cesarstwu, np. eunuch Samonas⁵.

Równocześnie trzeba pamiętać, że długotrwałe sąsiedztwo Bizancjum najpierw z plemionami arabskimi, a potem z kalifatem, nie ograniczało się wyłącznie do zmagania militarnych. Towarzyszyła im, bardziej lub mniej świadoma, wymiana kulturowa. Wskutek tego do bizantyńskiej polemologii przenikały elementy arabskiej sztuki wojennej. Z drugiej strony wielu Bizantyńczyków z różnych powodów podejmowało służbę w armii i flocie arabskiej. Wystarczy wspomnieć słynnego Leona z Trypolisu (floruit: 2. poł. IX - 1. poł. X w.), odpowiedzialnego z atak na Tesalonikę w roku 904⁶, czy innego Greka w służbie arabskiej, Damiana Ghulam Yazamana († ok. 915)⁷. Oni z kolei byli dla muzułmanów źródłem informacji na temat wojskowych sił cesarstwa.

Wzrost zagrożenia arabskiego, także w zachodnich posiadłościach cesarstwa, przypadł na okres rządów Leona VI Filozofa (19 IX 866 - 11 V 912; cesarz od 29 VIII 886). Pochodzący z dynastii macedońskiej cesarz wstąpił na tron po swym ojcu Bazylim I (ok. 811 - 29 VIII 886; cesarz od 23 IX 867)⁸. Do 904 r. panował wspólnie z bratem Aleksandrem (ok. 870 - 6 VI 913; cesarz od 11 V 912), następnie samodzielnie do śmierci w roku 912. Mimo, iż jego ojciec był wyróżniającą się postacią wśród władców Bizancjum, Leon zastał siły zbrojne, szczególnie flotę, w nienajlepszym stanie, co skutkowało szeregiem klęsk, ponoszonych z rąk sąsiadów⁹. To właśnie za jego rządów w ręce

⁴ Por. S. Tougher, *The Reign of Leo VI (886-912). Politics and People*, Leiden – New York 1997, 212-216.

⁵ W 904 r. podjął próbę ucieczki do swoich ziomków. Jej powody są przedmiotem sporów uczonych, por. R. Jenkins, *The Flight of Samonas*, „Speculum” 23 (1948) nr 2, 217-235; R. Janin, *Un Arabe ministre a Byzance: Samonas*, EO 34 (1935) 307-318.

⁶ Por. R. Khoury Odetallah, *Leo Tripolites – Ghulam Zurafa and the Sack of Thessaloniki in 904*, „Byzantinoslavica” 54 (1995) nr 1, 97-102.

⁷ Damian walczył z Tulunidami w Egipcie – dowodził flotą (prawdopodobnie Tyru), która wpłynęła do delty Nilu, por. W.A. Farag, *Some Remarks on Leo of Trypolis' Attack on Thessaloniki in 904 A.D.*, ByZ 82 (1989) 137; Khoury Odetallah, *Leo Tripolites*, s. 98.

⁸ Od 870 r. był współwładcą u boku ojca, Bazylego I. Jego matką była Eudokia Ingerina (kochanka cesarza Michała III Metystesa (19 I 840 - 23/24 IX 867; cesarz od 20 I 842), stąd niektórzy historycy to jemu przypisują ojcostwo). Panowanie rozpoczął od usunięcia z patriarchatu Focjusza i mianowania na jego miejsce swego brata Stefana.

⁹ Por. Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 184. Pierwszy rajd morski miał miejsce w 888 r. Dziesięć lat później poważnych zniszczeń dokonał eunuch Ragib: wziął 3 tys. jeńców, spalił wiele statków

muzułmanów wpadła Taormina (902), ostatni przyczółek Bizantyńczyków na Sycylii¹⁰. Wzrosło zagrożenie Tesalii i Peloponezu. W 904 r. Arabowie zaatakowali i zdobyli Tesalonikę¹¹. Wbrew opiniom części badaczy, którzy uważają Leona VI za słabego władcę i kiepskiego dowódcę¹², podkreślić trzeba, że cesarz nie pozostał obojętny wobec tych wydarzeń. Sam nie był wojownikiem

bizantyńskich, zajął kilka twierdz, por. A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, t. 2/1: *La Dynastie Macédonienne (867-959)*, trad. M. Canard, Bruxelles 1968, 133. W latach 891-892 ofiarą ataku padła Samos.

¹⁰ Miasto zostało zdobyte 1 sierpnia 902, por. 'An Nuwayri, *Dal Nibayat 'al 'arib*, trad. da M. Amari: *Il sommo sforzo di chi conosce le varie parti dell'erudizione*, w: *Bibliotheca arabo-sicula: versione italiana*, raccolta da M. Amari, vol. 1, Torini – Roma 1880 (reprint: Frankfurt am Main 1994), 151; Romoaldus, *Annales a. 893-1178*, ed. W. Arndt, MGH Scriptores 19, Hannoverae 1866, 398, 37; Ibn al-Athir, *Kitāb al-Kāmil al-Tawārīkh*, trad. da M. Amari: *Cronaca compiuta*, w: *Bibliotheca arabo-sicula*, vol. 1, s. 394; Ibn-Khaldūn, *Kitāb el-'Iber*, trad. da M. Amari: *Libro dei concetti storici*, w: *Biblioteca arabo-sicula*, vol. 1, s. 169; Georgius Monachus, *Vitae imperatorum recentiorum*, rec. I. Bekker, CSHB 31, Bonnae 1838, 860-861; Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum*, rec. I. Thurn, CFHB (Series Berolinensis) 5, Berolini 1973, 181 i 183; Leo Grammaticus, *Chronographia*, rec. I. Bekker, CSHB 42, Bonnae 1842, 274-275; Theodosius Melitenus, *Chronographia*, ed. Th.L.F. Tafel, Monumenta Saecularia 3/1, Monachii 1859, 192; Joannes Diaconus, *Translatio sancti Severini* 2, ed. G. Waitz, MGH Scriptores Rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI-IX, Hannoverae 1878, 453, 46 - 454, 17; Constantinus Porphyrogemitus Imperator, *De thematibus*, ed. A. Pertusi: Costantino Porfirogenito, *De thematibus*, introduzione, testo critico, commento a cura di A. Pertusi, Studii e Testi 160, Città del Vaticano 1952, 96; Nicolaus Mysisicus, *Epistula* 75, ed. R.H.J. Jenkins – L.G. Westerling: Nicholas I Patriarch of Constantinople [Nicolaus Mysticus], *Letters*, Dumbarton Oaks Texts 2. CFHB (Series Washingtonensis) 6, Dumbarton Oaks 1973, 327; Romualdus Salernitanus, *Chronicon (A.m. 130 - A.c. 1178)*, ed. C.A. Garufi, Rerum Italicarum Scriptores 7/1, Città di Castello – Bologna 1935, 163; R. Jenkins, *The Chronological Accuracy of the „Logothete” for the years a A 867-913*, DOP 19 (1965) 104; R.H. Dolley, *The Lord High Admiral Eustathios Argyros and the Betrayal of Taormina to the African Arabs in 902*, w: *Atti del VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini* (Palermo, 3-10 April 1951), ed. S.G. Mercati, vol. 1, Studi Bizantini e Neoellenici 7, Roma 1953, 340; T. Wolińska, *Sycylia w polityce bizantyńskiej w VI-IX w.*, *Byzantina Lodziensia* 8, Łódź 2005, 216-217. Arabowie kilkakrotnie próbowali zdobyć Taorminę, m.in. w 878 (Ibn al-Athir, *Cronaca compiuta*, s. 396), w 879 (podają za: A.A. Васильев, *Византия и арабы*, t. 2: *Политические отношения Византии и арабов за время Македонской династии*, Санкт-Петербург 1902, 146-147) i w 881/882 roku (Bizantyńczycy pokonali wówczas wojska arabskie, ale wkrótce potem ponieśli klęskę, por. Ibn al-Athir, *Cronaca compiuta*, s. 398).

¹¹ Podstawowym źródłem jest tu świadectwo Jana Kameniaty: Joannes Cameniata, *De excidio Thessalonicensi*, rec. I. Bekker, CSHB 31, 487-600. Szerzej na ten temat, por. Khoury Odetallah, *Leo Tripolites*, s. 97-102; Farag, *Some Remark*, s. 133-139; P. Kazhdan, *Some Questions Addressed to the Scholars who Believe in the Authenticity of Kamitiaties' Capture of Thessalonica*, *ByZ* 71 (1978) 301-317; V. Christides, *Once Again Camitiaties' Capture of Thessaloniki*, *ByZ* 74 (1981) 7-10; H. Grégoire, *Le communiqué arabe sur la prise de Thessalonique (904)*, „Byzantion” 22 (1953) 373-378; Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 184-189.

¹² Por. R. Browning, *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*, London 1975, 57; Васильев, *Византия и Арабы*, t. 2, s. 1 i 127; tenże, *Histoire de l'Empire Byzantin*, t. 1: (324-1081), trad. P. Brodin – A. Bourguina, Paris 1932, 404-405; A. Vogt, *La jeunesse de Léon VI le Sage*, *RevH* 174 (1934) 411.

i nie miał żadnego doświadczenia wojskowego¹³, ale to samo można powiedzieć o wielu innych, wśród nich o Justynianie I Wielkim (11 V 483 - 13 XI 565; cesarz od 1 VIII 527). Nie oznacza to, że lekceważył sprawy obronności, na co zwrócili uwagę m.in. Patricia Karlin-Hayter i Shaun Tougher¹⁴. Z pewnością czynnikiem poważnie ograniczającym jego możliwości działania były problemy wewnętrzne – na przykład spisek Andronika Dukasa (ok. 855 - ok. 910) i Eustacjusza Argyrosa († ok. 910) w 901 r., wspierany przez patriarchę Mikołaja Mistyka (852 - 15 V 925; patriarcha Konstantynopola: 901-907 i 912-925)¹⁵.

Mimo wspomnianych trudności wewnętrznych Leon VI podjął próbę reorganizacji wojska bizantyńskiego i podniesienia jego sprawności bojowej¹⁶. Jedną z jego ważniejszych decyzji była nominacja Himeriosa (floruit: pocz. X w.) na dowódcę floty (*drongariosa*)¹⁷. Jednak działania cesarza nie mogły od razu przynieść radykalnej poprawy. Nie powiodła się próba odbicia Krety (911)¹⁸ a flota, dowodzona przez Himeriosa została pokonana u północnych wybrzeży Wysp Egejskich¹⁹. Poniosła też porażkę pod Chios (912). Jedynym sukcesem Bizancjum na morzu było pokonanie floty arabskiej, dowodzonej przez Leona z Trypolisu, na Morzu Egejskim koło Lemnos (917)²⁰. Sytuacja cesarstwa była tym trudniejsza, że Arabowie nie byli jedynym, liczącym się przeciwnikiem. Wojska cesarskie poniosły szereg klęsk w wojnach z wdzierającymi się w granice państwa Bułgarami (894-896) i Rusami (911)²¹.

Sytuacja zaczęła się zmieniać na korzyść cesarstwa za rządów Konstantyna

¹³ Albert Vogt (*La jeunesse de Léon VI le Sage*, s. 407-408) sądzi, że cesarz otrzymał jakieś podstawy wykształcenia wojskowego. Innego zdania jest Shaun Tougher (*The Reign of Leo VI*, s. 167), który wskazuje, że Leon nie był przewidziany na następcę tronu, a gdy nim został po śmierci brata, brakło już czasu na tego rodzaju trening. Jego brak nie musiał być przeszkodą, by podjąć się uczestniczenia w kampaniach. Nie wiadomo dlaczego Leon tego nie czynił. Możliwe, że nie pozwalało mu na to zdrowie, a może po prostu nie miał do takich zajęć upodobania. Wystarczała mu funkcja, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, zwierzchnika sił zbrojnych (tamże, s. 168).

¹⁴ Por. P. Karlin-Hayter, „When military affairs were in Leo's hands”: a note on Byzantine foreign policy (886-912), „Traditio” 23 (1967) 15-40, spec. s. 16, 19-20 i 29; Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 165-167. Osiągnięcia cesarza podkreślili też Mark Whittow (*The Making of Byzantium, 600-1025*, Berkeley – Los Angeles 1996, 314-315) i Warren Treadgold (*Bizancjum i jego armia 284-1081*, tłum. A. Grabska-Ryńska, Wodzisław Śląski 2011, 226).

¹⁵ Por. Farag, *Some Remarks*, s. 137, nota 29.

¹⁶ Por. Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 193.

¹⁷ Dobłą opinię wystawił mu Niketas (*Vita sanctae Theoctistae* 2, ed. H. Delehaye – P. Peeters, ASanc Nov. IV, Bruxellis 1925, 225). O jego działaniach przeciw Arabom w latach 909-911 piszą Al-Tabari (839-923) i Al-Masudi (ok. 895-956).

¹⁸ Por. R. Jenkins, *The Date of Leo VI's Cretan Expedition*, w: *Mélanges Kyriakides*, Thessalonike 1953, 277-281.

¹⁹ Por. Khoury Odetallah, *Leo Tripolites*, s. 98.

²⁰ Por. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, s. 405.

²¹ Por. Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 173-183.

Porfirogenety (2 IX 911 - 9 XI 959; cesarz od 6 VI 913) i Romana Lekapena. Zawarcie pokoju z Bułgarami pozwoliło na skoncentrowanie się na wschodnich granicach. Wybitny dowódca, Jan Kurkuas (prz. 900 - ok. 946)²² poprowadził kilka dalekosiężnych rajdów na terytoria arabskie, docierając w 928 r. aż pod Dwin i do jeziora Wan²³. Podjęto też próby zdobycia Meliteny (Mala-tia), uwieńczone sukcesem w roku 934²⁴. Zapoczątkowało to serię sukcesów bizantyńskich, którym sprzyjało słabnięcie kalifatu abbasydzkiego²⁵. W latach 942-944 Jan Kurkuas prowadził intensywne działania przeciw muzułmanom m.in. w rejonie miast Dary, Amidy, Edessy oraz innych miejscowości leżących za Antytaurusem, biorąc licznych jeńców i łupy²⁶. Wprawdzie w 949 r. ponownie nie udało się odzyskać Krety, ale cesarstwo odnotowało sukcesy w rejonie Kaukazu²⁷.

Oslabienie władzy Abbasydów w Bagdadzie na początku X w. wykorzystali Hamdanidzi z północnego Iraku (Al-Dżazira) i Syrii. Począwszy od lat trzydziestych X w. zaczęli budować swą potęgę, a w końcu następnego dziesięciolecia stali się najpoważniejszym przeciwnikiem Bizancjum²⁸. Udało się im stworzyć silną dynastię, która dominowała w regionie w latach 890-1004. Hamdanidzi byli potomkami starego rodu Banu Taghlib – chrześcijańskiego plemienia z Mezopotamii i Wschodniej Arabii. Ich protoplastą był Hamdan ibn Hamdun (floruit: 868-895), zarządca Mardin w południowo-wschodniej Anatolii w czasach Abbasydów (890)²⁹. Jego syn, Abd Allah (904-929), został

²² Jana porównywano z Trajanem (18 IX 53 - 8/9 VIII 117, cesarz od 27/28 I 98) i Belizariuszem (ok. 505-565) (*Theophanes Continuatus*, rec. I. Bekker, CSHB 31, 427. Również współcześni badacze doceniają jego kompetencje, por. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, s. 405-406.

²³ Por. Whittow, *The Making of Byzantium*, s. 317; W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, 480. W toku swych kampanii Janowi zdarzało się oddalać o blisko 500 km od terytorium cesarstwa.

²⁴ Por. Georgius Monachus, *Vitae imperatorum recentiorum*, CSHB 31, s. 907-908. Zob. Whittow, *The Making of Byzantium*, s. 317.

²⁵ Szerzej na temat działań Bizancjum zob. Whittow, *The Making of Byzantium*, s. 318-323; J. Hauziński, *Burzliwe dzieje kalifatu bagdadzkiego*, Warszawa – Kraków, 181-276.

²⁶ Por. Georgius Monachus, *Vitae imperatorum recentiorum*, CSHB 31, s. 915; Yahya ibn Sa'id Antiochensis, *Annales*, ed. et trad. français par I. Kratchkovsky – A. Vasiliev: *Histoire de Yahya ibn Sa'id d'Antioche continuateur de Sa'id ibn Bitriq*, PO 18/5 (pierwsza edycja Paris 1924, wg nowej numeracji = PO 90), Paris 1957, 730 i 733 (cytuję wg wydania z 1957 r.); J.-C. Cheynet, *Les Phocas*, w: *Le traité sur la guérilla (De velitatione bellica) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, texte établi par G. Dagron – H. Mihaescu, traduction et commentaire par G. Dagron, Le Mond Byzantin, Paris 1986, 298-299; Whittow, *The Making of Byzantium*, s. 321; Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, s. 484 (datuje początek ofensywy na 941 r.). Odzyskano m.in. słynny mandylion z Edessy.

²⁷ Por. Yahya ibn Sa'id Antiochensis, *Annales*, PO 18/5, 768; *Theophanes Continuatus*, rec. Bekker, s. 428. Zob. Whittow, *The Making of Byzantium*, s. 322.

²⁸ Por. Whittow, *The Making of Byzantium*, s. 320.

²⁹ Szerzej na temat Hamdanidów zob. M. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazîra et de Syrie*, Alger 1951.

mianowany zarządcą Mosulu w północnym Iraku (906), a potem zarządcą Bagdadu (914)³⁰.

Z kolei potomkowie tego ostatniego władali Mosulem i Aleppo³¹. Swą potęgę budowali nie zawsze uczciwie. Al-Hasan ibn Abd Allah ibn Hamdan († ok. 969) zamordował, łamiąc świętą zasadę gościnności, przebywającego u niego z wizytą Ibn-Raika († 942), emira emirów (*amir al-umara*) i kalifa bagdadzkiego³². Posiadłości ofiary włączył do swoich dóbr. Równocześnie roztoczył opiekę nad kalifem Al-Muttakim (908-968; kalif: 940-944), ciągle zagrożonym utratą władzy, za co on i jego brat zostali wynagrodzeni tytułami, pod którymi przeszli do historii jako Nasir ad-Daula (Obróńca Dynastii/Państwa) i Sajf ad-Daula (Miecz Dynastii/Państwa) (ok. 916 - 967)³³. Kalif zgodził się też na ślub swego syna z córką Nasira ad-Dauli³⁴. W 944 r. Sajf ad-Daula z pomocą brata ruszył na Syrię. W 947 r. zdobył Aleppo, które stało się stolicą państwa niezależnego od Abbasydów.

Ali Sajf ad-Daula rządził (945-967) północną Syrią i był jednym z najgroźniejszych przeciwników Bizancjum³⁵. Toczył walki z Bizantyńczykami, którzy próbowali odzyskać swoje wpływy na zajętych przez niego terenach. Walki między Hamdanidami a cesarstwem miały okresowy charakter – nie oznaczały przerwania kontaktów handlowych i kulturowych³⁶. Jednak niemal corocznie, czasem nawet 2-3 razy w roku, małe oddziały najeźdźców przekraczały granicę i łupili terytoria bizantyńskie. Sajf ad-Daula odniósł kilka istotnych zwycięstw nad armią bizantyńską. Wprawdzie w 950 r. musiał się wycofać z marszu w kierunku Bosforu, ale w 953 r. rozbił siły Bardasa Fokasa (ok. 878 - ok. 968) koło Germanikei (wódz bizantyński został ranny, zaś jego syn dostał się do niewoli)³⁷. Bardas ponownie został pokonany w roku 954 i 955³⁸.

³⁰ Por. E. McGeer, *The Offspring of Hagar*, w: tenże, *Sowing the Dragon's Teeth. Byzantine Warfare in the Tenth Century*, Dumbarton Oaks Studies 33, Washington 1995, 226.

³¹ Hamdanidzki emirat Mosulu Nasira ad-Dauli powstał w 944 r. Po trzyletnich walkach z Ichtyszydami z Egiptu (byli nominalnymi zwierzchnikami Syrii) z kolei Sajf ad-Daula wykroił dla siebie potężny emirat ze stolicą w Aleppo (McGeer, *The Offspring of Hagar*, s. 226).

³² Por. Hauziński, *Burzliwe dzieje kalifatu*, s. 269.

³³ Por. McGeer, *The Offspring of Hagar*, s. 226; G.T. Dennis, *Skirmishing. Introduction*, w: *Three Byzantine Military Treatises*, s. 137.

³⁴ Za rękę córki Hamdanidy wypłacić miał mu kolosalną kwotę 600 tysięcy dirhamów, czym doprowadził do ruiny swój skarbiec. Gdy doszło do buntu nieopłacanych wojsk przeciw kalifowi, jego „opiekun” zamiast walczyć z rebelią wyjechał do Mosulu, por. Hauziński, *Burzliwe dzieje kalifatu*, s. 270.

³⁵ Sajf ad-Daula miał duże aspiracje, nie tylko wojskowe. Był poetą, mecenasem nauki i literatury. Jego dwór stał się centrum kultury i rozwoju literatury arabskiej. Zapraszano nań wybitnych przedstawicieli ówczesnej arabskiej nauki i kultury.

³⁶ Por. Dennis, *Skirmishing. Introduction*, s. 137.

³⁷ Por. Cheynet, *Les Phocas*, s. 298.

³⁸ Por. Dennis, *Skirmishing. Introduction*, s. 139. Oczywiście zdarzały się i sukcesy Bizantyń-

Wówczas na stanowisku domestyka Wschodu zastąpił go syn, Nikefor (ok. 912 - 11 XII 969; cesarz od 16 VIII 963). W ciągu kolejnych kilku lat Nikefor, jego brat Leon (915/920 - po 971), strateg Kapadocji, i Jan Tzimiskes (ok. 925 - 10 I 976; cesarz od 11 XII 969), zmienili bieg wojny na korzystny dla cesarstwa, odnosząc szereg zwycięstw w północnej Syrii. Nikefor walczył potem o Kretę³⁹, a po powrocie – ponownie w północnej Syrii, docierając aż po Aleppo, które zdobył w roku 962⁴⁰. Sukcesy wojskowe utorowały Nikeforowi Fokasowi drogę do tronu. Zostawszy cesarzem w 963 r. kontynuował działania przeciw Arabom odzyskując Massikę, Adanę i Tars (963-964)⁴¹. W 969 r. pod władzę cesarstwa powróciła Antiochia⁴².

W toku walk, o których była mowa powyżej, zostały wypracowane zasadnicze zręby strategii i taktyki będących odpowiedzią na zagrożenie arabskie. Sposoby skutecznego prowadzenia działań były równocześnie doskonalone w trakcie walk z Arabami. Efektem zebranych doświadczeń był wysyp traktatów wojskowych. Do najważniejszych powstałych w tym czasie należą dzieła cesarzy: Leona VI i Nikefora II Fokasa oraz Nikefora Uranosa (floruit: 980-1010), wyróżniającego się dowódcy wojskowego. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że pisząc o tekstach cesarzy mamy na myśli dzieła powstałe pod ich patronatem, niekoniecznie autorskie. Nie zamierzam jednak w tym miejscu szczegółowo zajmować się tą kwestią.

Powyżej wspomniałam już o zainteresowaniu Leona VI sprawami obronności. Najlepszym tego wyrazem są spisane przez niego lub na jego polecenie traktaty wojskowe (młodzińcze *Problemata*⁴³ oraz późniejsze *Taktyka* i *Naumachika*)⁴⁴. O ile pierwszy z wymienionych tekstów jest w przeważającej

czyków – wódz Nikefor Pastilas powrócił z rajdu na terytoria arabskie z licznymi jeńcami (Leo Diaconus, *Historia* I 4, CSHB 3, 9, 9 - 10, 17).

³⁹ Leo Diaconus, *Historia* II 6-8, CSHB 3, s. 24, 9 - 29, 2.

⁴⁰ Por. tamże II 7-8, CSHB 3, 25, 11 - 29, 2 (nie wspomniał jednak o zajęciu Aleppo). Zob. Cheynet, *Les Phocas*, s. 300; Whittow, *The Making of Byzantium*, s. 326-327; Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, s. 407-408.

⁴¹ Por. Leo Diaconus, *Historia* III 10-11, CSHB 3, 51, 6 - 54, 4; IV 1, CSHB 3, 55, 1 - 57, 3; IV 3-4, CSHB 3, 58, 11 - 61, 11.

⁴² Por. G. Schlumberger, *Un empereur byzantin au X^e siècle, Nicéphore Phocas*, Paris 1923, 598; R.-J. Lilie, *Bisanzio. La seconda Roma*, trad. di G. Montinari, I Volti della Storia 176, Roma 2005, 223; Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin*, s. 409. Ten ostatni podkreślił, że nigdy wcześniej muzułmanie nie doznali takiego upokorzenia (tamże, s. 409). Wówczas (969) Said ad-Daula, następca Sajfa, nawrócił się na szyizm. W 987 r. odzyskał Aleppo i poddał się pod zależność egipskich Fatymidów. W 1003 r. Fatymidzi pozbawili władzy Hamdanidów w Syrii.

⁴³ Por. Leo VI Sapiens, *Problemata*, ed. A. Dain, Nouvelle Collection de Textes et Documents, Limoges - Paris 1935. Zob. A. Dain, *Les stratégistes byzantins*, „Travaux et Mémoires” 2 (1967) 354.

⁴⁴ Por. Leo VI Sapiens, *Naumachica*, ed. A. Dain, Nouvelle Collection de Textes et Documents, Paris 1943. *Naumachica* została zapewne napisana jeszcze przed 904 r. Zawarte w niej zalecenia zostały włączone później także do *Taktyki*, jako jej 19 księga. Warto też przypomnieć, że Leon VI zachęcił Leona Katakallona do napisania dzieła o wyprawach wojennych, por. Constantinus

mierze zbiorem wypisów ze *Strategikonu* Maurycjusza (539 - 27 XI 602; cesarz od 14 VIII 582)⁴⁵, dwa pozostałe mają sporą wartość poznawczą. Powstała na przełomie IX i X w. *Taktyka* (gr. Τακτικά, a ściślej: Τῶν ἐν πολέμοις τακτικῶν σύντομος παράδοσις – *Krótki wykład taktyki wojennej*)⁴⁶, została napisana na polecenie Leona VI i potem wydana przez Konstantyna VII⁴⁷. *Taktyka* jest dziełem teoretycznym, napisanym przez osobę nie posiadającą doświadczenia wojskowego, ale nie miała też być w zamyśle dziełem akademickim. Jej cel był czysto utylitarny – miała być podręcznikiem i służyć dowódcom wojskowym⁴⁸. Jej autor wykorzystywał wcześniejsze teksty – Onasandra (I w. po Chr.), Eliana *Taktyka* (II w. po Chr.) i *Strategikon* Maurycjusza⁴⁹. Czerpał też z wiedzy swego ojca i dowódców wojskowych⁵⁰. Dzięki temu *Taktyka* jest jednym z najciekawszych dzieł dotyczących taktyki wojskowej z okresu renesansu macedońskiego. Omówiono w nim zarówno formacje piechoty, jazdy i floty, jak również ich wykorzystanie na polu walki, oblężenia, podstępny wojenne, itd. Autor podzielił dzieło na 20 części (διατάξεις – konstytucje)⁵¹.

Jednym z zasadniczych powodów spisania *Taktyki* był wzrost zagrożenia arabskiego. Mimo iż autor traktatu nie miał zapewne doświadczenia wojskowego, jest on cenny dla poznania wojskowości Arabów, bowiem analizie taktyki i organizacji armii muzułmańskiej poświęcono w nim dużo uwagi⁵². Rozważania na ten temat uzupełnione zostały opisem różnorodnych sposobów walki, które powinni stosować dowódcy bizantyńscy w starciach z Saracenami. Charakterystyka wojskowości islamu jest uznawana za najbardziej wartościową część dzieła Leona VI. W *Taktyce* zebrana została dotychczasowa wiedza Bizantyńczyków o Arabach i ich sposobie wojowania. Dzieło odzwierciedla zatem wyniki świadczeń, zebranych w toku walk, które z muzułmanami toczono od VII w. O tym, że było doceniane przez współczesnych świadczy fakt, iż rozdziały poświęcone walkom z Arabami mają odrębną tradycję rękopiśmienną⁵³.

Równie dużą wartość mają traktaty obu Nikeforów. Jak już wspomniano,

Porphirogenitus, *Tres tractatus de expeditionibus militaribus imperatoris*, ed. J.F. Haldon: *Three Treatises on Imperial Military Expeditions*, CFHB (Series Vindobonensis) 28, Vienna 1990, 94-97; zob. Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 168).

⁴⁵ Por. G. Dagron, *Byzance et le modèle islamique au X^e siècle. A propos des Constitutions tactiques de l'empereur Léon VI*, „Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 127 (1983) nr 2, 220, nota 5.

⁴⁶ Por. nota 4.

⁴⁷ Por. Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 168-172; Dain, *Les stratèges*, s. 354-358.

⁴⁸ Por. Karlin-Hayter, „When military affairs were in Leo's hands”, s. 21.

⁴⁹ Por. Dagron, *Byzance et le modèle islamique*, s. 220.

⁵⁰ Por. A. Thoynebee, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, London 1973, 382.

⁵¹ Niektórzy badacze wnioskuje na tej podstawie, że dzieło miało mieć w zamyśle charakter prawodawczy, por. Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 169; J. Grosdidier de Matons, *Trois études sur Léon VI*, „Travaux et Mémoires” 5 (1973) 229.

⁵² Por. Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 170; Dagron, *Byzance et le modèle islamique*, s. 219-243.

⁵³ Por. Dagron, *Byzance et le modèle islamique*, s. 220, nota. 9; Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 171.

cesarz Nikefor II Fokas był nie tylko teoretykiem wojskowości, ale także praktykiem. W chwili obejmowania władzy cesarskiej miał za sobą długoletnią służbę w armii i walki na wschodnim pograniczu. Jest domniemanym autorem traktatu wojskowego Στρατηγική ἔκθεσις καὶ σύνταξις znanego pod łacińskim tytułem *Praecepta militaria*⁵⁴. Traktat ten został następnie przeredagowany i uzupełniony przez innego wybitnego wodza, Nikefora Uranosa⁵⁵. Autor skoncentrował się w nim na opisie sposobów stawienia czoła wrogiej armii, atakującej terytoria północnej Syrii za górami Taurus. Niewykluczone, że wspomniany wódz napisał również dość obszerny tekst na temat budowy obozu wojskowego i organizacji wypraw wojennych, zazwyczaj przedstawiany jako dzieło anonimowe⁵⁶. Cesarzowi lub komuś z jego otoczenia przypisywane jest też dzieło Περί παραδρομῆς πολέμου (*De velitatione bellica*)⁵⁷. Ten ostatni traktat został napisany po zwycięstwach nad Arabami (o czym zaświadcza *Prolog*)⁵⁸, czyli pod koniec lat 60-tych X wieku⁵⁹. Autorem był zapewne oficer wysokiej rangi, może strateg, osoba, która wcześniej służyła pod dowództwem Bardasa Fokasa. George T. Dennis przypuszcza, że mógł nim być Leon Fokas, brat Nikefora⁶⁰. W obu traktatach znanych pod imieniem Nikefora znajdziemy wskazania, będące wynikiem doświadczeń wynikających z walk z muzułmanami.

⁵⁴ Por. Nicephorus II Phocas, *Praecepta militaria*, ed. E. McGeer: *The Praecepta militaria of the Emperor Nicephorus II Phocas*, w: McGeer, *Sowing the Dragon's Teeth*, s. 12-59. Na temat autorstwa traktatu, por. tenże, *Nicephorus Phocas and the Praecepta militaria*, w: *Sowing the Dragon's Teeth*, s. 171-174; E.N. Luttwak, *La grande strategia dell'Impero Bizantino*, trad. di D. Giusti – E. Peru, Milano 2009, 418-434; Dain, *Les stratèges*, s. 370-371.

⁵⁵ Por. Nicephorus Ouranos, *Tactica*, ed. E. McGeer: *The Tactica of Nikeforos Ouranos, Chapters 56 through 65*, w: tenże, *Sowing the Dragon's Teeth*, s. 88-163. Por. Luttwak, *La grande strategia*, s. 434-446; Dain, *Les stratèges*, s. 371-373.

⁵⁶ Traktat ten, znany dawniej pod nazwą *De castrametatione*, wydał z przekładem angielskim G.T. Dennis: *Campaign Organization and Tactics*, w: tenże, *Three Byzantine Military Treatises*, s. 241-335. Edward N. Luttwak (*La grande strategia*, s. 419) wskazuje na ofensywny charakter działań zalecanych przeciw Hamdanidom. Z kolei anonimowy traktat *De re militari* opisuje walki z Bułgarami na Bałkanach, por. Whittow, *The Making of Byzantium*, s. 187; Luttwak, *La grande strategia*, s. 409-418.

⁵⁷ Tekst znany jest lepiej pod łacińskim tytułem, pod którym opublikowano go po raz pierwszy w roku 1819, por. Whittow, *The Making of Byzantium*, s. 177; Luttwak, *La grande strategia*, s. 390-409; Dain, *Les stratèges*, s. 369-370. W niniejszym tekście bazuję na edycji G.T. Dennisa, cytowanej w nocy 2. Dostępne jest też wydanie Gilberta Dagrona i Haralambie Mihaescu: *Le traité sur la guérilla*, s. 29-135.

⁵⁸ Por. *De velitatione bellica*. Prologus, ed. Dennis, s. 146.

⁵⁹ Por. McGeer, *The Offspring of Hagar*, s. 228. Uczony podkreśla, że w traktacie odzwierciedlono doświadczenia wynikające z pierwszego etapu zmagania, gdy cesarstwo odpierało ataki Sajfa ad-Dauli.

⁶⁰ Co najmniej, że był inspiratorem napisania dzieła (Dennis, *Skirmishing. Introduction*, s. 139-140). Szerzej na temat autorstwa por. B.B. Кучма, *Два трактата – один автор?*, „Византийский Временник” 59 (2000) nr 84, 129-144; Dagron, *Commentaire*, w: *Le traité sur la guérilla*, s. 171-175. Na temat postaci Leona Fokasa zob. Cheynet, *Les Phocas*, s. 301-306.

W *Taktyce* Leona VI Arabowie i ich metody walki zostały omówione w części 18, zawierającej opis formacji bitewnych Rzymian i różnych ludów. Poświęcono im rozdziały 103-135. Na wstępie autor postawił sobie szereg pytań, na które chciał odpowiedzieć – jacy są Saraceni, jaką mają broń i sztukę wojсковą, jak z nimi walczyć⁶¹. Sporo uwagi poświęcił ich pochodzeniu. Uznał, że Saraceni są etnicznie Arabami⁶² i że początkowo żyli u wejścia do Arabii Szczęśliwej, ale potem opanowali Syrię i Palestynę. Początkowo szukali miejsca do życia (osiedlając się pokojowo?), ale później (dosłownie: po Mahomecie) podbili Syrię, Palestynę, Egipt, Mezopotamię i inne terytoria. Warto zauważyć, że w opinii autora piszącego z perspektywy trzystu lat, sukces zawdzięczałi dewastacji tych terytoriów przez Persów⁶³.

Oceniając Saracenów stwierdził, że to barbarzyński i pozbawiony wiary lud⁶⁴. Religię Saracenów określił jako przesad (δαισιδαμονία) Mahometa (ok. 570 - 8 VI 632)⁶⁵ i blasfemię⁶⁶. Podkreślał, że nie uznają Chrystusa za Boga. Powtórzył popularny w kręgach chrześcijańskich zarzut, że Saraceni uważają Boga za przyczynę wszystkiego, co złe⁶⁷. Podkreślił też, że w ich przekonaniu Bóg wspiera walczących⁶⁸. Nawiązując do, mającej antyczne korzenie, greckiej nauki o wpływie klimatu na ludzkie charaktery wskazywał, że mają gorący temperament wskutek warunków naturalnych, w których żyją⁶⁹.

W bardzo interesujący sposób Leon przedstawił powody ekspansji arabskiej. Na uwagę zasługuje niemal całkowite pominięcie czynnika religijnego. Cesarz stwierdzał wprost, że najeźdźcy chcą się wzbogacić⁷⁰ i że większość Saracenów wyrusza na wojnę nie dla sławy, ale by zdobyć łupy, dobra materialne⁷¹. W ocenie Leona wyruszają do walki nie ze względu na obowiązek i służbę wojсковą, lecz raczej z umiłowania zysku i wolności oraz dla rabunku⁷². Wprawdzie dodał, że walczą także dla wiary⁷³, ale zaskakuje, że wymienił ją na końcu. Co więcej, tylko w tym jednym miejscu znajdujemy odniesienie do religii, jako czynnika sprzyjającego agresywnym poczynaniom Arabów. Cesarz wskazywał natomiast sposób ich wychowania i styl życia,

⁶¹ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XVIII 103.

⁶² Por. tamże XVIII 104.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Por. tamże XVIII 122. Zarzut barbarzyńskości powtórzył raz jeszcze (tamże XVIII 124).

⁶⁵ Por. tamże XVIII 24; XVIII 104.

⁶⁶ Por. tamże XVIII 105.

⁶⁷ Por. Georgius Monachus, *Chronicon* IV 235, 8 ed. C. de Boor, vol. 2, Lipsiae 1904, 701 (= PG 110, 869A); Bartholomaeus Edessenus, *Elenchus et confutatio Agareni*, PG 104, 1393B.

⁶⁸ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XVIII 105.

⁶⁹ Por. tamże XVIII 108.

⁷⁰ Por. tamże XVIII 126.

⁷¹ Por. tamże XVIII 130.

⁷² Por. tamże XVIII 24.

⁷³ Por. tamże.

jako powód najazdów. Nie potrafią uprawiać roli i od dziecka są szkoleni, by żyć dzięki mieczowi i umierać od niego – konstatował.

Najważniejsze informacje dotyczyły, co naturalne, wojsk islamskich. Cesarz podkreślał, że Saraceni nie mają armii zawodowej (dosłownie: nie zbierają się wg listy), lecz każdy przybywa z własnej woli wraz z członkami swego domu. Motywy, którymi się kierują, są zróżnicowane w zależności od zamożności: bogaci uważają za wynagrodzenie to, że mogą zginąć za własny naród (ἔθνος), biedni pragną bogactw⁷⁴. Arabom łatwo zebrać dużą armię ze względu na ich żądze łupów i brak lęku przed stratami na wojnie⁷⁵. Miejscami rekrutacji były Syria i Palestyna. Zauważmy, że po raz kolejny Leon podkreślił rabunkowy motyw działań Saracenów. Ciekawe jest natomiast wskazanie na ich solidarność etniczną (nie religijną!).

Leon VI dostrzegł także zaangażowanie całego ludu Saracenów w sprawy wojny. Ich współplemieńcy – zarówno mężczyźni, jak i kobiety – zbyt słabi fizycznie, by nosić broń, zaopatrują w nią wojowników⁷⁶.

Porównując możliwości armii arabskiej i bizantyńskiej cesarz Leon podkreślał przewagę tej ostatniej. „My Rzymianie, przewyższamy barbarzyńców”⁷⁷ – twierdził z dumą, wskazując na liczbę żołnierzy, ich odwagę, wiedzę wojskową, lepsze wyposażenie w broń i maszyny wojenne, jako wyraz tej supremacji. Oczywiście tych słów nie trzeba brać dosłownie, pamiętając, że padają w swego rodzaju podręczniku przeznaczonym dla dowódców armii bizantyńskiej. Tych ostatnich należało natchnąć duchem walki, dodając im wiary we własne siły. Równocześnie jednak cesarz był świadom, że przeciwnika nie wolno lekceważyć. Saraceni stanowili w ocenie Leona poważne zagrożenie i sprawiali równie dużo problemów, jak wcześniej Persowie, każdego dnia czyniąc szkody⁷⁸.

Leon zwracał uwagę na wszechstronność przeciwnika. Pisał, że muzułmanie szkolą swą piechotę do walki na dwu frontach – na lądzie i na morzu. Jeśli nie prowadzą działań wojennych na lądzie (na drogach wiodących do gór Taurus), wsiadają na swe statki, zwane *koumbaria* i łupią miasta wzdłuż wybrzeża. W każdej chwili jednak, gdy zajdzie potrzeba, gotowi są zaangażować się w walki na morzu⁷⁹. Są dobrze uzbrojeni – jazda wyposażona jest w łuki, miecze, lance, tarcze i topory⁸⁰. Na wzór rzymski noszą pełną zbroję chroniącą ciało,

⁷⁴ Por. tamże XVIII 122.

⁷⁵ Por. tamże XVIII 126.

⁷⁶ Por. tamże XVIII 122.

⁷⁷ Tamże XVIII 125, CFHB (Series Washingtonensis) 49, 484.

⁷⁸ Por. tamże XVIII 135.

⁷⁹ Por. tamże XVIII 131.

⁸⁰ Por. tamże XVIII 110.

kirysy, hełmy, osłony na golenie, rękawice. Broń zdobią szczerze srebrem⁸¹. O skuteczności armii arabskiej w znacznej mierze decydują świetne konie⁸².

Wiele uwagi Bizantyńczyk poświęcił strategii i taktyce arabskiej. Podkreślił, że Saraceni uczą się od Rzymian, naśladują ich⁸³. To, czego kiedyś od nich doświadczyli, teraz wykorzystują przeciwko nim⁸⁴. Na tle innych ludów wyróżniają się tym, że słuchają rad i uczą się metod walki. Leon mógł się w tym przypadku powołać na opinie innych dowódców bizantyńskich – twierdzili tak też poprzedni władcy, m.in. Bazyli. Zaskakiwać może, silnie akcentowane przez cesarza, zdyscyplinowanie oddziałów saraceńskich. Według niego potrafią stosować w walce różne formacje (Leon wspomina czworokątnej, wydłużonej i trwałej, czyli prostokątnej)⁸⁵. Tworzą je w marszu i przygotowując się do bitwy. Czynią tak nie tylko w walkach pieszych, ale też w walkach na morzu, walcząc burta w burcie⁸⁶, czyli techniką abordażu. Ćwiczą też inne modele formacji bitewnych⁸⁷. W ich tworzeniu wykazują się pomysłowością i solidnością.

Ze względu na tę ostatnią cechę formacje Saracenów niełatwo jest rozbić atakiem⁸⁸. Wytrzymują ataki wroga, a gdy zauważą, że jego impet słabnie – atakują zaciekle⁸⁹. Nie boją się nagłego ataku i gdy symulują odwrót nie są zbyt rozluźnieni⁹⁰. Pod ostrzałem z łuków, gdy wróg wystrzeli, tworzą ścianę z tarcz, a potem szybko masą ruszają do przodu, by rozpocząć walkę wręcz. W czasie walki używają trąb i cymbałów, by straszyć konie wroga – ich własne są oswojone z tym hałasem⁹¹. Z rozmysłem wykorzystują również wielbłądy, których boją się nieoswojone z nimi konie⁹². Przed kawalerią stawiają do walki pieszych żołnierzy, Etiopów, lekko uzbrojonych, wyposażonych w łuki⁹³. Warto w tym miejscu zauważyć, że w czasie ataku Leona z Trypolisu na Tesalonikę wśród załóg floty egipskiej byli Etiopowie⁹⁴, w których Vassilios Christides widzi czarnoskórych wojowników z Sudanu, o których źródła arabskie piszą jako o znakomitych żołnierzach, których waleczność jeżyła włosy na głowie ich wrogom⁹⁵. Możliwe, że u Leona VI pod określeniem „Etiopowie”

⁸¹ Por. tamże XVIII 111.

⁸² Por. tamże XVIII 129. W tej kwestii autorzy bizantyńscy byli zgodni (McGeer, *The Offspring of Hagar*, s. 239-240).

⁸³ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XVIII 114.

⁸⁴ Por. tamże.

⁸⁵ Por. tamże XVIII 118.

⁸⁶ Por. tamże XVIII 116.

⁸⁷ Por. tamże XVIII 114.

⁸⁸ Por. tamże XVIII 113.

⁸⁹ Por. tamże XVIII 116.

⁹⁰ Por. tamże XVIII 115.

⁹¹ Por. tamże XVIII 106.

⁹² Por. tamże XVIII 106; XVIII 134.

⁹³ Por. tamże XVIII 109.

⁹⁴ Por. Joannes Cameniata, *De excidio Thessalonicensi* 45-49.

⁹⁵ Por. Christides, *Once Again Camitiates' Capture of Thessaloniki*, s. 8.

także kryją się Sudańczycy lub Nubijczycy, bowiem w źródłach bizantyńskich termin ten zwykle dotyczy osób ciemnoskórych.

Sporo uwagi cesarz poświęcił logistyce. Informował, że piechotę wrogo wie przewożą na miejsce walki, by zaoszczędzić żołnierzom trudów marszu i zwiększyć tempo przemieszczania oddziałów. Według Leona piesi wojownicy dostawali osobne konie lub, gdy odległość nie była duża, piechur siadał na zwierzęciu za kawalerzystą⁹⁶. Dalej Leon informował, że do transportu bagażu zamiast wozów i jucznych zwierząt (koni?) Saraceni używali wielbłądów, osłów i mułów⁹⁷. Nieobce były im techniki wprowadzania w błąd przeciwnika – wykorzystywali wielbłądy i juczne zwierzęta, by stworzyć wrażenie większej liczebności⁹⁸.

Autor *Taktyki* podkreślał liczne zalety armii arabskiej w walce. W jego opinii Saraceni są odważni w ataku, gdy spodziewają się zwycięstwa⁹⁹. Nie dają się sprowokować i przygotowani do bitwy nie łamią szeregów, nawet prowokowani¹⁰⁰, aż do chwili, gdy czują się dostatecznie silni, by zaatakować lub tak słabi, by się wycofać. Nie łamią szyku ani wówczas, gdy ścigają wroga, ani wówczas, gdy są ścigani¹⁰¹. Zauważmy, że po raz kolejny cesarz położył nacisk na zdyscyplinowanie oddziałów przeciwnika. To ewidentnie nie byli barbarzyńscy koczownicy. Atakując ich trzeba było być gotowym na wszystko¹⁰². Za szczególnie groźne cesarz uznał letnie ataki Arabów. W jego opinii rozkwitali w walce przy dobrej pogodzie, w ciepłych okresach. Wtedy łączyli się z mieszkańcami Tarsu w Cylicji i ruszali na kampanie. W innych porach roku tylko niewielkie grupy odważały się na takie rajdy¹⁰³. W tym przypadku cesarz ulegał, jak się wydaje, dość rozpowszechnionym w cesarstwie stereotypom na temat koczowników¹⁰⁴.

Niezależnie od swych wysokich kwalifikacji bojowych Arabowie mieli też pewne słabości. Zdaniem Leona, chociaż nie łamią łatwo szyku ani wówczas, gdy ścigają wroga, ani wówczas, gdy są ścigani¹⁰⁵, to jednak gdy już się im to zdarzy, nie są w stanie ponownie się zebrać – myślą tylko o ratowaniu własnej skóry. Jeśli ich nadzieje na zwycięstwo się nie spełnią, stają się tchórzliwi¹⁰⁶. Ta ocena zapewne daleka jest od obiektywizmu. Jak zauważył przy innej

⁹⁶ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XVIII 110. Z tekstu Leona wynika, że do transportu piechoty wykorzystywano konie. Nie ma tu mowy o wielbłądach.

⁹⁷ Por. tamże XVIII 106.

⁹⁸ Por. tamże XVIII 107.

⁹⁹ Por. tamże XVIII 112.

¹⁰⁰ Por. tamże XVIII 129.

¹⁰¹ Por. tamże XVIII 111.

¹⁰² Por. tamże XVIII 116.

¹⁰³ Por. tamże XVIII 119.

¹⁰⁴ Por. Dagron, *Byzance et le modèle islamique*, s. 221.

¹⁰⁵ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XVIII 111.

¹⁰⁶ Por. tamże XVIII 112.

okazji V. Christides, ucieczka przed silniejszym wrogiem to *modus vivendi* Saracenów¹⁰⁷. Nie wynika z braku odwagi, lecz jest wynikiem świadomej strategii. Jestem skłonna zgodzić się z jego oceną. Leon VI upatrywał powodów takiego zachowania w religijnych przekonaniach Saracenów. W jego ocenie, gdy doznają porażki od Rzymian uważają, że sam Bóg zwrócił się przeciwko nim¹⁰⁸. Z tego powodu przymusowy odwrót przyjmują jako wolę Boga¹⁰⁹.

Dla bizantyńskich dowódców istotne było jednak to, że wrogowie, odrzuceni gwałtownym atakiem, stają się całkowicie bezradni¹¹⁰. Boją się ataku i bitwy w nocy, szczególnie gdy przemierzają obcy kraj¹¹¹. Nie lubią zimna i ciężkich deszczów, między innymi dlatego, że w deszczu cięciwy ich łuków stają się wiotkie i słabe – wtedy należy ich atakować¹¹².

Wiele uwagi autor *Taktyki* poświęcił temu, w jaki sposób należy skutecznie walczyć z muzułmanami. Przede wszystkim należy śledzić ich poczynania przy użyciu szpiegów¹¹³. Można atakować ich tylko wówczas, gdy dysponuje się dobrze wyposażonymi i zebranymi w całość siłami¹¹⁴. Najlepiej czynić to w czasie, gdy wyruszają na grabież, zwłaszcza w zimie. Trzeba ich atakować w wąskich przejściach górskich Taurusu, gdy wyruszają grabić¹¹⁵ lub gdy wracają wyczerpani i obciążeni łupem. W trakcie ataku należy umieścić łuczników i procarzy w wysokich miejscach, by mogli ostrzeliwać Arabów, zanim nastąpi atak konnicy¹¹⁶. Jeśli trzeba, należy stosować staczanie kamieni ze wzgórz, barykadowanie dróg drzewami itp. Ponieważ armia arabska w Cylicji nie jest zbyt liczna (ci sami ludzie walczą na lądzie i na morzu), trzeba atakować ich na ich własnym terytorium w czasie, gdy wyruszyli z niego na grabież. Gdy grasują na morzu, należy uderzać na lądzie, jeśli atakują na lądzie – atakować obszary nadbrzeżne z wykorzystaniem dromonów floty Kybryraiotai¹¹⁷. Zdaniem autora *Taktyki*, za takim postępowaniem przemawiały doświadczenia poprzedników – gdy Abulfer (Abu Dżafar?) (ok. 712-775; kalif od 754) zaatakował Kapadocję, Nikefor Fokas uderzył na Tars i Cylicję wyrządzając Saracenom duże szkody¹¹⁸.

¹⁰⁷ Por. V. Christides, *Saracens' Prodosis in Byzantine Sources*, „Byzantion” 40 (1970) 12.

¹⁰⁸ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XVIII 24.

¹⁰⁹ Por. tamże XVIII 112.

¹¹⁰ Por. tamże.

¹¹¹ Por. tamże XVIII 113.

¹¹² Por. tamże XVIII 118.

¹¹³ Por. tamże XVIII 132.

¹¹⁴ Por. tamże XVIII 120.

¹¹⁵ Por. tamże XVIII 128.

¹¹⁶ Por. tamże.

¹¹⁷ Por. tamże XVIII 132.

¹¹⁸ Por. tamże XVII 65. Na temat imienia wodza muzułmańskiego zob. Cheynet, *Les Phocas*, s. 293-296.

Jeśli to Saraceni są stroną atakującą, trzeba wytrzymać pierwszy szturm arabskich łuczników¹¹⁹. Wyciągając wnioski z tego, jak istotną rolę w armii arabskiej odgrywała konnica, cesarz zalecał, by atakować i ranić konie przeciwników, np. przy użyciu zatrutych strzał¹²⁰. Podkreślał, że Arabowie chronią swe konie, bowiem pozbawieni ich giną (zatem chroniąc konie, chronią samych siebie). Innym celem ataku winny być słabo opancerzone oddziały Etiopów i łuczników¹²¹. Należy także oswajać konie bizantyńskie z dźwiękami trąb i cymbałów oraz z wielbłędami, których się boją¹²².

W opinii Shauna Toughera cesarz poprawnie zidentyfikował problemy armii bizantyńskiej, zarówno lądowej jak i sił morskich¹²³. Leon miał świadomość, że armii rzymskiej brakuje łuczników, by skutecznie stawić czoła Turkom czy Saracenom, że nie posiada ona dostatecznego wyszkolenia i że brakuje jej żołnierzy¹²⁴. Rozumiał, że konieczne jest posiadanie odpowiednio silnej i odpowiednio przygotowanej do walki z Saracenami floty, o czym świadczy włączenie do *Taktyki* rozdziału poświęconego siłom morskim. Znamienne jest, że cesarz skarżył się, iż na ten temat nie mógł znaleźć wystarczających informacji i musiał korzystać z doświadczeń swych dowódców floty¹²⁵.

Niektóre z zaleceń cesarza świadczą o chęci przejęcia niektórych elementów arabskiej organizacji i sztuki wojennej. Podkreślał na przykład, że przeciw Arabom trzeba mobilizować wszystkich – trzeba, aby ci, co akurat nie walczą wspierali walczących – modlitwą, darami, zaopatrywaniem żołnierzy we wszystko, co jest im niezbędne¹²⁶. Inne zalecenia bywają dość ogólnikowe. Czytamy na przykład, że nie należy ryzykować decydującej bitwy, nawet jeśli ma się przeważające siły, ponieważ wynik zawsze jest niepewny¹²⁷.

Na uwagę zasługuje fakt, że mało miejsca w zaleceniach Leona zajmują kwestie religijne. Opinia, że Leon VI przypisywał skuteczność oddziałów muzułmańskich wpływom religii¹²⁸ nie wydaje się w tym kontekście dostatecznie uzasadniona. Z drugiej strony zaledwie w dwu miejscach pojawiły się odwołania do Boga, jako siły wspierającej chrześcijan. W myśl pierwszego z nich silna i dobrze uzbrojona armia rzymska winna, z Bożą pomocą, pokonać Arabów¹²⁹. W myśl drugiego trzeba walczyć w imię Boże, licząc że Bóg będzie

¹¹⁹ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XVIII 129.

¹²⁰ Por. tamże.

¹²¹ Por. tamże.

¹²² Por. tamże XVIII 134.

¹²³ Por. Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 171.

¹²⁴ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XI 13; XVIII 4; XVIII 129; zob. Tougher, *The Reign of Leo VI*, s. 171.

¹²⁵ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XIX 1.

¹²⁶ Por. tamże XVIII 123. Zob. Dagron, *Byzance et le modèle islamique*, s. 237-238.

¹²⁷ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XVIII 121.

¹²⁸ Por. Dagron, *Byzance et le modèle islamique*, s. 221 i 223.

¹²⁹ Por. Leo VI Sapiens, *Tactica* XVIII 124; XVIII 126.

walczył u boku Rzymian¹³⁰. Równocześnie jednak w innym miejscu znalazło się stwierdzenie, że gdy wojska cesarstwa były zaangażowane w walkę z Saracenami Boska Opatrzność zesłała Turków, by walczyli z Bułgarami¹³¹. Wprawdzie cesarz zalecał armii praktyki religijne i podkreślał konieczność otaczania szacunkiem poległych, ale czynił to poza kontekstem muzułmańskim¹³². Ponadto nie było w tych zaleceniach nic nowego – znajdujemy je już we wcześniejszych strategikonach, np. u Maurycjusza.

Co ciekawe, do informacji autora *Taktyki* stosunkowo niewiele dodali inni autorzy. Dotyczy to w pierwszym rzędzie tych, którzy mieli duże doświadczenie wojskowe. Powody wyjaśnił anonimowy autor Βιβλίον τακτικόν, który w rozbrajający sposób oświadczył, że dowódcy tak wiele wiedzą o rajdach na ziemi Agarenów, że... nie ma potrzeby omawiać ich szczegółowo¹³³.

Analizując tekst *De velitatione bellica* Gilbert Dagron wyróżnił różne typy najazdów saraceńskich, wspominane przez Nikefora Fokasa, poczynając od pojedynczych ataków grabieżczych, dokonywanych przy użyciu niewielkich grup jeźdźców¹³⁴, przez najazdy połączonych sił jazdy i piechoty, w trakcie których Arabowie zakładali czasowe obozy na zaatakowanych terytoriach¹³⁵, po duże kampanie, z użyciem znaczących sił¹³⁶.

Z doświadczeń Nikefora Fokasa wynikało, że na te ostatnie wrogowie zbierają zwykle w sierpniu siły z Egiptu, Palestyny, Fenicji, południowej Syrii i Cylicji i we wrześniu, dobrawszy jeszcze do swych sił nieco Arabów, atakują terytoria bizantyńskie¹³⁷. Skuteczną metodą przeciwdziałania temu było, w ocenie Nikefora, najeżdżanie terytorium wroga w czasie gdy i on dokonywał najazdu i był wiele dni marszu od swego obozu. Takie działania podjęto przeciw Alemu synowi Hamdana i pokonano go trzykrotnie, dwa razy za panowania Konstantyna Porfirogenety i raz – za Romana¹³⁸. Dzięki innym źródłom możemy zidentyfikować kampanie, o których mowa. W 950 r. miał miejsce atak arabski na Azję Mniejszą – oddziały wroga dotarły do rzeki Halys. Gdy wycofywały się z łupami i jeńcami wpadły w zasadzkę Leona Fokasa

¹³⁰ Por. tamże XVIII 127.

¹³¹ Por. tamże XVIII 40.

¹³² Por. tamże IV 1; XIII 1; XX 72; tenże, *Problemata* XII 42. Zob. Dagron, *Byzance et le modèle islamique*, s. 225-226; J.-R. Vieillefond, *Les pratiques religieuses dans l'armée byzantine d'après les traités militaires*, REA 37 (1935) 222-230.

¹³³ Por. Anonymus Byzantinus, *De re strategica* 32. Na temat autorstwa tego tekstu, por. Кучма, *Два трактата*, s. 129-144.

¹³⁴ Por. *De velitatione bellica* 6, ed. Dennis, s. 160. Zob. Dagron, *Commentaire*, s. 178.

¹³⁵ Por. *De velitatione bellica* 8-10, ed. Dennis, s. 164-182. Zob. Dagron, *Commentaire*, s. 178.

¹³⁶ Por. *De velitatione bellica* 7, ed. Dennis, s. 162-164. Zob. Dagron, *Commentaire*, s. 179.

¹³⁷ Skądinąd wiemy, że ataki mogły następować też w maju i lipcu.

¹³⁸ Por. *De velitatione bellica* 3, ed. Dennis, s. 154-156.

– Ali ledwie uciekł, tracąc wielu ludzi¹³⁹. W 958 r. Arabowie ponieśli klęskę z rąk Jana Tzimiskesa, zaś w 960 r. pokonał ich Leon Fokas¹⁴⁰.

Nikefor Fokas uważał za możliwe zablokowanie najeźdźcom możliwości wkroczenia do Anatolii, jednak za skuteczniejsze uznawał pozwolenie im na wkroczenie na równinę, gdzie zawsze mogli zostać otoczeni przez przeważające siły bizantyńskie, a odizolowane małe grupy najeźdźców były łatwe do zniszczenia¹⁴¹. Zalecał też ewakuowanie ludności cywilnej z zaatakowanych terytoriów¹⁴². Nikefor zwrócił również uwagę na oddziały Beduinów towarzyszące Hamdanidom i wiele uwagi poświęcił metodom walki z tymi lekkozbrojnymi jeźdźcami¹⁴³.

Jak pamiętamy, również w opinii anonimowego autora Βιβλίον τακτικόν, by uchronić się przed atakiem Arabów lub Turków należy wydzielić oddziały łuczników, które będą ochraniać własne jednostki¹⁴⁴. Należy ponadto zadbać o zaopatrzenie własnych oddziałów. Wkraczając zaś na tereny Agarenów, należy zabrać zaopatrzenie na więcej niż 24 dni, bowiem na spustoszonych terenach trudno zdobyć żywność¹⁴⁵. Autorzy bizantyńscy nie przypisywali natomiast szczególnego znaczenia zasadzkom, chociaż stosowali je zarówno Rzymianie, jak i Arabowie. Jak zauważył anonimowy autor Περί στρατηγίας w jego czasach (dosłownie: w chwili obecnej) ich stosowanie nie przynosi wielkich sukcesów¹⁴⁶.

Autor *De velitatione bellica* sporą wagę przywiązywał do kwestii religijnych. Hamdanidów określał jako wrogów Chrystusa¹⁴⁷, a żołnierzy walczących w po stronie cesarstwa jako obrońców chrześcijaństwa¹⁴⁸. Powtarzał za swymi poprzednikami, że to Bóg daje zwycięstwo i że wynagradza walczących. Poszedł jednak dalej, niż jego poprzednicy. Próbował bowiem wprowadzić prawo, czyniące poległych wojowników męczennikami za wiarę, co jednak nie spotkało się z życzliwym przyjęciem w społeczeństwie bizantyńskim¹⁴⁹.

¹³⁹ Por. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides*, s. 763-768; tenże, *Mutanabbi et la guerre byzantino-arabe. Intérêt historique de ses poesies*, w: *Al Mutanabbi: Recueil publié à l'occasion de son millénaire*, Mémoires de l'Institut Français de Damas, Beyrouth 1936, 99-114.

¹⁴⁰ Por. Leo Diaconus, *Historia* II 5, CSHB 3, 22, 21 - 24, 8. Zob. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides*, s. 795 i 801-803.

¹⁴¹ Por. Whittow, *The Making of Byzantium*, s. 177. Uczony podkreśla, że głównym celem Bizancjum była obrona urodzajnych wybrzeży Azji Mniejszej, a nie centralnej części półwyspu. Zwraca też uwagę, że większość bitew rozegrano na zachodnich rubieżach równiny (tamże, s. 178-179).

¹⁴² Por. tamże, s. 180.

¹⁴³ Por. Nicephorus II Phocas, *Praecepta militaria* II 10, 104-111. Nazywał tych jeźdźców *Ara-bitai*. Jak sądzi E. McGeer (*The Offspring of Hagar*, s. 239) – dla odróżnienia od *Agarenoi*.

¹⁴⁴ Por. Anonymus Byzantinus, *De re strategica* 10, ed. Dennis, s. 30-31.

¹⁴⁵ Por. tamże 21, ed. Dennis, s. 72-73.

¹⁴⁶ Por. Por. Anonymus Byzantinus, *De re strategica* 40, ed. Dennis, s. 118-119.

¹⁴⁷ Por. *De velitatione bellica* 4, ed. Dennis, s. 156.

¹⁴⁸ Por. tamże 15, ed. Dennis, s. 198; tamże 19, ed. Dennis, s. 214-216. Zob. Dagron, *Commentaire*, s. 284-286.

¹⁴⁹ Por. Joannes Scylitzes, *Synopsis historiarum* [Nicephorus II Phocas 18], rec. Thurn, s. 274,

Przytoczone powyżej opisy metod strategii i taktyki armii muzułmańskich pozwalają stwierdzić, że Bizantyńczycy byli żywotnie zainteresowani poznaniem swych wschodnich przeciwników. Wojskowość arabska przyciągała uwagę zarówno zawodowych wojskowych, jak i osób cywilnych, które – jak cesarz Leon VI – nigdy w życiu nie stanęły na czele żadnej kampanii wojennej. Powód tego zainteresowania był banalny – chciano znaleźć remedium na ataki saraceńskie, przygotować własną armię do stawienia czoła najeźdźcom i wyposażać jej dowódców w odpowiednią wiedzę o przeciwniku. Stąd też mnogość rozmaitych traktatów wojskowych.

Wyłaniający się z nich obraz sił muzułmańskich jest interesujący, chociaż trudno nazwać go wyczerpującym. Z *Taktyki* Leona VI czytelnik mógł pozyskać podstawowe informacje na temat uzbrojenia Saracenów, ich wyszkolenia w zakresie tworzenia formacji oraz logistyki. Paradoksalnie, wojskowi zwracali na te zagadnienia mniejszą uwagę, koncentrując się na zaleceniach dla dowódców bizantyńskich. Zapewne wychodzili z założenia, że ci dobrze znają wroga i jego metody walki.

Chociaż „synowie Hagar” byli nie tylko przeciwnikami w znaczeniu polityczno-militarnym, ale też religijnym, w podręcznikach sztuki wojσκowej kwestie religijne nie odgrywały pierwszoplanowej roli. Oczywiście żołnierze bizantyńscy modlili się przed bitwą i mieli świadomość, że ich wrogowie nie wierzą w bóstwo Chrystusa. Dowódcy w mowach do podkomendnych odwoływali się do wspólnoty wiary i idei obrony chrześcijaństwa. Nie to jednak decydowało o wyborze taktyki. Nikefor II Fokas był zwolennikiem odwoływania się do uczuć religijnych jako czynnika mobilizującego żołnierzy do walki, a walkę przeciwko muzułmanom uważał za rodzaj misji, co pozwala niektórym badaczom przypisywać mu kierowanie się ideą wojny świętej. Jego kampanie postrzegane są jako chrześcijańska odpowiedź na ideę dżihadu. Jego postawa nie była jednak powszechna.

Chociaż Arabowie byli śmiertelnymi wrogami cesarstwa autorzy strategikonów rzadko używali wobec nich inwektyw. Co więcej, wydawali się mieć znaczny respekt wobec ich umiejętności. Leon VI, doceniając przeciwników i ich wiedzę wojskową, nie był wyjątkiem. Arnold Toynbee (14 IV 1889 - 22 X 1975) napisał wręcz, że Arabowie byli postrzegani przez Bizantyńczyków „as being the most formidable of their adversaries”¹⁵⁰.

62 – 275, 70; Joannes Zonaras, *Epitomae historiarum* XVI 25, 22, ed. Th. Büttner-Wobst, CSHB 50/3, Bonnae 1897, 506, 10-13. Zob. Dagron, *Byzance et le modèle islamique*, s. 231.

¹⁵⁰ Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, s. 382. Uczony zwrócił uwagę na fakt wymienienia przedstawicieli władców muzułmańskich przed przedstawicielami innych narodów – Bułgarów, Franków i in. (tamże, s. 383). Dowodem na słuszność tej uwagi jest świadectwo *Kletorologionu* Filoteusza (Philotheus, *Cletorologium*, ed. J.B. Bury, w: tenże, *The Imperial Administrative System in the Ninth Century with the Revised Text of the Kletorologion of Philotheos*, The

THE SONS OF HAGAR. BYZANTINE VIEWS ON THE ARAB ARMY
IN MILITARY TREATISES OF 9TH AND 10TH CENTURY

(Summary)

Arab military expansion was a real challenge to the Byzantine Empire. The defeats sustained in wars with the Arabs, whom the Byzantines called sometimes *Hagarenes* to refer to Biblical Hagar, forced new method of war waging. That knowledge was taken predominantly directly from battlefield.

The Arab menace increased during the reign of Leo VI the Wise (886-912). Albeit not a soldier himself, he took an attempt to reorganize the Byzantine army and navy. Although it did not bring an immediate effect, the Empire gradually began to initiative. The situation changed for better during the reign of Constantine VII Porphyrogennetos (911-959) and Romanos I Lekapenos (919-959). A peace with the Bulgarians allowed to collect substantial forces on the eastern border of the empire.

The weakening of the Abbasids gave way to the Hamdanid dynasty from northern Iraq and Syria to grow to the most serious Byzantine adversary in mid-10th century, particularly during the reign of Sayf al-Dawla (945-967), who recorded some remarkable victories over the Byzantine forces.

In 955 Nikephoros II Phokas took over the post of domesticos of the East. Along with his brother Leo, Strategos of Cappadocia and John Tzimiskes, they were able to change the course of war, winning some battles in northern Syria.

The struggle with the Muslims resulted in a number of military treatises, the most known of which were attributed to emperors Leo VI and Nikephoros II Phokas. Although it is not certain if they were written by them themselves, they were certainly created on their behalf.

Among several treatises of Leo VI, the *Tactica* seems to be the most interesting. The work divided in 20 chapters was meant as a handbook for military commanders. It discussed the organization of infantry, cavalry and navy, and their use in war, as well as that of sieges, ambushes etc. Much attention was paid to Arab logistics. Remarkably little, if any attention was paid to religious grounds as a reason for expansion. Not too surprisingly, much of the work was dedicated to the methods of efficient struggle against Muslims; the author correctly identified both strong and weak sides of the Byzantine army. Some points clearly suggest a desire to take over certain elements of organization and war art from the adversary.

British Academy Supplemental Papers 1, London 1911, 155-156). Arnold Toynbee (*Constantine Porphyrogenitus and His World*, s. 383-393) podkreśla też, że z szacunkiem traktowano w Bizancjum jeńców muzułmańskich. Oceny tej nie zmienia filipika, którą Leon Diakon włożył w usta Nikefora. Wódz miał ją wygłosić do żołnierzy w czasie walk na Krecie. Nawiązując do Hagar i Izmaela miał ich nazwać między innymi potomkami służącej, okrutnikami, kłamcami i diabelskimi bestiami (Leo Diaconus, *Historia* I 6, CSHB 3, 12, 5-14). Wiele z tych określeń dziejopis zaczerpnął z dzieł autorów antycznych.

Also the treatise by Nikephoros Phokas, entitled Στρατηγική ἔκθεσις καὶ σύνταξις, represents equally good value as *Tactica*. In this work we find a number of details regarding both military and non-military customs of the Arabs, which is not surprising, as the author was a military commander, experienced in battles against the Muslims. For this reason we should respect even more the military knowledge of Leo's *Tactica*, if we remember that the author was not a professional soldier. Interestingly enough, with the notable exception of Nikephoros Phokas, the authors of other treatises added little to the information contained in Leo's work. The reason for that was explicitly laid out by an anonymous author of still another treatise, Βιβλίον τακτικόν, who wrote that the chiefs knew so much about the raids on the lands of the Hagarenes that there was no use to discuss them in detail.

Key words: Byzantium, Arabs, art of war (polemology), military treatises (*tactica*), Nicephor II Phocas, Leo VI the Wise.

Słowa kluczowe: Bizancjum, Arabowie, sztuka wojenna, taktikon, Nikefor II Fokas, Leon VI Filozof.

Mirosław J. LESZKA*

WOJSKO POGAŃSKIEJ BUŁGARII W OPINII BIZANTYŃCZYKÓW Wybrane aspekty

Bułgaria w czasach, gdy była jeszcze państwem pogańskim (681-866) niejednokrotnie znajdowała się w stanie konfliktu militarnego z Cesarstwem Bizantyńskim, swoim południowym sąsiadem (zresztą tak było również już po oficjalnym akcie chrztu). Zdarzały się również i takie sytuacje, że Bułgarzy wspierali zbrojnie Bizantyńczyków w walkach z przeciwnikami zewnętrznymi, jak i też bywali sojusznikami jednej ze stron w zmaganiach o tron w Konstantynopolu (np. *casus* Justyniana II [ok. 669-711; cesarz: 685-695 i 705-711] w 705 roku).

Wzmiankowane powyżej aspekty stosunków bizantyńsko-bułgarskich tłumaczą to, iż niejednokrotnie na kartach dzieł bizantyńskich autorów pojawiają się informacje dotyczące bułgarskiej wojskowości. Jednak trzeba od razu zastrzec, że dotyczą one przede wszystkim przebiegu konkretnych zmagañ militarnych. Trudno w nich znaleźć natomiast wiadomości o organizacji armii bułgarskiej, jej liczebności czy np. sposobie szkolenia, co nie musi specjalnie dziwić, ponieważ dla bizantyńskich autorów bułgarska wojskowość nie stanowiła szczególnie interesującego tematu.

Celem niniejszego tekstu nie jest kompleksowe ukazanie tytułowego tematu. Skoncentrujemy się w nim na dwóch jego aspektach, wiążących się ze sobą, mianowicie jak bizantyńscy autorzy współcześni czy stosunkowo bliscy przedstawianym wydarzeniom oceniali władców pogańskiej Bułgarii jako wodzów i czym tłumaczyli niepowodzenia swoich żołnierzy w zmaganiach z Bułgarami.

I. WŁADCY BUŁGARSCY JAKO WODZOWIE

W źródłach bizantyńskich niezwykle rzadko spotykamy choćby imiona wodzów bułgarskich, którzy nie byłiby władcami. Stąd jeśli już pojawiają się opinie o sposobie prowadzenia działań wojennych, to dotyczą one właśnie

* Dr hab. Mirosław J. Leszka, prof. UŁ – profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Bizancjum w Instytucie Historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Łódzkiego; e-mail: miroslaw.leszka@uni.lodz.pl.

tych ostatnich. Zresztą dość często są one wyrażane nie wprost. Na użytek niniejszego artykułu pozwolę sobie na bliższe przyjrzenie się charakterystyce dwóch chanów-wodzów, a mianowicie Kardama (ok. 735 - ok. 803; panował od 777) i Kruma († 13 IV 814; panował od 803). Sądzę, że ich przypadki w najpełniejszy sposób ukazują tendencje występujące w bizantyńskich źródłach w kontekście interesującej nas w tym miejscu kwestii.

1. Kardam. Sprawował władzę od 777 r. do czasów przejścia jej przez Kruma, co nastąpiło gdzieś między 796 a 803 r. Teofanes Wyznawca (ok. 700 - ok. 818), autor głównego źródła, którym w związku z nim dysponujemy, odnotowuje go trzykrotnie i zawsze w kontekście zmagania militarnych z Bizancjum¹. Pierwsza wzmianka odnosi się do wydarzeń z roku 791. W kwietniu tegoż roku cesarz Konstantyn VI (14 I 771 - 797; cesarz od 780) podjął wyprawę przeciw Bułgarom. Dotarła ona pod Probaton², gdzie doszło do niewielkiego starcia. Rozegrało się ono wieczorem, a nocą bizantyńska armia tchórzliwie uciekła i powróciła do siebie w niesławie. Można by wnioskować, że skoro Bizantyńczycy uciekli, to znaczy, że starcie to przegrali. Teofanes kończy jednak opis tego epizodu w sposób, który budzić musi co do tego wątpliwości. Bułgarzy – według bizantyńskiego chronografa – mieli się przestraszyć i wycofać. Dlaczego to uczynili? Czego obawiał się Kardam? Bizantyńczycy przecież uciekli. Tego Teofanes nam jednak nie wyjaśnił. Można jedynie się domyślać, że powodem jego odwrotu była świadomość potęgi armii bizantyńskiej, która nie została przecież rozbita i obawa przed ewentualnym podstępem. Nasuwa się tu naturalne skojarzenie z przebiegiem wydarzeń pod Onglosem w czasie wyprawy Konstantyna IV (ok. 650-685; cesarz od 668) z roku 680³.

¹ Por. Theophanes, *Chronographia* AM 6283, ed. C. de Boor, vol. I, Lipsiae 1883, 467, 6-12; 467, 27 - 468, 7; tamże AM 6288, ed. de Boor, s. 470, 10-21

² Por. tamże AM 6283, ed. de Boor, s. 467, 6-12. Probaton (Provadija) obecnie Sinanköy. Miejscowość znajduje się 21 km od Adrianopola. Szerzej na temat tej kampanii: B.H. Златарски, *История на българската държава през Средните векове*, t. 1: *Първо българско царство*, cz.1: *Епоха на хуно-българското надмощие (679-852)*, София 1918, 242-243; Д. Ангелов – С. Кашев – Б. Чолпанов, *Българска военна история: от античността до втората четвърт на X в.*, София 1983, 214; И. Божилов – В. Гюзелев, *История на средновековна България, VII-XIV век*, София 2006, 122; D. Ziemann, *Vom Wandervolk zur Großmacht. Die Entstehung Bulgariens im frühen Mittelalter (7. bis 9. Jh.)*, Kölner Historische Abhandlungen 43, Köln – Weimar – Wien 2007, 236; P. Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria, 775-831*, Leiden 2012, 167.

³ Asparuch, zdając sobie sprawę z przewagi sił Konstantyna IV, nie zdecydował się na walkę w otwartym polu, wciągając wojska bizantyńskie na niedogodny dla nich teren, a potem zrecznie potrafił wykorzystać nieporządek w czasie ich odwrotu spod Onglosu, por. Theophanes, *Chronographia* AM 6171, ed. de Boor, s. 358-359; Nicephorus, *Breviarium historicum de rebus gestis post imperii Mauricii* 36, ed. C. Mango: Nikephorus Patriarch of Constantinople, *Short History*, text, translation, commentary, CFHB 13, Washington 1990, 90. Szerzej na temat tej kampanii pisali m.in.: A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, IV (668-685), Amsterdam 1978, 105-108; П. Петров,

Kardam nie wykazał się, jak można wnioskować z przekazu Teofanesa, specjalnymi umiejętnościami dowódczymi, skoro nie umiał wykorzystać sprzyjającej sytuacji i podjąć pościgu za uciekającymi Romajami, jak to w czasie wzmiankowanej kampanii roku 680 uczynił Asparuch (ok. 640-701; panował od 681). Teofanes przedstawia więc Kardama jako kunktatora czy wręcz tchórze. Co ciekawe, przy okazji ukazuje także w nienajlepszym świetle samego Konstantyna VI. To on przecież zorganizował wyprawę przeciw Bułgarom, która zakończyła się całkowitym niepowodzeniem i haniebną ucieczką wojsk bizantyńskich pod osłoną nocy. I co istotne ucieczka/odwrot sił bizantyńskich nie była efektem krwawej bitwy, ale niewielkiej potyczki. Nawet niespodziewany odwrot Bułgarów nie zmienia oceny Konstantyna. Przecież ustąpił on przed przeciwnikiem nie pałającym specjalną wolą walki, czego widomym wyrazem było to, że zamiast udać się w pogoń za Bizantyńczykami wołał się wycofać. Jedyną pociechą dla bizantyńskiego czytelnika mógł być fakt, że nawet uciekający Bizantyńczycy musieli budzić strach w Bułgarach. Ale słaba to pociecha.

Drugi fragment *Chronografii* przedstawia wydarzenia z lipca 792 roku⁴. Doszło wówczas do kolejnej wyprawy Konstantyna VI przeciw Bułgarom. Bizantyńczycy dotarli do twierdzy Markellai, którą mieli odbudować⁵. Przybył pod nią również Kardam z wszystkimi, co podkreśla Teofanes, swoimi siłami. 20 lipca doszło do bitwy, zakończonej klęską Bizantyńczyków. Odpowiedzialnością za nią bizantyński historyk obciążył Konstantyna VI. Miał on zawieść przepowiedniom fałszywych wieszczów i będąc przekonany o swoim zwycięstwie nie przygotował nawet planu bitwy. Po klęsce cesarz uciekł do Konstantynopola, natomiast na polu bitwy śmierć znalazło wielu Bizantyńczyków. Byli wśród nich magister Michał Lachanodrakon⁶ i patrycjusz Bardas⁷.

Образуване на българската държава, София 1981, 192-205 i 207-209; Ангелов – Кашев – Чолпанов, *Българска военна история*, s. 173-185; Божилов – Гюзелев, *История на средовековна*, s. 88-90; M. Jankowiak, *Trzeci sobór powszechny w Konstantynopolu (680-681). Od soboru do akt soborowych i z powrotem*, „U Schyłku Starożytności” 10 (2011) 61-73; Ziemann, *Vom Wandervolk zur Großmacht*, s. 161-163.

⁴ Por. Theophanes, *Chronographia* AM 6284, ed. de Boor, s. 467, 27 - 468, 7.

⁵ Por. *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, transl. by C. Mango – R. Scott, with assistance of G. Greatrex, Oxford 1997, 643, nota. 4; szerzej na temat tej kampanii: Златарски, *История на българската държава*, s. 243; Ангелов – Кашев – Чолпанов, *Българска военна история*, s. 214-216; Божилов – Гюзелев, *История на средовековна*, s. 122-123; Ziemann, *Vom Wandervolk zur Großmacht*, s. 237; Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria*, s. 167-169.

⁶ Na temat Michała por. *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, Abt. I: (641-867), Bd. 3: Leon (#4271) – Placentius (#6265), nach Vorbereiten F. Winkelmanns erstellt von R.-J. Lilie (et al.), Berlin – New York 2000, 273-274.

⁷ Na temat Bardasa por. *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*, Abt. I: (641-867), Bd. 1: Aaron (#1) – Georgios (#2182), nach Vorbereiten F. Winkelmanns erstellt von R.-J. Lilie (et al.), Berlin – New York 1999, 258.

Chronograf wzmiankuje, że wśród poległych znalazł się astrolog Pankratios, który wieszczył Konstantynowi zwycięstwo. Bułgarzy zdobyli wielkie łupy, włącznie z cesarskim namiotem i jego wyposażeniem.

Jak z powyższego wynika bohaterem analizowanego ustępu i to do tego negatywnym jest Konstantyn VI. Okazał się nieudolnym wodzem, który – miał zastosować się do zasad bizantyńskiej polemologii – zaufał prorocत्वom astrologa. Na rękach cesarza znalazła się krew wielu zwykłych żołnierzy, jak i licznej grupy możnych. O Kardamie z tego przekazu dowiedzieć się można jedynie tyle, że był obecny pod Markellai i dowodził Bułgarami. Zwycięstwo nad Bizantyńczykami nie było jego zasługą i jego wojów, mimo tego że ściągnął pod Markellai wszystkie swoje siły, a błędów Konstantyna VI. W tej ostatniej konstatacji można dopatrywać się „urzędowego” optymizmu Teofanesa – nawet przy mobilizacji wszystkich sił Bułgarzy nie byłiby w stanie pokonać armii bizantyńskiej, gdyby sami Bizantyńczycy im na to nie pozwolili.

W trzecim fragmencie, dotyczącym wydarzeń z 796 r. Teofanes wzbogacił nieco wizerunek Kardama, choć akurat nie pod względem jego kompetencji jako wodza⁸. Bułgarski władca miał zwrócić się do Konstantyna VI z żądaniem wypłacenia należnego mu trybutu, grożąc wojną w razie niespełnienia jego żądania:

„Albo płać mi należny trybut, albo przybędę aż do Złotej Bramy i spustoszę Trację”⁹.

Konstantyn VI, którego tak samo żądanie, jak i jego forma musiały zirytować, nie bawił się w dyplomatyczne subtelności i zamiast daniny wysłać miał Kardamowi końskie ekskrementy z listem o ironicznym zabarwieniu. Czytamy w nim, co następuje:

„Wysłałem ci trybut, jaki się tobie należy; stary jesteś i nie chcę, abyś się trudził tak daleko, więc przybędę pod Markellai, ty również się tam wybierz, a Bóg niech rozstrzygnie”¹⁰.

Nie wiemy czy taka wymiana żądań, grózb i zniewag miała miejsce¹¹, ale nie jest to istotne z punktu widzenia niniejszych rozważań. Konstantyn VI

⁸ Por. Theophanes, *Chronographia* AM 6288, ed. de Boor, s. 470, 10-21. Szerzej na temat przebiegu kampanii: Златарски, *История на българската държава*, s. 243-245; Ангелов – Кашев – Чолпанов, *Българска военна история*, s. 216; Божилов – Гюзелев, *История на средовековна*, s. 123; Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria*, s. 169-171.

⁹ Theophanes, *Chronographia* AM 6288, ed. de Boor, s. 470, 11-12, tłum. własne.

¹⁰ Tamże AM 6288, ed. de Boor, s. 470, 13-16, tłum. własne.

¹¹ Dość zgodnie uczeni uważają, że kwestia odmowy wypłacania trybutu, do którego Bizantyńczycy zobowiązali się w ramach układu zawartego po bitwie pod Markellai, była powodem nowego konfliktu, por. P. Speck, *Kaiser Konstantin VI.: die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus*, München 1978, 244; W. Treadgold, *The Byzantine Revival 780-842*,

wypełniając swoją groźbę/zobowiązanie wyruszył wraz z armią przeciw Kardamowi. Dotarł pod Wersinikę. Z kolei Kardam ze swoim wojskiem przybył w zalesione okolice Awrolewa i tam się zatrzymał z powodu lęku przed Bizantyńczykami. Konstantyn ruszył mu naprzeciw i zajął pozycje na bezleśnym terenie w pobliżu Awrolewa, zachęcając Kardama do przyjęcia bitwy w otwartym polu. Jednak bułgarski władca nie chciał przyjąć bitwy i po siedemnastu dniach się wycofał¹². Do starcia zbrojnego nie doszło.

W świetle tego passusu Kardam jest z jednej strony człowiekiem butnym, który ośmiela się grozić bizantyńskiemu basileusowi i żądać wypłaty trybutu. Z drugiej zaś strony jest on tchórzliwym wodzem, który nie zdecydował się wyjść z ukrycia na otwarte pole, by podjąć walkę z Bizantyńczykami. Tym samym Teofanes powraca do wizerunku Kardama z pierwszej z analizowanych wzmianek. Także i w tym przypadku Konstantyn VI nie został ukazany w najlepszym świetle. Co prawda najpierw broni autorytetu bizantyńskiego basileusa, co można poczytać mu za zasługę, ale z drugiej strony młodzieńcza buta pcha go do kolejnej konfrontacji z Bułgarami, co i tym razem nie przynosi mu sukcesu. Wyprawa nie kończy się jak dwie poprzednie niepowodzeniem, ale nie ma też mowy o zwycięstwie. Cesarz zaangażował siły cesarstwa w przedsięwzięcie, które nie przyniosło żadnego pozytywnego skutku i z pewnością nie zatarło pamięci o poprzednich jego niepowodzeniach. Natomiast utrwaliło opinię o nim, jako o złym, nieskutecznym wodzu.

Powyższa analiza prowadzi do wniosku, że Kardam nie był przedmiotem szczególnego zainteresowania Teofanesa (co budzić zdziwienia nie musi), a stał się jedynie narzędziem w budowaniu wizerunku cesarza Konstantyna VI¹³. Ten sposób traktowania bułgarskich władców i to nie tylko w kontekście ich militarnych zdolności i kompetencji widoczny jest w innych przypadkach, w tym wzmiankowanego przed chwilą Kruma, o którym słów kilka nieco niżej.

2. Krum¹⁴. Ten władca i wódz bułgarski, choć zadał Bizantyńczykom niejedną klęskę¹⁵, to w źródłach bizantyńskich, w których się pojawia, w tym

Stanford 1988, 106; R.-J. Lilie, *Byzanz unter Eirene und Konstantine VI. (780-802). Mit einem Kapitel über Leon IV. (775-780)*, Frankfurt am Main 1996, 184. Inną sprawą jest kwestia wiarygodności opisu negocjacji poprzedzających konflikt zbrojny. Tu pewności mieć nie możemy.

¹² Można sądzić, iż postępowanie Kardama było spowodowane nie tyle strachem, co realną oceną sytuacji. Zdając sobie sprawę z przewagi przeciwnika bułgarski chan wolał wycofać się niż ryzykować podjęcie walki.

¹³ Szerzej na ten temat pisałem w artykule: *Khan Kardam and emperor Constantine VI in the Chronography of Theophanes*, „*Palaeobulgarica*” 34 (2013) fasc. 4, 53-59.

¹⁴ Szerzej na temat wizerunku Kruma w źródłach bizantyńskich pisałem w pracy: *Wizerunek władców pierwszego państwa bułgarskiego w bizantyńskich źródłach pisanych (VIII - pierwsza połowa XII wieku)*, Łódź 2003, 36-55.

¹⁵ Na temat bułgarsko-bizantyńskich zmagania militarnych w czasie panowania Kruma zob. m.in.: P.E. Nivias, *The Reign of the Byzantine Emperor Nicephorus I (AD 802-811)*, Athens 1987,

szczególnie istotnych jak *Chronographia* Teofanesa, *Kronika panowania Leona*¹⁶ czy w dziełku *O Nikeforze, który pozostawił swoje kości w Bułgarii*¹⁷, trudno znaleźć słowa uznania dla jego umiejętności jako wodza, choć niektóre szczegóły przez nie przytoczone, poza samą wymową sukcesów bułgarskiego chana (zwycięskie bitwy, zdobywanie bizantyńskich twierdz), wyraźnie świadczą, iż był dowódcą wybitnym. Cechami Kruma jako wodza, które odnaleźć można w analizowanych źródłach, są przezorność i umiejętność realnej oceny sytuacji militarnej¹⁸. Jako przykład posłużyć może zachowanie Kruma podczas bitwy pod Wersiniką w 813 r., kiedy to nie od razu polecił swoim wojom udać się w pościg za uciekającymi oddziałami bizantyńskimi, bowiem podejrzewał, iż może to być ze strony bizantyńskiej podstęp. Dopiero wtedy, gdy upewnił się, iż Bizantyńczycy rzeczywiście poszli w rozsypkę, wydał rozkaz pogoni¹⁹.

Przejawem umiejętności realnej oceny sytuacji jest zachowanie Kruma po wzmiankowanej powyżej bitwie, kiedy to z częścią swych wojsk dotarł pod Konstantynopol i po obejrzeniu murów obronnych miasta nie porwał się na jego zdobywanie, ale złożył ofertę zawarcia pokoju²⁰. Bułgarski chan zdawał sobie sprawę z tego, że nie jest przygotowany do oblegania Konstantynopola, biorąc nawet pod uwagę klęskę jakiej doznali Bizantyńczycy pod Wersiniką i nagłą zmianę na tronie, która tuż po niej zaszła²¹. Warto przypomnieć, iż

234-248; Ангелов – Кашев – Чолпанов, *Българска военна история*, s. 218-237; J. Haldon, *The Byzantine Wars. Battles and Campaigns of the Byzantine Era*, Gloucestershire 2001, 71-76; Ziemann, *Vom Wandervolk zur Großmacht*, s. 241-287; Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria*, s. 173-264.

¹⁶ Scriptor Incertus, *Historia de Leone Bardae Armenii filio*, w: Leo Grammaticus, *Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonnae 1842, 335-362. Tekst fragmentów oryginału i polski przekład tychże fragmentów przedmiotowego źródła znajduje się w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, z. 3: *Pisarze z VII-X wieku*, wydali A. Brzóstkowska i W. Swoboda, Prace Slawistyczne 103, Warszawa 1995, 164-177 (= *Kronika panowania Leona syna Bardasa Armeńczyka*).

¹⁷ Ed. I. Dujčev: *La chronique byzantine de l'an 811*, „Travaux et Mémoires” 1 (1965) 205-254 (tekst na s. 210-216). Tekst fragmentów oryginału i polski przekład tychże fragmentów przedmiotowego źródła znajduje się w: *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, z. 3, s. 157-163 (= *O tym, jak cesarz Nikefor pozostawił swe kości w Bułgarii*); o wizerunku Kruma w tym dziele patrz mój artykuł: *Chan Krum i basileus Nikefor I w świetle Περὶ Νικηφόρου τοῦ βασιλέως καὶ πώς ἀφίησιν τὰ κώλα ἐν Βουλγαρία*, „Slavia Antiqua” 43 (2002) 35-43.

¹⁸ Dla bizantyńskich autorów oznaczają one jednak, jeśli nie tchórzostwo, to przynajmniej brak zdecydowania.

¹⁹ Por. Theophanes, *Chronographia* AM 6305, ed. de Boor, s. 501 (Krum przeraził się zaistniałej sytuacji i z tego powodu powstrzymał się od rzucenia w pogoń za uciekającymi Bizantyńczykami); Scriptor Incertus, *Historia de Leone*, ed. Bekker, s. 338-339. Zob. *Theophanes Continuatus*, ed. I. Bekker, Bonnae 1838, 15; Ioannes Zonaras, *Epitome historiarum libri XIII-XVIII*, ed. Th. Büttner-Wobst, Bonnae 1897, 317-318.

²⁰ Teofanes (*Chronographia* AM 6305, ed. de Boor, s. 502) stwierdza, że Krum zrezygnował ze szturmowania, ponieważ czuł respekt dla murów Konstantynopola i obawiał się dobrze przygotowanego do walki bizantyńskiego wojska.

²¹ Po klęsce pod Wersiniką Michała I Rangabeusz został zmuszony do ustąpienia z tronu, a jego miejsce zajął dotychczasowy strateg temu Anatolikon, Leon.

Krum w 814 r., kiedy zdecydował się na zdobywanie Konstantynopola, przygotowywał się do tego bardzo starannie²².

O przezorności Kruma świadczy także jego zachowanie podczas spotkania z bizantyńskim poselstwem w sprawie pokoju, kiedy tylko dzięki temu, iż polecił trzymać w pogotowiu konia, udało mu się ująć z życiem²³.

Bizantyńczycy zapewne uważali Kruma za człowieka osobiście odważnego, o czym nie wspominają co prawda źródła bliskie czasom Kruma, ale na co wskazuje epizod z bitwy pod Wersiniką opowiedziany przez Jerzego Kedrenosa (XI wiek)²⁴. Według tego bizantyńskiego autora chan w chwili, gdy szala zwycięstwa zaczęła przechylać się na stronę bizantyńską, osobistym przykładem miał zachęcać swoich żołnierzy do walki. Choć nie wiemy skąd historyk zaczerpnął tę opowieść, to brzmi ona wiarygodnie. Właśnie takiej postawy oczekiwać należałoby od wodza tego formatu, jakim był Krum.

Powyższe uwagi, dotyczące pozytywnych cech Kruma jako wodza i wojownika, dają się wychwycić jedynie przez krytycznego czytelnika, bowiem to, co bezpośrednio mówią autorzy bizantyńskich źródeł o bułgarskim chanie dalekie jest od pozytywu. Dla nich Krum to jedynie tchórzliwy pyszałek osiąający sukcesy dzięki zaskakująco sprzyjającemu mu splotowi wydarzeń.

Dla bizantyńskich kronikarzy tym co charakteryzuje Kruma jako wodza, czy też szerzej rzecz ujmując generalnie jako człowieka, to porywczność, okrucieństwo, żądza krwi i łupów oraz chciwość²⁵. Dlatego też gros miejsca w ich relacjach zajmują opisy przedstawiające niszczenie przez Kruma bizantyńskich miast, wywożenia z nich łupów, uprowadzania ludności w niewolę, a wreszcie bezmyślnego zabijania²⁶. Co znamienne, także on – podobnie, jak wcześniej charakteryzowany Kardam, a raczej to, co o nim pisano – został wykorzystany przez bizantyńskich autorów do ich rozliczeń czy rozgrywek z ich własnymi władcami: Nikeforem I (ok. 760 - 26 VII 811; cesarz od 31 X

²² Na temat przygotowań Kruma do wyprawy na Konstantynopol zob. Sophoulis, *Byzantium and Bulgaria*, s. 260-263.

²³ Por. Scriptor Incertus, *Historia de Leone*, ed. Bekker, s. 343; Pseudo-Symeon (Symeon Magister), *Chronographia*, w: *Theophanes Continuatus*, ed. Bekker, s. 613.

²⁴ Por. Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, ed. I. Bekker, t. 2, Bonnae 1839, 45.

²⁵ Por. Scriptor Incertus, *Historia de Leone*, ed. Bekker, s. 343; Theophanes, *Chronographia* AM 6305, ed. de Boor, s. 503; Georgius Monachus, *Chronicon*, PG 110, 980C-D; Leo Grammaticus, *Chronographia*, ed. Bekker, s. 208.

²⁶ Szczególnie wymowny jest w tym kontekście opis działań, które podjął Krum po próbie zamachu na własne życie. Jak pisze anonimowy autor *Kronika panowania Leona* (Brzóstkowska – Swoboda, s. 344-346) rozwścieczony chan polecił z zemsty niszczyć wszystko i wszystkich, którzy znaleźli się w zasięgu jego wpływów (mordowano ludzi, zabijano zwierzęta, palono nie tylko domostwa, pałace, ale i obiekty sakralne). Kwestię tę analizowałem w artykule: *Leon V i chan Krum w świetle fragmentu Chronografii (AM 6305) Teofanesa Wyznawcy*, „Przegląd Nauk Historycznych” 6 (2007) 109-117.

802), Michałem Rangabeuszem (ok. 770 - 11 I 844; cesarz od 2 X 811 do 22 VI 813) i Leonem V (ok. 775 - 25 XII 820; cesarz od 813)²⁷.

II. POWODY BIZANTYŃSKICH NIEPOWODZEŃ W ZMAGANIACH Z BUŁGARAMI

Bizantyńczycy niejednokrotnie notowali niepowodzenia w zmaganiach z Bułgarami. Nad wieloma z nich przechodzili do porządku dziennego, kwitując je stwierdzeniem, że sytuacja taka miała miejsce, a opis takiego wydarzenia sprowadzał się np. do stwierdzenia, że Bułgarzy najechali ziemie bizantyńskie, odnieśli zwycięstwo, wzięli łupy i powrócili do siebie. Nie ma w takich sytuacjach refleksji nad powodami niepowodzeń.

Pytanie o przyczyny porażek w zmaganiach z Bułgarami pojawiało się w sytuacjach, kiedy miały one szczególny dla Bizantyńczyków wymiar. W interesującym nas okresie postawiono je, choć niekoniecznie bezpośrednio, przede wszystkim w nawiązaniu do dwóch bitew z czasów zmagania Bizancjum z Krumem, a mianowicie w przypadku klęski z lipca 811 r. i bitwy pod Wersiniką z 813 roku.

W lipcu 811 r. cesarz Nikefor poprowadził wyprawę na Bułgarię. Rozpoczęła się ona od sukcesów bizantyńskich. Cesarzowi udało się zająć Pliskę, bułgarską stolicę. Później przyszła jednak straszliwa klęska w jednej z staropłanińskich przełęcz i śmierć cesarza²⁸. Bizantyńscy autorzy zastanawiali się nad powodem tej klęski. Szczególnie interesujące są konstatacje Teofanessa i anonimowego autora dziełka zatytułowanego *O Nikeforze, który zostawił swe kości w Bułgarii (Bizantyńska kronika roku 811)*, co zadecydować miało o klęsce. Na plan pierwszy wysunięta została pycha cesarza. Autor *Kroniki* pisze, iż po zajęciu stolicy Kruma chełpił się sukcesem, nie dostrzegając, iż zwycięstwo zawdzięczał Bogu. Dla własnego upamiętnienia zamierzał zbudować na miejscu bułgarskiej stolicy miasto swego imienia²⁹. To pycha zdaniem

²⁷ Szerzej na ten temat pisałem m.in. w pracach: *Chan Krum i basileus Nikefor I, passim; Leon V i chan Krum, passim*.

²⁸ Na temat losów kampanii roku 811 patrz szerzej: С.Т. Недев, *Разгромът на Хикуфор I Геник през 811 г.*, „Военноисторически Сборник” 46 (1977) 115-127; J. Wortley, *Legends of the Byzantine Disaster of 811*, „Byzantion” 50 (1980) 533-562; В. Бешевлиев, *Крум и Хикуфор*, „Studia Balcanica” 17 (1983) 17-26; Niavis, *The Reign of the Byzantine Emperor Nicephorus I*, s. 234-248; Θ. Κορρές, *Η βυζαντινοβουλγαρική αντιπαράθεση στις αρχές του 9ου αι. και η σφαγή των στρατευμάτων του Νικηφόρου Α΄ στη Βουλγαρία (Ιούλιος 811)*, „Byzantina” 18 (1995) 167-193; М.Й. Лешка, *Цели похода Хикуфора I против Болгар в 811 году*, w: *Byzantium, New Peoples, New Powers: the Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century. Dedicated to the Memory of A. Różycka Bryzyk*, ed. M. Kaimakamova – M. Salamon – M. Smorąg Różycka, *Byzantina et Slavica Cracoviensia* 5, Cracow 2007, 55-62; P. Stephenson, *About the Emperor Nikephoros and How He Leaves His Bones in Bulgaria*, *DOP* 60 (2006) 87-109.

²⁹ Por. *La chronique byzantine de l'an 811*, ed. Dujčev, s. 212, 22-24, tłum. Brzóstkowska, *Testimonia* 3, s. 158.

autora *Kroniki* miała spowodować, iż cesarz po opuszczeniu stolicy Kruma stracił wolę działania. W swym zaślepieniu nie chciał słuchać żadnego ze swych dostojników, włącznie z własnym synem, którego nieomal nie uderzył, kiedy ten próbował przekonać go do działania³⁰. Wobec inercji naczelnego wodza w wojsku zaczęły się dezercje, grabieże, bezmyślne niszczenie bułgarskiej ziemi:

„Wojsko zatem korzystając ze sposobności zaczęło grabić nie szczędząc niczego, podpalając pola, które nie były żęte; podcinali ścięgną wołom, cięli pasy z ich lędźwi, zwierzęta ryczały straszonym głosem i broniły się, zabijali owce i świnie, czynili wszystko, co się nie godzi”³¹.

Bułgarzy, wykorzystując inercję bizantyńskiego dowództwa, skonsolidowali swoje siły i podjęli działania, których celem było zniszczenie armii bizantyńskiej. Bizantyńczycy nie dostrzegli kroków podejmowanych przez przeciwnika i dali się zamknąć w jednej z kotlin górskich. Ewidentne błędy dowództwa bizantyńskiego – niewłaściwe umiejscowienie obozu, brak ścisłego kontaktu między poszczególnymi oddziałami oraz brak jakiegokolwiek zabezpieczenia – doprowadziły do strasliwej rzezi. Autor *Kroniki* nie szczędzi czytelnikowi drastycznych szczegółów tej ostatniej. Píše o tym, jak niezdolni do jakiegokolwiek obrony żołnierze ginęli tratowani przez swoich towarzyszy, albo łamali sobie kręgosłupy skacząc do głębokiej fosy z palisady³², którą zbudowali Bułgarzy, albo wreszcie płonęli żywcem, kiedy chcieli sforsować podpaloną przez siebie wspomnianą palisadę. Nie ma podstaw, aby wątpić w wiarygodność przekazu autora *Kroniki*. Natomiast trudno oprzeć się wrażeniu, iż poprzez obrazowe ukazanie śmierci Bizantyńczyków autor *Kroniki* chce wzmocnić swoje oskarżenie przeciw Nikeforowi. To on jest przecież odpowiedzialny może nawet nie tyle za militarną klęskę, co za ich tragiczną, okrutną śmierć. Dramatyczny opis tego co się stało na bułgarskiej ziemi uprawomocnia lament, który wychodzi spod jego pióra:

„Kto słysząc nie zapłacze? Kto nie będzie rozpaczal? Synowie archontów starych i młodych bardzo liczni, będący w kwiecie wieku, mający ciała niezwykle piękne, jaśniejące bielą i płowym kolorem włosów i brody, jak też twarze o pięknym spojrzeniu, również ci z nich, którzy w młodości zostali połączeni z kobietami odznaczającymi się urodzeniem i urodą, wszyscy oni tam pomarli: jedni zgładzeni mieczem, drudzy utopieni w rzece, inni strąceni

³⁰ Por. tamże, ed. Dujčev, s. 212, 32-34, tłum. Brzóstkowska, *Testimonia* 3, s. 158-159.

³¹ Tamże, ed. Dujčev, s. 212, 34-38, tłum. Brzóstkowska, *Testimonia* 3, s. 159.

³² Na jej temat pisał ostatnio Kiril Marinow, 'Ο ὄχυρὸς καὶ δυσδιέξοδος φραγμός. *Glosa do antybułgarskiej kampanii zbrojnej Nikefora I z 811 roku*, „Słupskie Studia Historyczne” 17 (2011) 9-18.

z palisady i ci albo spłonęli w ogniu [na dnie] fosy, albo – jak nieliczni – ocalili, ale nawet oni prawie wszyscy umarli po powrocie do domu”³³.

Teofanes Wyznawca, znany ze swej wrogości wobec Nikefora I, komentując to co się stało, nie wahał się napisać:

„I choć jeden dzień sprawił, że wiele zostało wdów i sierot, a lament panował niepohamowany, to jednak śmierć jego była dla wielu pocieszeniem”³⁴.

Bułgarzy stali się według Teofanesa narzędziem karzącym Nikefora, „bo to zły cesarz był”. W ten sposób powstał obraz zgoła szokujący: oto Bułgarzy ratują Bizantyńczyków przed ich własnym władcą.

Gwoli przykładu potwierdzającego pogląd, że Bizantyńczycy przegrywali bitwy z powodu tarć we własnym obozie warto znów przywołać bitwę pod Wersiniką. Przekazy części źródeł bizantyńskich obciążają odpowiedzialnością za bizantyńską klęskę stratega temu Anatolikon, przyszłego cesarza Leona V (wersja „ikonofilską”), który nie wsparł sił cesarskich, bowiem w klęsce w bitwie z Bułgarami widział szansę na osłabienie pozycji Michała I Rangabeusza, a w ostatecznym rozrachunku jego usunięcie z tronu i przejęcie go przez siebie samego. Źródła wrogie Leonowi wręcz oskarżają go o zмовę z Krumem, co w kontekście dalszych wydarzeń należy uznać za czczy wymysł³⁵.

Podsumowując należy powiedzieć, że bizantyńscy autorzy ukazywali władców pogańskiej Bułgarii jako wodzów w sposób dość schematyczny. Wskazywali na ich wojowniczy charakter, na skłonność do rabunku, porywczność, na okrucieństwo i krwiożerczość. Bułgarscy chanowie nie wykazywali się ich zdaniem żadnymi dowódczymi zdolnościami. Byli niezdecydowani i tchórzliwi do tego stopnia, że zdarzało się im ustępować przed armią bizantyńską, która nie dość, że ich nie atakowała, to jeszcze wycofywała się przed nimi. Obraz to daleki od rzeczywistości o czym w wyraźny sposób świadczyły opisywane przez bizantyńskich autorów zwycięstwa odnoszone przez Bułgarów nad cesarskimi wojskami.

³³ *La chronique byzantine de l'an 811*, ed. Dujčev, s. 214, 70-77, tłum. Brzostkowska, *Testimonia* 3, s. 162. Na marginesie tego fragmentu warto zwrócić uwagę, iż autor koncentruje się jedynie na losach przedstawicieli bizantyńskiej arystokracji, co może sugerować, iż on sam do niej należał.

³⁴ Theophanes, *Chronographia*, ed. de Boor, s. 491, tłum. Brzostkowska, *Testimonia* 3, s. 75 (podkreślenie pochodzi od autora).

³⁵ Istnieje również wersja ikonoklastyczna, wedle której odpowiedzialność za klęskę ponosi sam cesarz Michał I i jeden z jego wodzów – Jan Aplakes. Szerzej na ten temat: T. Wasilewski, *Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych*, Warszawa 1972, 51-52; D. Turner, *The Origins and Accession of Leo V (813-820)*, JÖB 40 (1990) 189-195; Θ.Κ. Κορρές, *Λέων Ε' ο Αρμένιος και η εποχή του. Μια κρίσιμη δεκαετία για το Βυζάντιο*, Θεσσαλονίκη 1996, 47-52.

Bizantyńczycy nie dopuszczali do swojej świadomości myśli, że mogliby zostać pokonani przez kogokolwiek, a z pewnością nie przez barbarzyńskich Myzów/Bułgarów. Jeśli dochodziło do takich sytuacji to tylko w konsekwencji Boskiej interwencji, względnie na „własną prośbę” (np. zdrada, brak współpracy między dowódcami, niskie morale wojska), nie zaś ze względu na siłę, czy męstwo żołnierzy wroga lub zdolności dowódcze jego władców-wodzów.

THE MILITARY OF PAGAN BULGARIA IN THE EYES OF THE BYZANTINES. SELECT ASPECTS

(Summary)

The present text focuses on presenting opinions of the Byzantines about the rulers of pagan Bulgaria as military leaders and reasons given by Byzantine authors explaining mishaps of their troops in battles against Bulgaria. The author concludes that, in general, the Byzantines did not allow for a thought that they could be defeated by any external power, in the least by the barbarian Mysians/Bulgarians. However, if such occurrences took place, they were considered to be caused by divine intervention or negligence of the Byzantines themselves (i.e. disloyalty, lack of cooperation between commanders, low morale of the army etc.) and never result from genuine capability of the enemy, actual courage of the hostile forces or the adversaries' leadership skills (which were generally discounted).

Key words: Bulgarians, Byzantium, army, military leaders.

Słowa kluczowe: Bułgarzy, Bizancjum, armia, dowódcy wojskowi.

Marcin BÖHM*

TRANSPORT MORSKI NORMAŃSKICH KONI W TRAKCIE DZIAŁAŃ WOJENNYCH BOEMUNDA NA BAŁKANACH W LATACH 1107-1108

Wyprawa wojenna, jaką podjął przeciwko cesarzowi Aleksemu I Komnenowi (1048 - 15 VIII 1118; cesarz od 4 IV 1081) samozwańczy książę Antiochii, Boemund (ok. 1054 - 7 III 1111), w latach 1107-1108 była już przedmiotem wielu badań i analiz¹. Plany tego zuchwałego Normana, syna Roberta Guiscarda (ok. 1015 - 17 VII 1085), skupiały się na bałkańskich prowincjach Cesarstwa Bizantyńskiego, bowiem ich posiadanie otwierało drogę do stolicy Imperium – Konstantynopola. Boemund zgromadził na południu Italii flotę i wojska lądowe, zapewnił sobie również poparcie papieża Paschalisa (ok. 1055 - 21 I 1118; papież od 13 VIII 1099) i króla Francji Filipa I (23 V 1052 - 29 VII 1108; król od 4 VIII 1060)². Wcześniejsi badacze, zajmujący się ówczesnymi relacjami pomiędzy Normanami z Italii a Bizancjum, skupiali swoją uwagę głównie na działaniach wojennych prowadzonych przez obie strony i na ich związkach dyplomatycznych, pomijając równocześnie wiele innych aspektów, dość istotnych dla ostatecznego rezultatu wojny. Celem niniejszego tekstu jest przedstawienie roli i sposobu transportu morskiego koni normańskich, co miało miejsce podczas zmagania z Bizancjum na Bałkanach w czasie wojny bizantino-normańskiej z lat 1107-1108.

Pragnąc właściwie zrozumieć istotę poruszanego przez nas problemu należy zastanowić się nad tym, jakie były przyczyny oraz przebieg wyprawy Boemunda na Bizancjum. Konflikt na Bałkanach poprzedziły walki pomiędzy Normanami a Bizancjum na obszarze Cylicji i Syrii, bowiem nowe państwo lewantyńskie Boemunda od czasu powstania kierowało swoją agresję

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

¹ Por. W.B. McQuenn, *Relations between the Normans and Byzantium, 1071-1112*, „Byzantion” 56 (1986) 427-474; A. Savvides, *Byzantino-Normannica. The Norman Capture of Italy and First Two Norman Invasion in Byzantium*, Leuven 2007, 71-81; R.B. Yewdale, *Bohemond I, Prince of Antioch*, Princeton 1924.

² Por. Anna Comnena, *Alexias* XII 1, 1, ed. D.R. Reinsch – A. Kambylis, CFHB 40/1, Berlin 2001, 359; Yewdale, *Bohemond I*, s. 106-109; E. Albu, *Bohemond and the Rooster: Byzantines, Normans and the Artful Ruse*, w: *Anna Komnene and Her Times*, ed. T. Gouma-Peterson, New York – London 2000, 157-158.

przeciwko ziemiom wiernym Cesarstwu. Punktem zwrotnym był moment, w którym Boemund opuścił Antiochię i udał się do Europy Zachodniej prosić o pomoc w konflikcie z Bizancjum³. Kością niezgody między Normanem a cesarzem pozostawał status ziem, które wywalczył sobie Boemund na obszarze Syrii kosztem muzułmanów, a które wcześniej wchodziły w skład Bizancjum. Najbardziej drażniącą była sprawa samej Antiochii, jednego z najważniejszych dla chrześcijan miast, które Boemund uczynił swoją stolicą. Samozwańczy księżę Antiochii, przywłaszczając sobie tę metropolię, złamał umowę zawartą z Aleksym I w czasie I krucjaty (1096-1099)⁴. Kolejnym czynnikiem prowadzącym do wojny były osobiste animozje władców. Boemund pamiętał doskonale wyprawę, którą prowadził wraz z ojcem przeciwko Cesarstwu na początku lat 80. XI w., której głównym celem było zbudowanie dla niego na Bałkanach księstwa⁵. Ambitny Norman postanowił, po swoim powrocie do Italii w roku 1105, zniszczyć ostatecznie swego długoletniego rywala i na nowo rozpętać na Półwyspie Bałkańskim działania wojenne, tym razem jednak pod płaszczykiem walki ideologicznej z odstępcami od ruchu krzyżowego, jakimi w świetle jego propagandy mieli być Bizantyńczycy.

Aleksy I Komnen był świadomy przygotowań Normanów do wojny, dlatego jeden z podległych cesarzowi dowódców, *megaduks*⁶ Kontostefan (XI/XII w.), przy pomocy powierzonej mu floty miał zatrzymać za wszelką cenę przeprawę Boemunda na Bałkany. Aleksy I przypuszczał, że Normanowie skierują się do Dyrrachium (dzisiejsze Durrës w Albanii), ważnego portu będącego bramą do bałkańskich prowincji Cesarstwa⁷. Jednak Kontostefan zamiast zachowywać się pasywnie i pilnować powierzonych mu pozycji, przeszedł do działań zaczepnych, uderzając na znajdujące się w rękach Normanów Brindisi, leżące na obszarze Italii⁸. Podczas oblężenia tego miasta przez Bizantyńczyków

³ Por. Yewdale, *Bohemond I*, s. 106-109; Albu, *Bohemond and the Rooster*, s. 157-158.

⁴ Por. S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, tłum. J. Schwakopf, t. 1, Warszawa 1987, 162; J. Harris, *Bizancjum i wyprawy krzyżowe*, tłum. J. Gardzińska, Warszawa 2005, 93; R.J. Lilie, *Byzantium and The Crusader states*, Oxford 1993, 8-12.

⁵ Por. Gaufridus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardii Ducis fratris eius* III 13, ed. E. Pontieri, *Rerum Italicarum Scriptores* 5/1, Bologna 1928, 64-65; Anna Comnena, *Alexias* III 9, 1, CFHB 40/1, 109-110; R. Bünemann, *Robert Guiskard 1015-1085*, Köln – Weimar – Wien 1997, 113; M. Gallina, *Conflitti e coesistenza nel Mediterraneo medievale: Mondo Bizantino e Occidente Latino*, Spoleto 2003, 75; M. Angold, *Cesarstwo Bizantyńskie 1025-1204*, tłum. W. Brodzki, Wrocław – Warszawa – Kraków 1993, 124-125; Savvides, *Byzantino-Normannica*, s. 39-42.

⁶ Stanowisko to możemy porównać z dzisiejszym admirałem floty.

⁷ Por. B. Skoulatos, *Les personnages byzantins de l'Alexiade: analyse prosopographique et synthèse*, Louvain 1980, 130-132; F. Dölger, *Regesten der Kaisererkunden des Oströmischen Reiches*, t. 2, München 1996, 164, nr 1237 i 166, nr 1241; M. Sesan, *La flotte byzantine à l'époque des Comnènes et des Anges (1081-1204)*, „Byzantinoslavica” 21 (1960) 49; R. Guillard, *Le drongaire de la flotte, le grand drongaire de la flotte, le duc de la flotte, le megaduc*, ByZ 44 (1951) 212-219.

⁸ Por. Anna Comnena, *Alexias* XII 8, 2-3, CFHB 40/1, 378-379.

przybyła normańska odsiecz. Ludzie Boemunda pobili i zmusili do ucieczki na okręty bizantyńskiego dowódcę, który pozostawił część swoich wojsk na łasce Normanów⁹.

Boemund wykorzystał nieudolność głównodowodzących bizantyńskich sił morskich. Na czele floty składającej się z dwunastu pirackich okrętów wojennych, jak również z niezidentyfikowanej liczby okrętów transportowych, uderzył jesienią roku 1107 na Bałkany. Wyruszając z Bari, Boemund przyjął oryginalny szyk bojowy. Statki transportowe zamknął w środku swojego ugrupowania bojowego, składającego się ze wspomnianych dwunastu okrętów wojennych. Szyk taki utrudniał z większej odległości dokładne ustalenie liczby, a przede wszystkim rodzaju znajdujących się w nim jednostek. I zapewne taka dezinformacja była celem Boemunda¹⁰. Norman na cel ataku wybrał port Aulonę (dzisiejsze Vlorë w Albanii), gdzie na kotwicy stała jedna z flotyll bizantyńskich. Cesarski dowódca nie mógł walczyć z przeważającymi siłami wroga, dlatego wycofał się, pozwalając Boemundowi wylądować i zająć miasto. Po zdobyciu portu, Norman wcielił do swoich sił oddział bizantyńskich najemników, pochodzących z Anglii, Hiszpanii i Niemiec, a pełniących rolę załogi Aulony. Rozmieszcili ich na wybrzeżu, gdzie znajdowali się pod czujnym okiem jego marynarzy. Następnie idąc szybkim marszem na północ zajmował po kolei wszystkie nadbrzeżne miasta, aż dotarł pod Dyrrachium¹¹. Boemund wykorzystał port Aulony, aby wylądować konie swojej jazdy, przewożone przez okręty jego floty.

Możemy spekulować, iż Boemund zakładał, że po zdobyciu Dyrrachium dysponować będzie kolejnym obok Aulony portem, zabezpieczonym od strony lądu potężnymi murami. Norman nie przewidział, że cesarz Aleksy I od czasu przejścia I krucjaty rozbudował umocnienia nowej twierdzy leżącej u ujścia rzeki Elissos. Jej posiadanie przez Bizantyńczyków sprawiało, że Boemund nie był w stanie zamknąć całkowicie pierścienia okrążenia wokół Dyrrachium, gdyż twierdza Elissos pozwalała na ciągle dostarczanie drogą

⁹ W tym sporo Turków lub też Turkopoli, którzy służyli w armii bizantyńskiej jako najemnicy. Boemund wykorzystał tych ludzi w swojej antybizantyńskiej kampanii propagandowej. Por. Anna Comnena, *Alexias* XII 8, 4-5, CFHB 40/1, 379-380; Yewdale, *Bohemond I*, s. 113; Savvides, *Byzantino-Normannica*, s. 75-76.

¹⁰ Źródła związane z obozem normańskim podają inne liczby, sugerując równocześnie, że Boemund miał pod swoim dowództwem 230 statków i 34 tys. żołnierzy, co jednak zakwestionujemy później. Por. Anna Comnena, *Alexias* XII 9, 1, CFHB 40/1, 381; Andreas Dandulus, *Chronica pre extensum descripta aa. 46-1280*, ed. E. Pastorello, *Rerum Italicarum Scriptores* 12/1, cz. 1, Bologna – Città di Castello 1938, 226; Yewdale, *Bohemond I*, s. 115; F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène (1081-1118)*, Paris 1900, 244; J.H. Pryor – E.M. Jeffreys, *The Age of Dromon*, Leiden 2006, 110; R.J. Lilie, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081-1204)*, Amsterdam 1984, 622; Savvides, *Byzantino-Normannica*, s. 75.

¹¹ Por. Anna Comnena, *Alexias* XII 9, 2, CFHB 40/1, 381-382; Savvides, *Byzantino-Normannica*, s. 76.

wodną zaopatrzenia do oblężonego miasta¹². Mając właściwie zabezpieczone Dyrrachium, które mogło długo stawiać opór Normanom, cesarz nie spieszył się z podjęciem działań lądowych przeciwko Boemundowi. Nowemu dowódcy sił morskich skierowanych przeciwko Normanom, wielkiemu drungariosowi floty, Eustacjuszowi Kyminianosowi (XI/XII w.), i pozostałym dowódcom floty, między innymi Kontostefanowi, Aleksy I polecił, by zablokowali wszelką żeglugę pomiędzy Italią a Bizancjum, odcinając tym samym agresora od jego zaplecza¹³.

Dzięki obrońcom Dyrrachium i działaniom swojej floty cesarz zyskał niezbędny czas, który przeznaczył na doszkolenie swoich żołnierzy, szczególnie rekrutów, podczas gdy jego adwersarz dręczony był stale przez nowe trudności różnej natury. Największym problemem było utrzymanie dyscypliny w szeregach Normanów i ich sojuszników. Zdesperowany Boemund spalił na początku wiosny roku 1108 swoje okręty transportowe licząc, że tym gestem zmusi swoich żołnierzy do bardziej zaciętej walki¹⁴. Do tego czynu Boemunda zmusiło również przybycie floty z Wenecji, która w grudniu roku 1107 połączyła się z Bizantyńczykami, wzmacniając wydatnie siły morskie Aleksego I¹⁵. Oblęgający Dyrrachium Normanowie wkrótce sami znaleźli się w okrążeniu, gdyż ich oddziałom poszukującym furazu stale przeciwstawiały się jednostki bizantyńskie, które ograniczyły ich pole manewru tylko do najbliższych okolic oblężonego miasta. Z kolei blokada morska uniemożliwiała Normanom ściąganie z Italii dodatkowych sił, a przede wszystkim zaopatrzenia. Wśród źle odżywionych Normanów wybuchła wkrótce zaraza, która przerzedziła ich szeregi¹⁶.

Aleksy I Komnen wspierał działaniami dyplomatycznymi obrońców Dyrrachium, sięgając zamieszanie w obozie normańskim. Cesarz sfingował nawet spisek skierowany przeciwko Boemundowi, a następnie sam też go zdemaskował przy pomocy swojego agenta, znajdującego się w otoczeniu władcy Antiochii¹⁷. Takie działania cesarza oraz zaciskająca się pętla okrążenia zmusiły Normana do odstąpienia spod Dyrrachium i podjęcia próby przedostania

¹² Por. Anna Comnena, *Alexias* XII 9, 5-6, CFHB 40/1, 382-383; J. Dudek, „Cala ziemia dyrracheńska” pod panowaniem bizantyńskim w latach 1005-1205, Zielona Góra 1999, 68.

¹³ Por. Anna Comnena, *Alexias* XIII 1, 1-4, CFHB 40/1, 384-385; Dölger, *Regesten der Kaiserkunden des Oströmischen Reiches*, s. 164, nr 1237.

¹⁴ Por. Anna Comnena, *Alexias* XIII 2, 2, CFHB 40/1, 388.

¹⁵ Por. *Annales Venetici breves*, ed. H. Simonsfeld, MGH Scriptores 14, Hannoverae 1883, 70, 42-43; Andreas Dandulus, *Chronica pre extensum descripta*, ed. Pastorello, s. 226; Yewdale, *Bohemond I*, s. 118.

¹⁶ Por. Anna Comnena, *Alexias* XIII 2, 4, CFHB 40/1, 389.

¹⁷ Por. tamże XIII 4, 5-9, CFHB 40/1, 395-397; Dölger, *Regesten der Kaiserkunden des Oströmischen Reiches*, s. 165, nr 1239; Yewdale, *Bohemond I*, s. 119; Dudek, „Cala ziemia dyrracheńska” pod panowaniem bizantyńskim, s. 71; G.T. Beech, *A Norman-Italian Adventurer in the East: Richard of Salerno 1097-1112*, „Anglo-Norman Studien” 15 (1993) 37.

się w głąb półwyspu. Uderzenie Boemunda skierowane zostało na Arbanon, w serce Epiru, gdzie udało mu się rozbić zgrupowanie wojsk bizantyńskich. Jego ludzie podobny sukces odnieśli pod Glabinitzą¹⁸. Odejście spod murów Dyrrachium i szybki marsz w głąb Bałkanów wskazywać mogą na to, iż Normanowie nie zjedli z braku zaopatrzenia swoich wierzchowców pod tym miastem, gdyż tylko uderzenia ich jazdy mogły przesądzić o obu sukcesach. Nie można również wykluczyć, że część wierzchowców została zdobyta w czasie walk z bizantyńskimi podjazdami w czasie oblężenia Dyrrachium.

Kontruderzenie Bizantyńczyków prowadzone przez Kantakuzena (XI/XII w.), odniosło znaczący sukces. Było nim zdobycie Mylos, które wcześniej wpadło w ręce Normanów. Gród ten miał wielkie znaczenie strategiczne, ponieważ kontrolował drogę przez rzekę Buse, która była spławna i znajdowały się na niej statki (gr. πλοῖον), służące do transportu pomiędzy oboma jej brzegami. Normanowie mieli świadomość znaczenia tego punktu i zagrożenia jakie stworzyło zwycięstwo Bizantyńczyków. Kontratak wojsk Boemunda zmusił Bizantyńczyków do opuszczenia Mylos. Wycofujące się oddziały bizantyńskie zdążyły jednak spalić wszystkie statki znajdujące się w tym miejscu, uniemożliwiając swoim wrogom przeprawę i pościg¹⁹. Mimo to Normanowie w toku dalszych działań zdołali pokonać kolejne bizantyńskie siły pod dowództwem Michała Kekaumena (XI/XII w.), blokując drogę w kierunku Jerycha i Kanin²⁰. W tym momencie mogło się wydawać, że Boemund odniósł tak mu potrzebne zwycięstwo i Bałkany stały przed nim otworem.

Przesilenie w tej wojnie nastąpiło jednak dopiero w kolejnej bitwie pod Mylos. To drugie starcie zakończyło się zwycięstwem strony bizantyńskiej dowodzonej ponownie przez Kantakuzena. Od tej pory fortuna sprzyjała na lądzie Bizantyńczykom. Normanowie byli stopniowo wypierani w kierunku Dyrrachium, tracąc swoje pozycje na obszarze Ilirii i Epiru²¹. Na morzu sytuacja Normanów wyglądała jednak znacznie korzystniej niż parę miesięcy wcześniej. Według relacji Anny Komneny (I XII 1083 - ok. 1154), Kontostefan dalej źle strzegł przeprawy przez cieśniny, poświęcając zbyt dużo czasu na osobiste rozrywki i schodzenie na ląd, zaniedbując przy tym blokadę, którą zlecił mu prowadzić cesarz. Efektem tej abnegacji było przepuszczenie zbyt wielu okrętów transportowych płynących z Italii, które zdołały dotrzeć do Aulony. Wyładowane tam posiłki i zaopatrzenie zdołały nie niepokojone dotrzeć do Boemunda. To zapewne przybycie tych świeżych sił ułatwiło gwałtowny atak Normanów w głąb Epiru²². Możemy być całkiem pewni, iż z Italii dowie-

¹⁸ Por. Anna Comnena, *Alexias* XIII 5, 2-3, CFHB 40/1, 397-398; Dudek, „Cala ziemia dyrracheńska” pod panowaniem bizantyńskim, s. 70.

¹⁹ Por. Anna Comnena, *Alexias* XIII 5, 5-6, CFHB 40/1, 399.

²⁰ Por. tamże XIII 5, 7, CFHB 40/1, 399-400.

²¹ Por. tamże XIII 6, 2-6, CFHB 40/1, 400-402; Yewdale, *Bohemond I*, s. 121-122.

²² Por. Anna Comnena, *Alexias* XIII 7, 2, CFHB 40/1, 403-404; Yewdale, *Bohemond I*, s. 123; Savvides, *Byzantino-Normannica*, s. 78

ziono również nowe wierzchowce dla operującej od kilku miesięcy na Bałkanach jazdy normańskiej.

Informacje te wywołały zrozumiały gniew Aleksego I Komnena. Wyznaczony przez niego dowódca bizantyńskiej floty nie potrafił bowiem skutecznie walczyć z jednostkami wroga. Problem polegał na tym, że żeglugę z Italii na Bałkany wspierał wiejący z południa wiatr, który nadawał znacznie większą prędkość statkom normańskim, płynącym pod pełnymi żaglami, i to do tego stopnia że nie musiały one korzystać z napędu wiosłowego. To, co było atutem dla Normanów, dla ich przeciwników było przekleństwem. Płynących pod wiatr Bizantyńczyków, przeciwny ruch powietrza spowalniał i zmuszał wioślarzy ich jednostek do zwiększonego wysiłku²³. Komnen znalazł jednak potencjalne panaceum na ten problem. Aleksey I narysował mapę brzegów Longobardii i Ilirii wraz z portami, którą wysłał dowódcy floty z listami, w których zalecał mu stawiać na kotwicy okręty w miejscach, w których dogodny wiatr ułatwiał żeglugę po cieśninie, a tym samym walkę z normańską flotą²⁴. Groźby i pomoc merytoryczna ze strony cesarza pomogły odzyskać Kontostefanowi sprawność działania. Udało mu się nawet na środku cieśniny lombardzkiej dopaść duży konwój normański, z którego sporo okrętów spalił i posłał na dno²⁵. Sukces ten nie ustrzegł go jednak przed utratą stanowiska.

Miejsce niezbyt operatywnego Kontostefana zajął Marian Maurokatakalon (XI/XII w.), który niemal od razu po przejęciu dowództwa nad bizantyńską flotą zdobył cały konwój normańskich statków płynących z pełnym ładunkiem w kierunku bałkańskiego wybrzeża Bizancjum. Wybór Aleksego I okazał się bardzo dobry, gdyż Maurokatakalon wkrótce całkowicie zablokował cieśninę dla statków normańskich²⁶. Blokada narzucona przez Maurokatalona była tak ścisła, że zatrzymywano nawet dwuwiosłowe łodzie (łac. *myoparo*) płynące z Italii, z żywnością i zaopatrzeniem. Przed zgrupowanymi ponownie pod Dyrrachium Normanami stało widmo śmierci głodowej i wybuchła po raz kolejny zaraza. Boemund pod naciskiem swoich ludzi musiał prosić o rozmowy pokojowe²⁷. Po długich negocjacjach, we wrześniu 1108 r. Boemund zawarł traktat pokojowy z Aleksym I Komnenem w Diabolis/Dewolu. Znamy jego treść dzięki temu, iż Anna Komnena włączyła jego tekst w swoją relację. W dokumencie tym była między innymi mowa o przekazaniu Aleksemu I Laodycei i innych miast na obszarze Syrii i Cylicji, zdobytych kosztem Bizancjum przez Boemunda i jego ludzi, w szczególności zaś przez jego siostrzeńca Tankreda (ok. 1072-1112). Cesarz zaś ze swojej strony подарował

²³ Por. Anna Comnena, *Alexias* XIII 7, 3, CFHB 40/1, 404.

²⁴ Por. tamże XIII 7, 4, CFHB 40/1, 404; Dölger, *Regesten der Kaiserkunden des Oströmischen Reiches*, s. 166, nr 1241; Yewdale, *Bohemond I*, s. 124.

²⁵ Por. Anna Comnena, *Alexias* XIII 7, 4, CFHB 40/1, 404.

²⁶ Por. tamże XIII 7, 5, CFHB 40/1, 404-405; Yewdale, *Bohemond I*, s. 124; P. Sthepenson, *Byzantium's Balkanian Frontier*, Cambridge 2000, 182.

²⁷ Por. Anna Comnena, *Alexias* XIII 8, 5, CFHB 40/1, 406.

Boemundowi złotą bullę, w której nadał mu dożywotnio ziemie, które Norman odzyskał na Turkach²⁸.

Pomiędzy rokiem 1107-1108 flota Boemunda operująca z baz na obszarze Italii przewoziła wielu żołnierzy, zaopatrzenie oraz wierzchowce. Transport tych ostatnich stanowi główny przedmiot rozważań w niniejszym tekście. Niestety nie mamy zbyt wiele wiarygodnych danych co do sił, jakie Norman zgromadził na wojnę z Bizancjum. Źródła związane z obozem normańskim podają nam różne liczby, którym trudno jednak zaufać. Wedle tych informacji siły morskie Boemunda na początku wojny miały liczyć 230 okrętów, zaś jego wojska od 34 tys. do 72 tys. ludzi, co wydają się liczbą nieprawdopodobną²⁹. Jedynie Anna Komnena podaje chyba faktyczny stan rzeczy, wspominając o 12 pirackich okrętach wojennych, które osłaniały grupę transportowców podczas przeprawy Boemunda do Aulony³⁰. Dlaczego te dane są dla nas takie istotne? Otóż dlatego, że znając liczbę okrętów, jesteśmy w stanie określić ilość koni, które można było przetransportować na początku działań, wraz z jeźdźcami i pozostałymi żołnierzami. Przeciętny okręt wojenny używany przez wszystkie strony konfliktu, dromon, był dwurzędową galerią i miał załogę składającą się, w zależności od jego rozmiarów, ze 100 do 200 wiosłarzy i marynarzy³¹. Dodatkowo na pokład mógł zabrać do 50 żołnierzy oraz maksymalnie 12 koni³². Dysponował również napędem żaglowym (żagiel łaciński), który w połączeniu z napędem wiosłowym był wielkim atutem, zapewniającym niezbędną prędkość szczególnie w czasie walki. Gdybyśmy zatem przyjęli liczbę okrętów podawaną przez źródła łacińskie za prawdziwą i uznali dodatkowo, że większość z nich stanowiły okręty wojenne, otrzymamy liczbę ok. 30 tys. żeglarzy i żołnierzy, którzy musieliby obsłużyć taką flotę Boemunda. Idąc tym tokiem myślenia dojść można do wniosku, że Normanowie mieliby w jednym rzucie do 3 tys. koni, które mogłyby zostać zaokrętowane, co jest przecież niezwykle dużą liczbą. Dla porównania całe siły morskie Bizancjum w X w. mogły wystawić ok. 34 tys. marynarzy (wraz z żołnierzami piechoty morskiej)³³.

²⁸ Por. tamże XIII 12, 1-28, CFHB 40/1, 413-423; Dölger, *Regesten der Kaiserkunden des Oströmischen Reiches*, s. 166-167, nr 1243; Я.Н. Любарский – М.М. Фрейденберг, *Девольский договор 1108 г. Между Алексеем Комнином и Боэмундом*, „Византийский Временник” 21 (1962) 260-274; Yewdale, *Bohemond I*, s. 127-130; Dudek, „Cala ziemia dyrracheńska” pod panowaniem bizantyńskim, s. 71; Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène*, s. 249-250; McQuenn, *Relations between the Normans and Byzantium*, s. 466; Beech, *A Norman-Italian Adventurer in the East*, s. 37-38; Stephenson, *Byzantium's Balkan Frontier*, s. 182-183.

²⁹ Szerzej na temat analizy pronormańskich źródeł łacińskich zob. Yewdale, *Bohemond I*, s. 115.

³⁰ Por. Anna Comnena, *Alexias* XII 9, 1, CFHB 40/1, 381.

³¹ Por. M. Bonino, *Archeologia navale*, w: *Storia di Ravenna*, vol. 2/1, Ravenna 1991, 40-41; V. Christides, *Two Naval Guides of the Tenth Century: Qudamas Document and Leo VI's Naumachica: A study on Byzantine and Moslem Preparedness*, „Graeco-Arabica” 1 (1982) 61-62; R. Dolley, *The Warships of the Later Roman Empire*, JRS 38 (1948) 47-53.

³² Por. Pryor – Jeffreys, *The Age of Dromon*, s. 323.

³³ Por. tamże, s. 548-570, Aneks nr 4: *Fleets, armaments, and equipment for dromons*, pamfłoi

Ilość okrętów (230) podawana w źródłach łacińskich jest wielka i możemy ją jedynie porównać z potencjałem potęg morskich Arabów i Bizantyńczyków we wcześniejszych wiekach, czy z imperiami morskimi Wenecji i Genui w czasach późniejszych. Utrzymanie takiej floty sprawiałoby również szereg problemów logistycznych i byłoby niewyobrażalnym obciążeniem dla skarbcza Boemunda, tym bardziej że jego włości w południowej Italii zostały wcześniej bardzo okrojone na korzyść jego przyrodniego brata Rogera (ok. 1060 - 22 II 1111), nie bez kozery przezwanego Sakwą (Borsa)³⁴.

Jeśli jednak przyjmiemy, iż źródła łacińskie nie podają błędnych informacji i że Boemund faktycznie zgromadził takie siły morskie, to wówczas rodzi się pytanie, skąd te okręty mogłyby pochodzić? Wiemy, że Boemund w czasie walk z Bizantyńczykami w Syrii korzystał z wsparcia floty miasta Pizy³⁵. W czasie przygotowań do wojny z Aleksym I, Norman zapewnił sobie pomoc króla Francji i papieża, którą zdobył dzięki umiejętnym rozgrywkom politycznym. Jego siostrzeniec Tankred, pełniąc funkcję regenta Antiochii, sprzymierzył się przeciwko Bizancjum z Genueńczykami i korzystał z pomocy ich floty pod Laodyceą³⁶. Zarówno Piza, jak i Genua były wrogo nastawione do Bizancjum, którego flota ścierała się intensywnie z siłami morskimi tych komun miejskich w okresie kilku lat po zakończeniu I krucjaty³⁷. Jedynie Wenecja pozostawała w sojuszu z Bizancjum, czynnie walcząc ze swoją konkurencją po stronie Aleksego I Komnena³⁸. Jednakże zarówno Piza, jak i Genua w momencie rozpoczęcia działań wojennych zajęte były umacnianiem swoich pozycji w państwach krzyżowców i to pochłaniało większość ich potencjału morskiego³⁹. Boemund nie mógł zatem liczyć na zbyt dużą pomoc z ich strony. Normanowi pozostało jedynie wsparcie rodziny (z którą nie był w zbyt dobrych stosunkach). Zdobywca Antiochii wykorzystał także swoje skromne italskie włości oraz (zapewne) licznych najemników, którzy ciągnęli pod jego sztandary.

and ousiaka chelendia according to the inventories from the expeditiones to Crete of 911 and 949 in the De Ceremoniis Aulae Byzantinae attributed to Constantine VII Porphyrogenetos.

³⁴ Por. E. Cuzzo, *Roger Borsa*, w: *Lexikon des Mittelalters*, vol. 7, München 1999, 938-939.

³⁵ Por. Anna Comnena, *Alexias* XI 10, 6, CFHB 40/1, 352; Pryor – Jeffreys, *The Age of Dromon*, s. 110; Lilie, *Handel und Politik*, s. 617.

³⁶ Por. Anna Comnena, *Alexias* XI 7, 7, CFHB 40/1, 345; Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 2, s. 41-42; J. Holiefield, *Tancred and Bohemond: brothers-in-arms or arch rivals*, Leeds 2007, 31; Lilie, *Handel und Politik*, s. 346.

³⁷ Por. Anna Comnena, *Alexias* XI 10, 4, CFHB 40/1, 351; Caffarus Genuensis, *Annales Genuenses*, a cura di L.T. Belgrano: *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori dal MXCIX al MCCXCIII*, vol. 1, Fonti per Storia d'Italia 11, Genova – Roma 1890, 121; Lilie, *Handel und Politik*, s. 621; Skoulatos, *Les personnages byzantins de l'Alexiade*, s. 77; Pryor – Jeffreys, *The Age of Dromon*, s. 110.

³⁸ Por. Andreas Dandulus, *Chronica pre extensum descripta*, ed. Pastorello, s. 221; Lilie, *Handel und Politik*, s. 617.

³⁹ Por. Pryor – Jeffreys, *The Age of Dromon*, s. 107.

Wróćmy jednak do kluczowej w tej kwestii relacji Anny Komneny. Dwa-ście okrętów wojennych oraz pewna grupa okrętów transportowych (być może 30 do 50 jednostek) wymagało o wiele mniejszych nakładów i środków finansowych. Czy takie siły morskie były zdolne zagrozić bizantyńskiej flocie pilnującej Cieśniny Longobardzkiej lub też w spokoju wyładować swoich pasażerów wraz z ich wierzchowcami na Bałkanach? Dla porównania możliwości obronnych Bizancjum musimy się odwołać do wcześniejszego okresu. Wiemy, że wzorcowe pod względem składu eskadry bojowe bizantyńskiej floty wojennej, pochodzące z temu morskiego Kibyrraioton, liczyły w wiekach wcześniejszych 24 okręty typu dromon/chelandia⁴⁰. Niestety nie mamy tak dokładnych danych co do wielkości bizantyńskich eskadr dla początków XII stulecia, gdyż wtedy flota Kibyrraioton już nie istniała, zaś cesarz Aleksy I wprowadził szereg zmian w sposobie funkcjonowania sił morskich i wystawiania okrętów przez poddanych Cesarstwa. Basileus zmagać się musiał ciągle z brakiem wystarczającej liczby okrętów dla zapewnienia całkowitego bezpieczeństwa wszystkich granic morskich Cesarstwa. Początkowo w działaniach na morzu korzystał z pomocy jednostek Wenecji, później zaś starał się własnymi siłami morskimi powstrzymywać wrogów zewnętrznych⁴¹. Bizancjum pod jego władzą było zdolne do zgromadzenia sił morskich liczących nawet do 60 okrętów wojennych, co poświadcza nam źródło genueńskie⁴².

Należy w tym miejscu również przypomnieć, iż na początku wojny z Bo-emundem to Bizantyńczycy jako pierwsi uderzyli na normańskie Brindisi, pod którym ponieśli klęskę. Porażka musiała być okupioną utratą nie tylko załóg, ale zapewne również okrętów, które stacjonowały wcześniej w iliryskich portach Bizancjum. Tych okrętów musiało zabraknąć w czasie lądowania

⁴⁰ Była to flota służąca do szybkiego reagowania na zagrożenia dla bezpieczeństwa granic morskich Bizancjum, głównie ze strony Arabów. Por. Ioannes Scylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. H. Thurn, CFHB 5, Berlin – New York 1973, 432, 11 - 433, 23; D. Moutsos, *Greek Χελανδριον and latin Celundria*, „Byzantion” 62 (1992) 412-413; H. Antoniadis-Bibicou, *Études d'histoire maritime de Byzance. A propos du Thème des Caravisiens*, Paris 1966, 63-68; A. Savvides, *The Secular Prosopography of the Byzantine Maritime Theme of the Carabisians/Cibyrraeots*, „Byzantinoslavica” 59 (1998) 24-45.

⁴¹ Za co Wenecja otrzymała przywileje handlowe na obszarze Cesarstwa. Por. Anna Comnena, *Alexias* VI 5, 10, CFHB 40/1, 178-179; Andreas Dandulus, *Chronica pre extensum descripta*, ed. Pastorello, s. 217; Dölger, *Regesten der Kaiserkunden des Oströmischen Reiches*, s. 93-94, nr 1081; D. Jacoby, *The Chrysobull of Alexius I Comnenus to the Venetians: the date and the debate*, „Journal of Medieval History” 28 (2002) 199-204; E. Frances, *Alexis Comnene et les privileges octroyes a Venise*, „Byzantinoslavica” 29 (1968) 17-23; G. Tuma, *The Dating of Alexius Chrysobull to the Venetians: 1082, 1084, or 1092?*, „Byzantinoslavica” 42 (1981) 171-185; M.E. Martin, *The Chrysobull of Alexius I Comnenus to the Venetians and Early Venetian Quarter in Constantinople*, „Byzantinoslavica” 39 (1978) 19-23; J.E. Dotson, *Foundations of Venetian Naval Strategy from Pietro II Orseolo to the Battle of Zonchio*, „Viator” 32 (2001) 114; K.N. Ciggaar, *Western Travellers to Constantinopol*, Leiden – New York – Köln 1996, 267.

⁴² Por. Caffarus Genuensis, *Annales Genuenses*, a cura di Belgrano, s. 117-118.

Normanów, a straty takie trudno było szybko uzupełnić. Wiemy jednak, że Komnenowi udało się odtworzyć na czas zdolność bojową floty na tym odcinku, ale zawiódł głównodowodzący nią Kontostefan. To w dużej mierze z powodu błędów tego człowieka, ale również dzięki sprytowi Boemunda, udało się lądowanie i zajęcie portu w Aulonie. Boemund doskonale wiedział, że – aby bezpiecznie wylądować – będzie musiał jakoś zneutralizować siły Bizancjum na morzu. Dlatego uciekł się do podstępu w celu stworzenia wrażenia posiadania większej ilości jednostek bojowych, niż miał ich w rzeczywistości. Jak już wspomniano, wszystkie transportowce umieścił wewnątrz swojego szyku bojowego, zaś okręty wojenne „opasywały je” być może na zasadzie okręgu. Transportowce wiozły cenny ładunek, wierzchowce i jeźdźców oraz piechotę i dlatego Boemund musiał je chronić za wszelką cenę. Pojedyncze jednostki patrolowe Bizantyńczyków, które w momencie przeprawy Normana znajdowały się na morzu, nie były w stanie nawiązać walki z okrętami Boemunda, a wycofując się do portów wzbudzały zapewne panikę, czego przykładem może być sytuacja spod Aulony. Okręty Kontostefana umieszczone w szeregu portów, takich jak wspomniana Aulona i Dyrrachium, i tworzące zapewne eskadry liczące maksymalnie kilkanaście sztuk, nie były w stanie samodzielnie podjąć równorzędnej walki z liczącą kilkadziesiąt jednostek flotą Boemunda, tym bardziej że nie znały jej faktycznej liczebności, gdyż zawiódł wówczas całkowicie wywiad bizantyński.

Okręty wojenne używane przez Normanów, najczęściej tego samego typu co dromon/chelandia, nie były zbyt dobrze przystosowane do transportu koni, który wymagał dodatkowych zmian w konstrukcji statków i okrętów, jak również znacznie obniżał ich prędkość. Znajdująca się w pracy Davida Nicolle i Angusa McBride’a ilustracja pokazuje przykładowe rekonstrukcje jednostek używanych przez Normanów na Morzu Północnym i Śródziemnym. Dla nas najbardziej istotne są dwa przykłady (nr 1 i 3)⁴³. Pierwszy przykład przedstawia typowy okręt transportowy, używany przez państwa basenu Morza Śródziemnego (w tym Bizancjum i Normanów) w interesującym nas okresie. Przykład drugi pokazuje zaś z profilu dwurzędowy dromon, będący typową jednostką wojenną. Transportowiec miał znacznie wyższe burty i specjalnie przystosowane do transportu koni ładownie, których brakowało dromonowi. Mógł również zabrać na swój pokład znacznie więcej ludzi, niż jednostki bojowe. Okręty wojenne o smukłej budowie bywały jednak dość często wykorzystywane do transportu koni, choć ich możliwości ładunkowe nie mogły się równać z tymi, którymi dysponowały transportowce. Dzięki badaniom Johna Pryora wiemy, że 12 koni okrętowano w specjalnie przystosowanych miejscach wzdłuż kilu pod pokładem dromonu, pomiędzy dwoma rzędami wioślarzy. Konie nie stały bezpośrednio na poszyciu okrętu, lecz na specjalnie

⁴³ Por. D. Nicolle – A. McBridea, *Normans*, London 1995, plansza L: *Okręty średniowiecznych Normanów*.

przygotowanych deskach, które musiały wytrzymać wagę ponad 6 ton (gdyż tyle ważyło 12 wierzchowców). Wierzchowce pętano tak, aby cały czas stały, co przy dłuższych podróżach wpływało negatywnie na ich kondycję. Na potrzeby koni przeznaczano dziennie 430 litrów wody. Ograniczona ilość wody w wypadku dłuższej podróży była sporym problemem. Dodając do tego paszę i ekwipunek jeździecki otrzymamy dodatkowe kilka ton. Dlatego zdaniem tego badacza do transportu koni najczęściej na Morzu Śródziemnym w tym okresie wybierano okręty żaglowe, gdyż można było na nie załadować znacznie więcej wierzchowców (od 20 do 30 sztuk). Kolejnym atutem żaglowców w stosunku do galer wojennych były mniejsze załogi (na żaglowcach nie występował problem z wioślarzami, którzy wraz z zapasami wody i żywności byli dodatkowym obciążeniem jednostki)⁴⁴.

Jak słusznie zauważa jednak J. Pryor, trudno takim okrętem żaglowym wypełnionym końmi wylądować bezpiecznie na plaży, bez ryzyka zniszczenia jednostki. Żaglowce potrzebowały portu, aby wylądować zaokrętowane na nie konie przy pomocy specjalnych ramp/pomostów. Inaczej ma się sprawa z dromonami/chelandiami, z których wierzchowce wraz z jeźdźcami można było wysadzać z ramp w płytkiej wodzie w pobliżu plaż⁴⁵. Normanowie z południowej Italii dysponowali sporym doświadczeniem w operacjach wymagających transportu morskiego koni. Po raz pierwszy z takimi działaniami spotykamy się w lutym roku 1061, gdy Roger (ok. 1030 - 22 VI 1101), wuj Boemunda, wraz z grupą 60 rycerzy dokonał rekonesansu lądując w pobliżu Messyny⁴⁶. W marcu tego samego roku Roger wysłał na Sycylię grupę 150 rycerzy, która została przewieziona przez Cieśninę Messyńską i wysadzona na plaży w pobliżu Rometty⁴⁷. Obydwie te wyprawy miały za zadanie dokonać walką rozpoznania możliwości obronnych sycylijskich muzułmanów, jak również przygotować Normanów do dalszych działań desantowych. Normanowie lądowali na plażach i stamtąd na swoich wierzchowcach wyruszali na grabieżcze rajdy. W maju 1061 r., Roger rozpoczynając podbój Sycylii przekroczył nocą cieśninę wraz z 300 rycerzami, którzy również byli desantowani na plażach⁴⁸. To tylko wybrane przypadki, bowiem normański podbój Sycylii pełen jest tego typu operacji. By jednak poszukać nieco bliższych czasowo przykładów, warto przypomnieć, że w roku 1081 ojciec Boemunda, Robert Guiscard, również zgromadził liczną flotę, na czele której udał się na Bałkany⁴⁹. Atak poprzedziło lądowanie oddziału jazdy pod dowództwem Boemunda, którego zadaniem była osłona desantu sił głównych. Norman rozpoczął swoją akcję na przełomie marca i kwietnia 1081 r. Boemund po wylądowaniu na wybrzeżu albańskim

⁴⁴ Por. Pryor – Jeffreys, *The Age of Dromon*, s. 325-329.

⁴⁵ Tamże, s. 307.

⁴⁶ Por. Gaufridus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii II* 1, 3, ed. Pontieri, s. 29-30.

⁴⁷ Por. tamże II 5-6, ed. Pontieri, s. 31; G.A. Loud, *The Age of Robert Guiscard*, Harlow 2000, 149.

⁴⁸ Por. Gaufridus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii II* 12, ed. Pontieri, s. 33.

⁴⁹ Por. Anna Comnena, *Alexias* III 9, 1, CFHB 40/1, 110.

zajął właśnie Aulonę i Jerycho, po czym ruszył w kierunku północnym na Buintinto, gdzie jego siły miały połączyć się z siłami Roberta⁵⁰.

Jak zatem widać Boemund był doświadczonym wodzem, który potrafił skutecznie wykorzystać siły morskie, aby zaskoczyć przeciwnika, a następnie przy pomocy jazdy zniszczyć jego wojsko. Istotne jest także i to, że znał on dobrze teatr zmagania, bowiem przebywał na nim dwukrotnie: raz w czasie wojny bizantyno-normańskiej z lat 1081-1085, a drugi podczas I krucjaty⁵¹. Małe siły morskie, którymi dysponował Boemund, wymuszały na nim przyjęcie podobnej taktyki lądowania jak ta z roku 1081. Te kilkadziesiąt okrętów floty Boemunda miało za zadanie wylądować awangardę sił normañskich i zdobyć przyczółek na Bałkanach. Zakładając, zgodnie z ustaleniami J. Pryora, że na 12 okrętach wojennych (dromonach) Boemunda znajdować się mogły 144 wierzchowce wraz z jeźdźcami, plus ok. 600 żołnierzy piechoty, możemy powiedzieć, że taki oddział miał wystarczającą siłę bojową do przeprowadzenia powierzonego mu zadania. Dodając do tego jeźdźców znajdujących się na transportowcach (przy założeniu, że jednostek tych było ok. 30, a na każdej z nich znajdowało się ok. 30 koni), otrzymamy prawie tysiąc jeźdźców i ok. 3 tys. piechoty. Taka armia jak na warunki średniowiecza była już znaczną siłą. Tylu ludzi wraz z zaopatrzeniem mogło swobodnie rozpocząć działania wojenne, zająć i utrzymać Aulonę, jak również miejscowości znajdujące się przy drodze z tego miasta do Dyrrachium.

Boemund zapewne celowo wybrał Aulonę jako miejsce swojego pierwszego lądowania⁵². Mając w swoich rękach normalny port, nie musiał desantować wszystkich swoich jeźdźców bezpośrednio na plażach. Konie wysadzone w takich warunkach były bowiem bardziej narażone na kontuzje, niż w czasie normalnego wylądunku. Pamiętać należy również o ryzyku utonięcia desantowanych rycerzy, które mogło nastąpić, gdyby któryś z dowodzących okrętem źle obliczył głębokość wody w pobliżu brzegu. W tym miejscu musimy się znów odwołać do kolejnej współczesnej rekonstrukcji. Praca wykonana wspólnie przez wybitnego badacza stosunków bizantyno-itałskich w średniowieczu D. Nicolle i rysownika A. McBride'a ukazuje przebieg lądowania wojsk normañskich w pobliżu brzegów⁵³. Jak wynika z tej rekonstrukcji, konie

⁵⁰ Por. Andreas Dandulus, *Chronica pre extensum descripta*, ed. Pastorello, s. 216; Dudek, „Cala ziemia dyrracheńska” pod panowaniem bizantyńskim, s. 51; Bünemann, Robert Guiskard 1015-1085, s. 114; Yewdale, Bohemond I, s. 13.

⁵¹ Por. Anna Comnena, *Alexias* X 8, 1, CFHB 40/1, 303-304; J.H. Pryor, *Introduction: modeling Bohemond's march to Thessalonike*, w: *Logistics of Warfare in the Age of the Crusaders*, ed. J.H. Pryor, Cambridge 2007, 1; J. Shepard, *When Greek meets Greek: Alexius Comnenus and Bohemond in 1097-1098*, „Byzantine and Modern Greek Studies” 12 (1988) 186-211.

⁵² Por. A.P. Kazhdan, *Avlon*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Kazhdan et al., vol. 1, Oxford – New York 1991, 238.

⁵³ Por. Nicolle – McBride, *Normans*, plansza G: *Desant normañskiej jazdy i piechoty w pobliżu brzegów w XII stuleciu w południowej Italii*.

wysadzano po rampie znajdującej się od strony rufy statku, w tym wypadku okrętu wojennego o napędzie wiosłowo-żaglowym. Taki sposób podejścia okrętów do brzegu zapewniał dromonom/chelandiom możliwość szybkiego opuszczenia wrogich wód po zakończeniu wyładunku. Do tego typu działań wykorzystywano napęd wiosłowy. Tą metodą stosunkowo szybko można było także wyładować zaopatrzenie, szczególnie zapasy paszy dla koni, niezbędne aby wierzchowce mogły funkcjonować w warunkach bojowych. Nie możemy wykluczyć możliwości, że właśnie w ten sposób pod Auloną 12 okrętów Boemunda wyładowało znajdujących się na ich pokładach rycerzy i piechotę, którzy następnie opanowali instalacje portowe tego miasta. Boemund zajmując port zdolny pomieścić większość jego floty, a takim była w tamtym czasie Aulona, mógł w niemal komfortowych warunkach wysadzić całość znajdujących się na jego transportowcach sił, a nie tylko te, które załadowane były na dromony/chelandie. Aulona jako port leży 130 km (70 mil morskich) od Bari, co w wypadku wyprawy takiej jak ta podjęta przez Boemunda w latach 1107-1108 ma strategiczne znaczenie. Transport morski w jedną stronę na tak krótkim odcinku, przy przeciętnej prędkości dromonu/żaglowca wynoszącej ok. 4 węzłów, trwał jeden dzień⁵⁴. Anna Komnena wspomina, że okręty Normanów, wypływające z portów południowej Italii, dzięki porywom południowego wiatru poruszały się znacznie szybciej niż jednostki bizantyńskie. Taki wiatr mógł mieć sporą siłę nośną i zwiększać prędkość płynących pod żaglami oraz wiosłami statków nawet do 7 węzłów. Płynące pod taki wiatr jednostki Bizantyńczyków miały marne szanse, aby doścignąć okręty i statki normańskie. Duża prędkość okrętów floty Boemunda miała wielkie znaczenie dla kondycji koni, gdyż zwierzęta krócej były narażone na stres i różne niebezpieczeństwa związane z podróżą morską. Do przerzucenia nawet sporych sił na tak krótkim odcinku, nie potrzeba było zatem zbyt wielkiej floty transportowej, bowiem przy sprzyjających warunkach pogodowych w ciągu tygodnia mała flota Boemunda mogła przewieźć całość jego armii na Bałkany. Aulona do końca wojny była portem, do którego kierowały się transporty z wojskiem i zaopatrzeniem po przedarciu się przez bizantyńską blokadę. Możemy zatem uznać, że miasto to odgrywało kluczową rolę w wyładunku następnych dostaw wierzchowców dla wojsk Normanów.

Dalszy przebieg działań wojennych wskazuje jednoznacznie, że Boemund od samego początku wyprawy nie dysponował zbyt dużą ilością okrętów, zarówno wojennych jak i transportowych, co zdaje się potwierdzać nasze wcześniejsze wnioski. Norman nie był w stanie utrzymać przez dłuższy czas połączenia morskiego na linii Bari-Aulona. Połączone floty Wenecji i Bizancjum operujące na Adriatyku zdołały całkowicie uniemożliwić mu kontakt z zapleczem w Italii. Wiemy, że Boemund pod Dyrrachium miał ze sobą pewną część

⁵⁴ Por. Pryor – Jeffreys, *The Age of Dromon*, s. 340-341; S. Ducin, *Sztuka nawigacji w starożytnej Grecji i Rzymie*, Lublin 1997, 73-76.

swojej floty. Możliwe zatem, że ta służyła mu jedynie za łącznik z bazą zaopatrzeniową w Aulonie. To Aulona musiała dostarczać żywność i paszę walczącym pod Dyrrachium Normanom. Rosnąca supremacja Bizantyńczyków na morzu zablokowała jednak i te dostawy, więc pragmatyczny Boemund rozkazał spalić swoje jednostki znajdujące się w pobliżu jego obozu⁵⁵. Do Aulony zaś dalej docierały transporty z zaopatrzeniem dla Normanów płynące z Italii, które wykorzystywały zarówno nieuwagę Bizantyńczyków, jak i sprzyjający wiatr. Nie wiemy niestety, ile koni były w stanie dostarczyć Normanom te jednostki i czy dostawy wierzchowców trwały do końca działań wojennych. Z drugiej strony Normanowie stracili zapewne, walcząc w trudnym górzystym terenie Epiru, wielką liczbę swoich wierzchowców. Takie starty wynikały w dużej mierze z tego, że bizantyńscy łucznicy wiedzieli doskonale, że największym atutem najeźdźców jest ich jazda. Nie mogąc zatem specjalnie zaszkodzić ubranym w kolczugi jeźdźcom, strzelali do nieopancerzonych koni⁵⁶. W podobny sposób musieli rozumować marynarze Aleksego I Komnena, którzy polowali szczególnie zawzięcie na okręty transportowe. Wiele tego typu jednostek wpadło w ich ręce lub zostało przez nich zatopionych. Nie wiadomo ile wierzchowców przewożonych przez te transportowce dostało się w ręce Bizantyńczyków. Możemy jedynie spekulować, że była to liczba znaczna.

Konie bojowe normańskiej jazdy stanowiły podstawę sukcesów militarnych Boemunda, bowiem skuteczne ich wykorzystanie zmieniał przebieg bitew na korzyść Normanów, nawet przy znacznej przewadze nieprzyjaciela. Wierzchowce normańskiego rycerstwa odegrały w czasie wojny bizantino-normańskiej z lat 1107-1108 istotną rolę. To one zapewniały Normanom mobilność i dużą siłę uderzeniową, oraz przyczyniły się do kilku zwycięstw Boemunda na Bałkanach. By jednak utrzymać tę szczęśliwą dla siebie passę, Normanowie musieli zapewnić sobie stałe dostawy wierzchowców oraz paszy dla nich. Ojczyznę większości ich koni była południowa Italia, skąd dostarczano je dla nich drogą morską. Jednakże wobec przewagi na morzu sił Aleksego I, stale rosnące straty nie były uzupełniane i pod koniec wojny jazda Boemunda nie była w stanie skutecznie walczyć z Bizantyńczykami. Pozbawiony swojej najgroźniejszej broni ambitny Norman musiał się poddać na warunkach narzucanych mu przez cesarza. Umiejętne zablokowanie transportu koni i żywności miało kluczowe znaczenie dla losów konfliktu Bizancjum z Normanami.

⁵⁵ Możliwe, że chodziło o 12 okrętów wojennych, z którymi wyruszył kilka miesięcy temu na podbój Bałkanów.

⁵⁶ Większość łuczników była wtedy pochodzenia tureckiego. Najczęściej byli to Pieczyngowie, Uzowie lub Kumani wciągnięci na służbę u cesarza Aleksego I Komnena. Źródła związane z obozem krzyżowców przyjęły od Bizantyńczyków ich nazwę – Turkopolów. Por. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 2, s. 266; Y. Harare, *The Military Role of the Frankish Turcopolos: A Reassessment*, „Mediterranean Historical Review” 12 (1997) 75-116.

THE MARITIME TRANSPORT OF NORMAN HORSES DURING BOHEMOND MILITARY OPERATIONS IN THE BALKANS IN 1107-1108

(Summary)

The Bohemond of Tarentum Expedition of 1107-1108, directed against the Byzantine Empire, was one of the key steps in Normans relations with the Byzantine Empire in the twelfth century. Preceded by a great propaganda campaign, had to bring the emperor Alexius I Komnenos to his knees. After initial successes, the Normans succumbed to Byzantium. The Byzantines focused their attention on the elimination of the Normans cavalry. This formation could not function without adequate mounts and supplies for them. By blocking the supplies coming from Italy, while in the same time eliminating the horses which were in the hands of the invaders, the Byzantines prejudged the outcome of the conflict.

Key words: Byzantium, navy, Alexios I, Boemund I, Balkans.

Słowa kluczowe: Bizancjum, flota, Aleksey I, Boemund I, Bałkany.

Jacek RASZEWSKI*

ORGANIZACJA WOJSKOWA PELOPONEZU WEDŁUG JERZEGO GEMISTOSA PLETHONA

Postulaty nowej organizacji wojskowej państwa, które wysuwał Jerzy Gemistos Plethon (ok. 1355/1360 - ok. 1452), to głos nawołujący do radykalnych zmian w trudnych czasach. Ten radykalizm, charakteryzujący całość propozycji ustrojowych wysuwanych przez Plethona, był różnie interpretowany. François Masai (19 X 1909 - 12 IX 1979) przekonuje, że „Powinniśmy wyobrazić sobie Plethona mocno przejętego losem ojczyzny i z drugiej strony rozważającego klasyków, szczególnie Platona”¹. Według francuskiego badacza filozof uważał, że „Z całej siły należy więc dążyć do odrodzenia Grecji, przywrócenia jej instytucji Sparty, myśli Platona a nawet – jak twierdził w swych pismach ezoterycznych – religii, jej wspaniałych kosmologicznych mitów”². Nowsze badania przynoszą bardziej urozmaicone wnioski: „[...] w jego [Plethona] propozycjach pobrzmiewają koncepcje platońskie, nieco tradycyjnej ideologii bizantyńskiej, trochę bodźców pochodzących ze współczesnych mu warunków ekonomicznych, wzbogaconych o nowatorską syntezę, stanowiącą oryginalną część jego dzieła”³.

Koncepcja Plethona była interpretowana jako nawoływanie do powrotu do helleńskich korzeni kultury bizantyńskiej, ale też jako wezwanie do reform bizantyńskich instytucji lub wręcz jako propozycja przeszczepienia elementów systemu, któremu swoją potęgę zawdzięczał główny rywal wschodniego Cesarstwa Rzymskiego: imperium osmańskie⁴. Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że te interpretacje da się pogodzić. Po pierwsze, pisma Plethona można odczytywać na różnych poziomach: na poziomie tożsamości kulturowej i na poziomie swoiście pojętego pragmatyzmu. Nawrót do helleńskiej tradycji niekoniecznie musi oznaczać zerwanie z bizantyńskimi instytucjami. Po drugie, Plethon wyrażał swoje postulaty na dość wysokim poziomie ogólności.

* Dr Jacek Raszewski – adiunkt w Pracowni Studiów Helleńskich na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego; e-mail: gemistos@gmail.com.

¹ F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956, 68, tłum. własne.

² Tamże, s. 96, tłum. własne.

³ A.E. Laiou, *Economic Thought and Ideology*, w: *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, ed. A.E. Laiou, Washington 2007, 113, tłum. własne.

⁴ Por. N. Necipoğlu, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge 2009, 274-276.

Rozwiązania przez niego zaproponowane mogły łączyć inspiracje bizantyńskie i osmańskie, a sam autor niekoniecznie musiał widzieć tu sprzeczność.

Stawiamy więc pytanie o inspiracje rozwiązań, które Plethon proponował w zakresie organizacji wojskowej państwa. Naszym celem jest uporządkowanie opinii pojawiających się w literaturze przedmiotu oraz rozwinięcie niektórych wątków. Jako że bizantyńskie inspiracje Plethona zostały dość skrupulatnie przeanalizowane gdzie indziej⁵, w niniejszym artykule przedstawię tylko zwięzłe podsumowanie tego zagadnienia, aby czytelnik dysponował jak najpełniejszym obrazem. Wbrew pierwszeństwu chronologicznemu, proponuję przyjrzenie się najpierw współczesnym Plethonowi możliwym źródłom inspiracji.

1. Bizantyński reformator. Swoje koncepcje reformy państwa Plethon przedstawia w trzech pismach⁶ adresowanych kolejno do: cesarza Manuela II Paleologa (27 VI 1350 - 21 VII 1425; cesarz od 16 II 1391)⁷ (krótco przed rokiem 1415), następnie do cesarskiego syna, despoty Peloponezu, Teodora II (ok. 1396 - 21 VI 1448)⁸ (pod koniec 1417 r.) oraz znów do Manuela II (rok 1418)⁹. Rozwinięcie lub przynajmniej nawiązanie do tych koncepcji najprawdopodobniej znajdowało się w *Spisie praw* – dziele, którego Plethon nie opublikował za życia. Po śmierci filozofa rękopis został w dużej części zniszczony przez pierwszego patriarchę Konstantynopola po 1453 r., Jerzego Scholariosa (1405-1473; patriarcha Konstantynopola w latach 1454-1464)¹⁰. Zachowany tekst nie pomaga w rekonstrukcji koncepcji reorganizacji systemu obrony Peloponezu.

Mamy więc do czynienia z trzema krótkimi utworami adresowanymi do bizantyńskich władców w czasach trudnych zarówno dla Konstantynopola jak

⁵ Por. J. Raszewski, *Jerzy Gemistos Plethon i jego helleńskie państwo*, Warszawa 2010, 112-173 (niepublikowana rozprawa doktorska). Tam też szczegółowy opis reorganizacji wojskowej Peloponezu i bibliografia.

⁶ Por. D.A. Zakythinos, *Les Despotat grec de Morée. Histoire politique*, t. 1, London 1932 [reprint 1975], 175-180; Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, s. 66-101; I.Π. Μαμαλάκης, *Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων*, Αθήνα 1939, 73-100; C.M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of Hellenes*, Oxford 1986, 79-118; M.C. Bartusis, *The Late Byzantine Army. Arms and Society, 1204-1453*, Philadelphia 1992, 217-221; N. Siniosoglou, *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistot Plethon*, Cambridge 2011, 327-347.

⁷ Por. Georgius Gemistus Plethon, *De Isthmo* (Πρὸς τὸν βασιλέα περὶ τοῦ Ἰσμοῦ), ed. Σ.Π. Λάμπρος, w: *Παλαιολογία και Πελοποννησιακά*, t. 3, εν Αθήναις 1926, 309-312.

⁸ Por. tenże, *Ad principem Theodorum de rebus Peloponnesiacis Oratio II* (Συμβουλευτικὸς πρὸς τὸν δεσπότην Θεοδώρον περὶ τῆς Πελοποννήσου λόγος), ed. Σ.Π. Λάμπρος, w: *Παλαιολογία και Πελοποννησιακά*, t. 4, εν Αθήναις 1930, 113-135.

⁹ Por. tenże, *Ad regem Emmanuelem de rebus Peloponnesiacis Oratio I* (Πλήθωνος πρὸς τὸν αὐτοκράτορα ὑπὲρ τῶν ἐν πελοποννήσῳ), ed. Σ.Π. Λάμπρος, w: *Παλαιολογία και Πελοποννησιακά*, t. 3, s. 246-265.

¹⁰ Por. Woodhouse, *George Gemistos Plethon*, s. 357-359; J. Monfasani, *Pletho's Date of Death and the Burning of his „Laws”*, ByZ 98 (2005) 459-463, spec. 462-463.

i dla Despotatu Morei. Nadawca nie jest dla adresatów osobą nieznaną. Przebywa na dworze w Mistrze, ponieważ został wygnany z Konstantynopola. Powodem tego wygnania miała być treść nauczania, jakie oferował w bizantyńskiej stolicy. Na uwagę zasługuje fakt, że nie został on relegowany poza granice państwa, a do ważnego dla Paleologów ośrodka, jakim była stolica Peloponezu. Do władców pisze więc filozof znany z ekscentrycznych poglądów, ale ceniony na tyle, że dynastia panująca jest skłonna rozpostrzeć nad nim swego rodzaju parasol ochronny.

Rdzeń swojej koncepcji Plethon zawarł w drugim, często cytowanym, piśmie adresowanym do Manuela:

„Uważam więc, że najpierw to trzeba naprawić, aby tych samych [ludzi] jednocześnie nie zaciągać do wojska i nie obciążać daninami, lecz wpierv wszystkich Peloponezyjczyków podzielić na dwie [grupy], osobno zobowiązanych do służby wojskowej, osobno tych, którzy będą obciążeni daninami, i do obu z tych [grup przydzielić], każdego [według tego] raczej, [do jakiej] zdaje się być urodzony; tych, którzy świadczą służbę wojskową, należy zwolnić ze wszystkich danin i dostarczyć tego, co potrzebne do wyżywienia się, wpłacających daniny natomiast należy zwolnić ze wszelkiej służby wojskowej; nie powinno być tedy oczywiście dłużej opłat ściąganych po trosze, często i przez wiele osób, ani danin w gotówce; ściąganie opłat w tej postaci jest bowiem najuciążliwsze dla jednych i drugich: i dla składających daniny, i je inkasujących, raczej należy wnosić daninę jednego rodzaju, i to w naturze, pobieraną przez jednego [poborcę] od każdego podatnika, tego rodzaju i w takiej wysokości, która zarazem będzie sprawiedliwa, i która wystarczy na potrzeby [państwa], a dla uiszczających, aby była jak najłatwiejsza do zniesienia”¹¹.

Według filozofa konieczne jest więc ściśle rozgraniczenie dwu grup ludności: jednej zajmującej się obroną państwa i drugiej zajmującej się zaopatrzeniem ludności w żywność. Tylko tej drugiej grupy („warstwy wytwórczej”, τὸ αὐτοπυγικόν) miałby dotyczyć obowiązek płacenia podatków, a sam system podatkowy powinien zostać uproszczony¹². Gdzie indziej obraz jest uzupełniony o trzecią grupę, składającą się na docelowe społeczeństwo: „warstwę służebną” (τὸ διακονικὸν φῶλον), do której należałoby rzemieślnicy, kupcy, handlarze i pracownicy fizyczni¹³. Z punktu widzenia ludności wojskowej reforma Plethona oznaczałaby ściśle zdefiniowanie obowiązków grupy parającej się rzemiosłem wojennym w realiach społeczeństwa podzielonego na

¹¹ Georgius Gemistus Plethon, *Ad regem Emmanuelem de rebus Peloponnesiacis Oratio I*, ed. Λάμπρος, t. 3, s. 253, 17 - 254, 10, tłum. własne.

¹² Por. A.E. Laiou, *The Agrarian Economy, Thirteenth-Fifteenth Centuries*, w: *The Economic History of Byzantium*, s. 311-375, spec. 337-338.

¹³ Por. Georgius Gemistus Plethon, *Ad principem Theodorum de rebus Peloponnesiacis Oratio II*, ed. Λάμπρος, t. 4, s. 120, 1-10.

trzy grupy zawodowe. Zostałaby ona pozbawiona obowiązku podatkowego¹⁴. Utrzymywana byłaby z podatków płaconych przez rolników¹⁵.

Na uwagę zasługuje fakt, że mimo tak pieczołowitego podziału obowiązków, żołnierze zostali zaliczeni do grupy, której rola wykracza poza ściśle pojętą działalność militarną. Zaliczają się do niej, oprócz dowódców wojennych, również dygnitarze cywilni, sędziowie, a jej najczciodszy członkiem jest sam cesarz¹⁶. Tak sformowaną grupę nazywa Plethon „warstwą rządzącą” (τὸ ἀρχικὸν φύλον).

Te dwie cechy: postulat istnienia cywilno-wojskowej elity oraz ściśle powiązanie dochodów tejże elity z opłatami wnoszonymi przez rolników skłoniły badaczy do poszukiwania inspiracji Plethona w bizantyńskiej instytucji *pronoï*¹⁷. Jej funkcjonowanie oparte było na przydzieleniu beneficjentom prawa do czerpania dochodów z określonego terenu przeznaczonego pod uprawę czy innego rodzaju działalność rolniczą czy hodowlaną. Formalnie prawo do pobierania tych opłat (czynszów, podatków oraz innego rodzaju danin), było cedowane przez państwo (lub innego właściciela ziemi) na rzecz jednostki lub ciała kolektywnego (np. klasztoru). Nadania państwowe były często związane ze służbą wojskową beneficjenta. Początkowo były to więc nadania warunkowe i ograniczone w czasie¹⁸. W ostatnich wiekach istnienia Bizancjum spotykamy jednak i takie wypadki, gdzie przywileje pronojarów są o wiele szersze, włączając w to dziedziczenie. Przykładem beneficjenta takich nadań jest sam Plethon¹⁹. Model proponowany przez niego zakładałby powiązanie na powrót instytucji *pronoï* z obowiązkiem służby na rzecz państwa. Zauważyć trzeba jednak, że status majątkowy pronojarów, z których każdy utrzymywany byłby przez maksymalnie kilku chłopów, byłby radykalnie niższy od statusu nawet najuboższych beneficjentów tego przywileju w czasach Plethona²⁰. Jednocześnie dla zapewnienia dochodów większej liczbie żołnierzy Plethon najprawdopodobniej brał pod uwagę nacjonalizację majątków klasztornych.

¹⁴ Por. tamże, ed. Λάμπρος, t. 4, 123, 22 - 124, 1.

¹⁵ Por. tenże, *Ad regem Emmanuelem de rebus Peloponnesiacis Oratio I*, ed. Λάμπρος, t. 3, s. 257, 16-18.

¹⁶ Por. tenże, *Ad principem Theodorum de rebus Peloponnesiacis Oratio II*, ed. Λάμπρος, t. 4, s. 120, 12-13.

¹⁷ Por. M.C. Bartusis, *The Cost of Late Byzantine Warfare and Defense*, ByF 16 (1991) 75-89, spec. 88-89.

¹⁸ Por. A. Kazhdan, *Pronoia: The History of a Scholarly Discussion*, „Mediterranean Historical Review” 10 (1995) 133-163; P. Charanis, *The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire*, DOP 4 (1948) 51-118; tenże, *On the Social Structure and Economic Organization of the Byzantine Empire in the Thirteenth Century and later*, „Byzantinoslavica” 12 (1951) 94-153, spec. 108-118.

¹⁹ Por. Bartusis, *The Late Byzantine Army*, s. 289-290.

²⁰ Por. Raszewski, *Jerzy Gemistos Plethon*, s. 161-164.

2. Między Bizancjum a imperium osmańskim. Odnosząc się do projektu reform Jerzego Gemistosa Plethona Nevra Necipoğlu wyraziła następującą opinię: „[...] należy zwrócić uwagę na uderzające podobieństwo z ówczesną osmańską praktyką, dotyczącą podziału ludności na żołnierzy i podatników [...]. Stosując dualistyczny system, Osmanie dzielili ludność na klasę wojskową, która nie angażowała się w produkcję i nie płaciła żadnych podatków (*askerî*), i klasę producentów, którzy jednocześnie byli podatnikami (*reya*)”²¹.

Autorka podkreśla przejawiający się w zobowiązaniach fiskalnych (lub ich braku) kontrast pomiędzy ludnością zajmującą się działalnością wojskową i ludnością zaangażowaną w produkcję dóbr konsumpcyjnych²². Zważywszy na temat niniejszego artykułu, kuszącym wydaje się bliższe spojrzenie na jedną z grup powstałych w wyniku tak nakreślonego podziału, na Plethońskich strażników i osmańskich *askerî*. Czy instytucje regulujące funkcjonowanie osmańskich wojowników wykazują podobieństwo do tych postulowanych przez peloponeskiego filozofa?

Interesujące w tym zakresie wydają się wydarzenia, które miały miejsce niemal trzydzieści lat po śmierci Plethona. Wtedy to zdobywca Konstantynopola, Mehmed II (30 III 1432 - 3 V 1481; sułtan w latach 1444-1446 i 1451-1481), zdecydował o reformie stosunków fiskalnych imperium. Reforma polegała na likwidacji nadań typu *mülk* i *vakıf*. Terytoria objęte reformą miały być włączone do systemu *timar*. Reforma nie udała się z powodu ogromnego oporu ze strony samych zainteresowanych: właścicieli likwidowanych nadań²³.

Co w praktyce oznaczała taka reforma? Beneficjentami nadań typu *mülk* były osoby, które wyróżniły się szczególnymi zasługami dla państwa. Otrzymywały one prawo pobierania podatków i czerpania innego rodzaju dochodów z określonych terytoriów oraz do wpływania na stosowany tam model produkcji. Ziemie objęte tego typu nadaniami były w dużym stopniu wyjęte spod jurysdykcji państwowej. Tymi prawami właściciel nadania mógł dość swobodnie dysponować. Mógł przekazywać je również w spadku²⁴. System *timar* ograniczał w dużym stopniu te przywileje. Tu również beneficjent mógł czerpać dochody z przydzielonych mu terenów, państwo przyznawało mu prawo do pobierania części należności podatkowych. Nie miał jednak żadnych gwarancji dotyczących czasu trwania tych praw. Było to nadanie warunkowe, którego podstawą była lojalność wobec państwa. Nadanie takie mogło zostać

²¹ Necipoğlu, *Byzantium Between the Ottomans and the Latins*, s. 275, tłum. własne.

²² Nieobecność części ludności zajmującej się rzemiosłem wojennym w rejestrach podatkowych sprawia kłopot demografom, próbującym szacować wielkość populacji imperium osmańskiego. Por. L. Erder, *The Measurement of Preindustrial Population Changes: The Ottoman Empire from the 15th to the 17th Century*, „Middle Eastern Studies” 11 (1975) fasc. 3, 284-301.

²³ Por. O. Özel, *Limits of the Almighty: Mehmed II's „Land Reform” Revisited*, „Journal of the Economic and Social History of Orient” 42 (1999) fasc. 2, 226-246.

²⁴ Por. H. İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge 1994, 120-126.

odebrane i przekazane innemu beneficjentowi²⁵. Co ważne, zarówno timarioci, jak i beneficjenci nadań typu *mülk* nie byli właścicielami przyznanych im terenów, ani dochodów, które te tereny przynosiły²⁶, choć w wypadku drugiej formy użytkowania prawa beneficjenta były daleko większe.

Przytaczając przykład Mehmeda II nie staramy się sugerować, że istniała zależność pomiędzy jego reformą a programem nakreślonym pół wieku wcześniej przez Plethona. Przedsięwzięcie Mehmeda II ilustruje ważne dla nas w tym miejscu cechy osmańskiego systemu gospodarowania ziemią oraz przychodami z niej czerpanymi. Z punktu widzenia Plethona istotne byłyby tu następujące elementy: po pierwsze, osmańskie nadania wojskowe dotyczyły praw do dochodów a nie praw własnościowych ziemi; po drugie, możliwość korzystania z tych nadań była ściśle związana z działalnością (często militarną) na rzecz państwa. Z tego punktu widzenia system *timar* staje się szczególnie interesujący. W jego ramach zależność między służbą wojskową a dochodami staje się jeszcze ściślejsza, ponieważ istnieje możliwość weryfikacji zasadności przyznania praw majątkowych. Brak dziedziczności i swoista mobilność uważane są za główne cechy charakterystyczne tego systemu²⁷.

Inspiracje osmańskie mogą dziwić u filozofa tak przywiązanego do helleńskiej tradycji. W tym wypadku należy jednak ograniczyć sceptycyzm. Pamiętajmy, że Plethon przebywał przez pewien czas na terytoriach kontrolowanych przez groźnego sąsiada. Gdzie dokładnie rezydował – w Prusie, w Adriano-polu²⁸, a może w innym centrum – to temat spekulacji. Jest też dla nas zagadką, na ile Plethon interesował się systemem podatkowym Osmanów podczas swojej wizyty. Skąpe informacje mówią, że studiował tam głównie nauki filozoficzne. Nie jest jednak wykluczone, że jego zainteresowania już wtedy wykraczały poza tę tematykę. Prawdopodobnie pierwszy osmański rejestr podatkowy powstał za czasów Bajezyda I (3 XII 1447 - 26 V 1512; sułtan od 1481), a więc w okresie, w którym Plethon przebywał na terytoriach osmańskich²⁹.

Jeśli skupimy się na cechach ważnych dla Plethona, okaże się, że i w imperium osmańskim i w Bizancjum istnieją instytucje spełniające postawione przez niego warunki. Warto zwrócić uwagę na fakt, że również bizantyńska *pronoia* zawierała element warunkowości. Ten element zanikał z upływem czasu³⁰. Postulaty Plethona można traktować jako nawoływanie do reformy

²⁵ Por. tamże, s. 114-117.

²⁶ Por. Özel, *Limits of the Almighty*, passim. Odnośnie rozwiązywania pośredniego między nadaniami *mülk* i systemem *timar* por. M.L. Venzke, *Aleppo's Mālikāne-Dīvānī System*, „Journal of the American Oriental Society” 106 (1986) nr 3, 451-469.

²⁷ Por. İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, s. 114-116.

²⁸ Por. И. Медведев, *Мистра. Очерки истории и культуры поздневизантийского города*, Ленинград 1973, 99; Woodhouse, *George Gemistos Plethon*, s. 26.

²⁹ Por. J. Shinder, *Early Ottoman Administration in the Wilderness: Some Limits on Comparison*, „Journal of Middle East Studies” 9 (1978) fasc. 4, 497-517.

³⁰ Interesująca w tym kontekście staje się teza o możliwym pochodzeniu osmańskiej instytucji

w oparciu o tradycyjny system *pronoï*, nieobejmujący dziedziczności nadania, lub w oparciu o osmański system *timar*.

Reforma Mehmeda II jest dla nas interesująca jeszcze z innego powodu. Została ona w podobny sposób błędnie zinterpretowana, co koncepcje Plethona. We wcześniejszych badaniach określano reorganizację Mehmeda II jako reformę stosunków własności ziemi. Byłaby to próba zamachu na grupę właścicieli majątków ziemskich. Próba pozbawienia ich wpływów na losy państwa. W rzeczywistości była to reforma podatkowa³¹.

Reformy proponowane przez Plethona były z całą pewnością radykalne, ale radykalizmu doszukiwano się również w tych ich elementach, w których niekoniecznie można się go doszukać. Deklarację Plethona o tym, że ziemia powinna być do dyspozycji tego, kto jest w stanie ją uprawiać³² interpretowano jako postulat „zniesienia własności prywatnej”³³. Na myśl przychodzą rozwiązania przypisywane spartańskiemu społeczeństwu czasów Likurga (IX/VIII w. prz. Chr.). Według przekazu Plutarcha (ok. 50 - ok. 125):

„Chcąc usunąć butę, zawiść, niegodziwość, przepych, a nawet jeszcze starsze od nich i poważniejsze choroby państwa: bogactwo i biedę, Likurg nakłonił współobywateli, aby całą ziemię oddali ogółowi dla ponownego rozdzielenia i rozpoczęli wspólne życie na zasadach całkowitej równości oraz posiadania jednakowych działek; mogli ze sobą rywalizować tylko w dzielności bojowej”³⁴.

Z kolei wysokie wymagania moralne, jakie wysuwa w stosunku do swoich żołnierzy Platon (427-347 prz. Chr.), również mają przełożenie na sugerowany umiar w pożądaniu dóbr materialnych:

„Po pierwsze żaden z nich nie powinien mieć żadnego osobistego majątku, chyba że niezbędna konieczność. [...] A na utrzymanie, jakiego potrzebuje zapasnicy wojenni umiarkowani i odważni powinni od innych obywateli otrzymywać żołd według taksy. Tak wielki, żeby im nic z niego nie zostawało na następny rok, ani żeby im nie brakło”³⁵.

Zauważmy jednak, że w systemie *pronoia* własność ziemi nie jest sprawą kluczową. Udostępnienie ziemi leżącej odłogiem osobom, które były w stanie ją zagospodarować mogło się odbywać w ramach istniejących w Bizancjum

timar właśnie od bizantyńskiej *pronoia*. Por. C. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey*, New York 1968, 183-183; Shinder, *Early Ottoman Administration in the Wilderness*, passim.

³¹ Por. Özel, *Limits of the Almighty*, passim.

³² Por. Georgius Gemistus Plethon, *Ad regem Emmanuelem de rebus Peloponnesiacis Oratio I*, ed. Λάμπρος, t. 3, s. 261, 4-7.

³³ Siniosoglou, *Radical Platonism in Byzantium*, s. 337, tłum. własne.

³⁴ Plutarchus, *Lycurgus* 8, 3, w: tenże, *Vitae parallelae*, vol. 3, fasc. 2, ed. K. Ziegler, Lipsiae 1973, 12, 2-8, tłum. K. Korus: Plutarch, *Żywoty równoległe*, t. 1, Warszawa 2004, 213.

³⁵ Plato, *Res publica* III 22, 416D-E, w: tenże, *Dialogi*, ed. K.F. Hermann, vol. 4, Lipsiae 1911, 102, tłum. W. Witwicki: Platon, *Państwo*, Warszawa 1994, 162.

instytucji. Taki postulat nie oznacza koniecznie nawoływania do rewizji stosunków własnościowych w oparciu o wzorce z zamierchłej przeszłości.

3. Helleński wizjoner. Odnosząc się do starożytnych inspiracji Plethona, Niketas Siniossoglou w swojej niezwykle cennej i przenikliwej pracy stwierdza, co następuje: „[...] trzy źródła, które mogły mieć wpływ na Plethona to *Państwo*, Platona, Sparta i konstytucja Hippodamosa, którego myśl przekazał Arystoteles”³⁶.

Jest to konstatacja do pewnego stopnia zbieżna z deklaracjami samego Plethona, który we wstępie do swoich *Praw* obiecuje przedstawić:

„Ustrój lakoński, z wykluczeniem wychowania nazbyt twardego i dla wielu nie do przyjęcia, natomiast z dodatkiem filozofii odnoszącej się zwłaszcza do rządzących, tego najlepszego z ustrojów platońskich”³⁷.

Rzeczywiście, poglądy Hippodamosa (IV w. prz. Chr.), referowane przez Arystotelesa (384-322 prz. Chr.), noszą pewne znamiona podobieństwa do koncepcji Plethona:

„Przyjmował on dla swego państwa liczbę 10000 obywateli, podzielonych na trzy grupy: jedną z nich stanowili mianowicie – według niego – rzemieślnicy, drugą rolnicy, trzecią uzbrojeni wojownicy”³⁸.

Hippodamos, podobnie do Plethona postulował podział społeczeństwa na trzy grupy, których rolą byłoby: dostarczanie towarów rzemieślniczych, produkcja żywności oraz obrona kraju. Na tym jednak podobieństwa się kończą. Starożytny myśliciel nie dość skrupulatnie przemyślał kwestię redystrybucji dóbr, tak ważną dla peloponeskiego polihistora. Plethon pewnie mógłby się podpisać pod Arystotelejską krytyką omawianej propozycji:

„Jeżeli zaś wojownicy sami będą uprawiać ziemię państwową, przeznaczoną na ich utrzymanie, to nie będą się niczym różnić od grupy rolników, czego przecież domaga się prawodawca. Jeśli jednak uprawą mają zająć się inni ludzie aniżeli rolnicy, gospodarujący na swoim, i wojownicy, to będzie to czwarta grupa w państwie, nie mająca żadnych praw politycznych, a więc pozostająca właściwie poza państwem”³⁹.

Plethon bardzo starannie rozstrzygnął kwestię dochodów strażników swego państwa. System podatkowy stanowił centrum jego koncepcji. Zastosowanie ustroju Hippodamosa potencjalnie groziło popadnięciem dokładnie

³⁶ Siniossoglou, *Radical Platonism in Byzantium*, s. 336, tłum. własne.

³⁷ Georgius Gemistus Plethon, *Fragmenta de legibus* (Νόμων συγγραφή τὰ σωζόμενα), ed. C. Alexandre: Pléthon, *Traité des lois*, Paris 1858, 2-3, tłum. własne.

³⁸ Aristoteles, *Politica* II 8, 1267 b 30-33, w: tenże, *[Opera]*, ed. I. Bekker, vol. 2, Berolini 1831, 1267, tłum. L. Piotrowicz: Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2004, 60.

³⁹ Tamże II 8, 1268 a 35-40, ed. Bekker, s. 1268, tłum. Piotrowicz, s. 61.

w takie kłopoty, jakich Plethon chciał uniknąć: żołnierze, zamiast zająć się wojaczką, musieliby uprawiać rolę. Zagrozało to stabilności zarówno systemu obronnego, jak i fiskalnego.

Ustrój spartański z kolei w ogóle nie znajduje uznania opisującego go Arystotelesa: nadmierna tu rola kobiet w życiu publicznym, niewłaściwe stosunki własnościowe, patologiczna procedura wyboru władców. Próżno szukać inspiracji dla prawidłowo urządnego państwa. Może w jednym punkcie ta propozycja ustrojowa mogłaby znaleźć uznanie Plethona:

„[...] cały system jego [Likurga] praw ma bowiem na względzie tylko jeden dział cnoty, a mianowicie zalety wojenne, bo te są użyteczne do panowania”⁴⁰.

Reforma systemu zarządzania Peloponezem miała za cel usprawnienie obrony jednego z ostatnich zwartych terytoriów bizantyńskich. Jednostronność, która dla Arystotelesa była wadą, dla Plethona mogła być zaletą. Mógł więc poszukiwać inspiracji w alternatywnym opisie ustroju spartańskiego – tym, który przekazuje Plutarch w żywocie Likurga. Paradoksalnie jednak wydaje się, że spartański ustrój w tym wydaniu mógł zainspirować Plethona raczej w kwestiach niezwiązanych z wojskowością, a z handlem. Likurg miał ograniczyć obieg pieniądza oraz produkcję rzemieślniczą. To postulaty bliskie Plethonowi. Co zaś się tyczy ogółu obywateli, a więc i żołnierzy, peloponezkiemu filozofowi z całą pewnością spodobał się pomysł przydzielenia mieszkańcom działek takiej wielkości, aby zapewnić produkcję pożywienia w ilości nie przesadnej, ale odpowiedniej, takiej, która

„[...] w zupełności wystarczy, by zachować ciężką fizyczną oraz dobre zdrowie i nie potrzebować niczego więcej”⁴¹.

Poszukując istotniejszych elementów wspólnych, Christos Baloglu sugeruje, że stosunki łączące helotę i Spartanina są modelem dla propozycji Plethona, dotyczącej relacji między rolnikami a żołnierzami⁴². Istotnie, Plutarch deklaruje, że w Sparcie „to Heloci pracowali dla nich na roli, płacąc wyznaczony podatek”⁴³.

Swoich chłopów Plethon konsekwentnie nazywa właśnie helotami. Zauważmy jednak, że heloci spartańscy pozostają poza obrębem społeczeństwa. Dla Plethona rolnicy są równoprawną grupą społeczną⁴⁴.

⁴⁰ Tamże II 9, 1268 a 2-3, ed. Bekker, s. 1271, tłum. Piotrowicz, s. 68.

⁴¹ Plutarchus, *Lycurgus* 8, 8, ed. Ziegler, s. 12, 20-22, tłum. Korus, s. 214.

⁴² Por. Ch.P. Baloglu, *The Institutions of Ancient Sparta in the Works of Plethon*, w: *Proceedings of the International Congress on Plethon and his Time (Mystras, 26-29 June 2002)*, Athens – Mystras 2003, 311-326.

⁴³ Plutarchus, *Lycurgus* 24, 2, ed. Ziegler, s. 37, 23-24, tłum. Korus, s. 240.

⁴⁴ Por. Georgius Gemistus Plethon, *Ad regem Emmanuelem de rebus Peloponnesiacis Oratio I*, ed. Λάμπρος, t. 3, s. 256, 1-4.

Zarówno propozycje Hippodamosa jak i model spartański wykazują jedynie powierzchowne podobieństwo do analizowanych przez nas propozycji ustrojowych. Pozostaje nam autorytet jednego z najważniejszych nauczycieli Plethona. Inspiracji platońskich można dopatrzeć się przede wszystkim w dwu podstawowych postulatach dotyczących proponowanej przez niego struktury wojskowej: w postulatcie utworzenia grupy żołnierzy, ściśle odseparowanej od reszty społeczeństwa, oraz w postulatcie powierzenia rządów w państwie tej samej grupie, która odpowiedzialna jest za jego obronę. F. Masai stwierdza bez ogródek: „Trzecia klasa to rządzący (τὸ ἀρχικὸν φῶλον), «strażnicy» Platona»⁴⁵.

Jednak i tu pojawiają się pewne istotne różnice. Platoński podział społeczeństwa wynika z analizy natury ludzkiej – z przekonania, że każdy powinien zajmować się tym, w czym jest dobry, i tylko tym. Ustrój państwa powinien być dostosowany do możliwości składających się nań jednostek⁴⁶. Podobny sposób rozumowania nakazuje dopuszczenie pewnych osób do sprawowania funkcji wojskowych, a izolowanie od nich innych:

„A czy rzemiosło wojenne nie jest najwięcej warte, jeżeli się je dobrze wykonywa? Czy ono takie łatwe, że i rolnik jakiś będzie zarazem dobrym żołnierzem i szewc, i pracujący w dowolnej innej umiejętności, a w warszacie dobrze grać albo w kości nie potrafi nikt, jeżeli się tym właśnie nie zajmie od dziecka, a tylko bawi się tym w wolnych chwilach»⁴⁷.

Zawód żołnierza jest zawodem szczególnym, „najwięcej wartym”, a więc nie może wykonywać go byle kto:

„[...] u nas będzie to musiał być z natury filozof i pełny temperamentu, i szybki w biegu, i mocny każdy, kto by miał być doskonałym strażnikiem państwa [...]»⁴⁸.

Kandydatów do tej zaszczytnej funkcji należy wybierać skrupulatnie już od młodzieńczych lat, a następnie poddawać ich metodycznemu procesowi wychowawczemu połączonemu z dalszą selekcją⁴⁹. Przedsięwzięcie Platona ma na celu ustanowienie sprawiedliwego państwa. Jest to proces długotrwały⁵⁰.

⁴⁵ Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, s. 74, tłum. własne.

⁴⁶ Por. P. Coby, *On Warriors & Artisans: The Case for Moral Virtue in Platon's „Republic”*, „Polity” 15 (1983) nr 4, 515-535; F.M. Cornford, *Plato's Commonwealth*, „Greece & Rome” 4 (1935) nr 11, 92-108.

⁴⁷ Plato, *Res publica* II 14, 374C, ed. Hermann, s. 55, tłum. Witwicki, s. 94.

⁴⁸ Tamże II 16, 376C, ed. Hermann, s. 57, tłum. Witwicki, s. 97-98.

⁴⁹ Por. C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton 1988, 178-186.

⁵⁰ Por. Z. Planinc, *Plato's Political Philosophy. Prudence in the „Republic” and the „Laws”*, Columbia – London 1991, 144-151.

Najlepszymi kandydatami na władców są filozofowie⁵¹. Dla Plethona bodźcem jest refleksja nad niewydolnością systemu podatkowego i obronnego. Celem jest natomiast zapewnienie obrony Peloponezowi i przetrwania państwu Paleologów⁵². Deklaruje co prawda, że należy „do obu z tych [grup przydzielić], każdego [według tego] raczej, [do jakiej] zdaje się być urodzony”⁵³, ale nie jest to postulat kluczowy.

Dla Platona wojsko jest tylko środkiem do osiągnięcia wyższego celu. Dla Plethona jest niemal celem samym w sobie. Oczywiście nie należy zapominać o sytuacji, w jakiej znajdowało się Bizancjum w drugim dziesięcioleciu XV wieku. Dla Sokratesa (ok. 470-399 prz. Chr.), który w rzeczywistości referuje poglądy Platona, ewentualność prowadzenia wojny odnosiła się do sytuacji:

„[gdy] z ziemi sąsiadów coś nam odciąć wypadnie, jeżeli mamy jej mieć dość na pastwiska i pod pług [...]”⁵⁴.

Dla Paleologów była to rzeczywistość powtarzających się najazdów i ciągłego zagrożenia. Trudno wymagać, aby w takiej sytuacji brano pod uwagę tak długofalowe środki, jak te, które proponuje Platon.

Istnieje opinia, że Platon stworzył *Prawa* jako bardziej realistyczną wersję ustroju zaproponowanego w *Państwie*⁵⁵. Miałby to być wynik jego rozgoryczenia, kiedy zdał sobie sprawę, że nie jest możliwym znalezienie kandydatów na królów-filozofów, a przynajmniej nie tylu, ilu by potrzeba do stworzenia organizacji państwowej⁵⁶. Plethon w ogóle nie mógł liczyć na możliwość dysponowania dostatecznym czasem dla przygotowania swoich reform. Ich wyniki potrzebne były natychmiast. *Prawa* więc raczej, a nie *Państwo* stanowiłyby bardziej użyteczny wzorzec. Problem w tym, że *Prawa* przekazują koncepcję jeszcze odleglejszą od Plethońskiej. Platon powtarza wymaganie bezinteresownej służby państwu⁵⁷. Jednocześnie zmienia się kompozycja postulowanego społeczeństwa. Odrębna grupa strażników praktycznie przestaje istnieć⁵⁸, natomiast rządy w państwie powierzono na wpół demokratycznie wybranej Radzie oraz Straży Nocnej. Relacja tej ostatniej oraz pozostałych

⁵¹ Por. M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford 2006, 155-164.

⁵² Por. Laiou, *Economic Thought and Ideology*, s. 1139.

⁵³ Georgius Gemistus Plethon, *Ad regem Emmanuelem de rebus Peloponnesiacis Oratio I*, ed. Λάμπρος, t. 3, s. 253, 20-21, tłum. własne.

⁵⁴ Plato, *Res publica* II 14, 374D, ed. Hermann, s. 54, tłum. Witwicki, s. 93.

⁵⁵ Por. Ch. Bruell, *On Plato's Political Philosophy*, „The Review of Politics” 56 (1994) fasc. 2, 261-282, spec. 276-282.

⁵⁶ Por. E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 16: *Order and History*, vol. 3: *Plato and Aristotle*, ed. D. Germino, Columbia 2000, 269-277.

⁵⁷ Por. Plato, *Leges* XII 7, 955C-D, w: tenże, *Dialogi*, ed. K.F. Hermann, vol. 5, Lipsiae 1920, 399, tłum. M. Maykowska: Platon, *Prawa*, Warszawa 1997, 496.

⁵⁸ Por. Voegelin, *The Collected Works*, s. 273.

instytucji jest na tyle złożona⁵⁹, że w niczym nie przypomina naiwnej prostoty propozycji Plethona.

Czy z powodu oczywistych różnic należy w ogóle odrzucić pogląd o inspiracjach platońskich Plethona? Naszym zdaniem nie. Trafnie, choć w sposób nieco krzywdzący ujął sprawę Joanis Mamalakis: „Nie powinniśmy zapominać, że [Plethon] zwraca się do młodego władcy, na którym próbuje wywrzeć wrażenie i którego próbuje zadziwić. Dlatego, oprócz innych środków, których używa jako uczony, musi również dowieść wartości swojej wiedzy i myśli filozoficznej, swego ducha. Dlatego przedstawia platońskie poglądy na temat wyodrębnienia trzech części społeczeństwa (*Państwo*) i o tym, że ustrój ma wpływ na powodzenie lub niepowodzenie państwa (*Prawa*, ks. IV)”⁶⁰.

Oczywiście bez względu na to, czy bierzemy pod uwagę korespondencję z młodszym o jakieś pół wieku Teodorem II, czy pisma adresowane do rówieśnika, Manuela II, Plethon nie musiał na żadnym z nich wywierać wrażenia. Jego reputacja była ustalona. Jednak reformy proponowane w analizowanych pismach były dość ryzykowne. Ich efektem byłoby znaczne zubożenie najbardziej wpływowych osób w państwie. Czy w takim wypadku nie warto użyć każdego dostępnego środka perswazji? Posłużmy się tu jeszcze jednym przykładem.

Plethon nawoływał warstwę rządzącą w swoim państwie do zaprzestania jakiegokolwiek działalności handlowej. Osoby, które nie podporządkowałyby się tym wymaganiom, miałyby tracić swoje miejsce wśród rządzącej elity⁶¹. Taki postulat można oczywiście traktować jako kolejne nawiązanie do państwa Platońskiego. Nie może ta sama jednostka wykonywać dobrze dwu zawodów. Jeśli preferuje działalność komercyjną, musi zrezygnować z rządzenia. Podobnie Likurg, w przekazie Plutarcha mieszkańcom Sparty

„Nie pozwolił w ogóle zajmować się rzemiosłem, nie mogli też gromadzić pieniędzy, bo to zawsze niesie ze sobą pełne trudu zaaferowanie, a ponadto nauczył ich nie tylko nie rywalizować w gromadzeniu bogactwa, ale też traktować je z pogardą”⁶².

Zwrócono uwagę na fakt, że podobne stanowisko zajmowali bizantyńscy teoretycy w XII wieku⁶³. Postulat, który z dzisiejszej perspektywy może się nam jawić jako propozycja radykalna, wzorowana na teorii lub domniemanej

⁵⁹ Por. G. Klosko, *The Nocturnal Council in Plato's „Laws”*, „Political Studies” 36 (1988) 74-88.

⁶⁰ Μαμαλάκης, Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων, s. 92, tłum. własne.

⁶¹ Por. Georgius Gemistus Plethon, *Ad principem Theodorum de rebus Peloponnesiacis Oratio II*, ed. Λάμπρος, t. 4, s. 131, 22 - 132, 4.

⁶² Plutarchus, *Lycurgus* 24, 2, ed. Ziegler, s. 37, 19-23, tłum. Korus, s. 240.

⁶³ Por. Laiou, *Economic Thought and Ideology*, s. 1143. Odnośnie stosunku bizantyńskich uczonych do działalności handlowej, por. T.K. Λουγγής, *Βυζαντινές λόγιες απόψεις περί χρήματος και αγοράς το 14ο αιώνα*, w: *Χρήμα και αγορά στην εποχή των Παλαιολόγων*, ed. Ν.Γ. Μοσχονάς, Αθήνα 2003, 349-363.

praktyce sprzed dziesiątek stuleci, może jednocześnie być interpretowany jako swoisty bizantyński konserwatyzm. Podobnie patrzeć można na ogólne założenia reformy organizacji wojskowej Peoloponezu. Przy całej swojej ekscentryczności propozycja Plethona była próbą powiązania przychodów czerpanych z ziemi z działalnością cywilną lub wojskową na rzecz państwa czyli z przywróceniem instytucji *pronoia* charakteru, jaki miała w czasach dla Bizancjum pomyślniejszych. Spodziewając się oporu wobec takiego kierunku działań Plethon uznał za stosowne poprzeć swe propozycje siłą starożytnego autorytetu.

Inspiracje starożytne pełnią w tekstach politycznych Plethona podwójną funkcję. Filozof używa starożytnych autorytetów jako argumentu przemawiającego za trafnością przyjętych przez siebie rozwiązań. Z drugiej strony, jest to część szerszej strategii komunikacyjnej. Używając mocno archaizującego języka oraz starożytnego nazewnictwa, filozof stara się włączyć swoje propozycje ustrojowe w program odrodzenia kultury helleńskiej. Platon i Likurg to autorytety reprezentujące wartości, z którymi Plethon się utożsamiał. Warstwa praktyczna przekazu Plethona dotyczy natomiast głębokiej reformy instytucji bizantyńskich, a nie ich odrzucenia.

MILITARY SYSTEM OF PELOPONNESE PROPOSED BY GEORGE GEMISTOS PLETHON

(Summary)

The article summarises, analyses and develops the opinions conveyed by the secondary literature regarding the inspirations for the reorganisation of the military system of Peloponnesese as proposed by George Gemistos Plethon. Three sources of inspiration taken into consideration are: the ancient one (Platonic theoretical framework and the Spartan society), the Byzantine one (the *pronoia* system) and the Ottoman one (the *timar* system). It seems that for Plethon the ancient component was more important in the symbolic sphere related to the Hellenic identity promoted by him. The core of the reform consists of the idea of binding the duties towards the state with the income derived from the land. The analogies are to be found among the institutions contemporary to Plethon.

Key words: Plethon, *pronoia*, *timar*, Platonic theoretical framework, Spartan society.

Słowa kluczowe: Plethon, *pronoia*, *timar*, filozofia polityczna Platona, społeczeństwo spartańskie.

Łukasz RÓŻYCKI*

FEAR – AN ASPECT OF BYZANTINE PSYCHOLOGICAL WARFARE

The purpose of this piece is not to provide a comprehensive analysis of fear and how it affected the battlefields of antiquity – that would require at least a monograph, which is yet to be written¹. The subject of study needs to be narrowed down, allowing us to concentrate on a single historical source and provide a concise analysis of the issue. Every scholar dealing with the past is aware that talking about the feelings of people in ancient times is difficult and oftentimes impossible². By using analogies we may describe what it felt like for a legionnaire to face down the terrifying barbarian hordes with a sword in hand³, surrounded by brothers-in-arms from his *contubernium*, but still these would be only speculations. It is difficult to account for all the cultural factors, just as it is hard to fully trust analogies. We can, however, by applying the concepts of social psychology, new military history and other fields of science, attempt to understand individual points of view and factors determining specific behaviors. Let's take, for example, melee combat – one of the most harrowing experiences that a soldier might be subjected to. He must stand face to face with the enemy, endure the mental and physical pressure and survive by killing his adversary. The feelings accompanying the act couldn't have changed much throughout the years, especially when we look at the course of numerous battles of late antiquity, which often ended with one side, whose morale

* Łukasz Różycki Ph.D., assistant professor of Byzantine History in the Historical Department of Adam Mickiewicz University in Poznań, permanent members of the International Interdisciplinary Archaeological Expedition Novae, e-mail: lukasz.rozycki@amu.edu.pl.

¹ However, the topic itself has already been researched to an extent. Polish studies in this regard are still in their infancy but there are notable English works, e.g. A.K. Goldsworthy, *The Roman Army at War 100 BC-AD 200*, Oxford 1996 (Polish translation: *Armia rzymska na wojnie*, transl. Ł. Różycki, Oświęcim 2013) or the analysis of classical Greek warfare e.g. D. Hanson, *The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece*, New York 1987.

² See for example the interesting, although not flawless, attempts by J. Besala, *Miłość i strach. Dzieje uczuć kobiet i mężczyzn. Cywilizacje starożytne*, Poznań 2010.

³ Compare to contemporary military instructions on bayonet combat training: Ministerstwo Spraw Wojskowych, *Instrukcja walki bagnetem (tymczasowa)*, Warszawa 1928; Ministerstwo Obrony Narodowej. Centralna Komisja Regulaminowa, *Instrukcja walki bagnetem*, Wielka Brytania 1943, 5.

had been broken, fleeing in panic⁴. No matter the time period, a man finding himself in similar circumstances must have focused on a single thing – killing the enemy before the enemy does the same⁵. In the 20th century, the author of a bayonet fighting manual wrote about melee combat: “The bayonet has been and will remain the last, but in mental terms the most effective weapon of an infantryman in close-quarters combat [...] a soldier is expected to rush into melee range and break the enemy’s resistance with bayonet and martial skill”⁶.

Only written sources may give us a glimpse of the certain aspects of a soldier’s life and identify some of the feelings of combatants. Unfortunately, Roman legionnaires did not write memoirs, and historians were more interested in major victories and their architects rather than the issue of fear on the battlefield. Despite all that, we may still attempt to look into the mind of a soldier of antiquity, but the process is complicated and risky⁷. A scholar wishing to at least partially understand fear on the field of battle must look for information beyond the monumental works of ancient historiography⁸. One group of sources that

⁴ The psychological basis for these behaviors has been described in works commissioned by the Polish Armed Forces: S. Konieczny, *Panika wojenna*, Warszawa 1969; idem, *Strach i odwaga w działaniach bojowych*, Warszawa 1964.

⁵ Learn about the basics of hand-to-hand combat in the US Army in: *U.S. Army Hand-To-Hand Combat*, New York 2012, 4-5.

⁶ *Instrukcja walki bagnetem*, p. 5: “Ostatnim i pod względem psychicznym najsilniejszym argumentem piechura w walce na najbliższych odległościach jest i pozostanie – bagnet [...] żołnierz musi dążyć do starcia wręcz i złamania oporu przeciwnika bagnetem lub walką pierś o pierś”, transl. Ł. Różycki.

⁷ On the topic of battlefield stress, but mostly the issue of post-traumatic stress disorder among Roman veterans see A. Melchior, *Caesar in Vietnam: did Roman Soldiers Suffer from Post-Traumatic Stress Disorder?*, “Greece & Rome” 58 (2011) fasc. 2, 209-223. Not all attempts at applying a contemporary context and seeking analogies are successful. One of the worst examples is comparing heavy medieval cavalry to tanks and studying both weapon types as similar; studies of this sort were conducted, among others, by E.N. Luttwak (*The Grand Strategy of the Byzantine Empire*, Harvard 2009, 393-409).

⁸ See the classic work C.A. du Picq, *Études sur le combat*, Paris 1868 or the study that is crucial for modern methodology of military history: J. Keegan, *The Face of Battle*, London 1976. One of the men who implemented Keegan’s theses was A.K. Goldsworthy (see note 1). We also mustn’t forget the work prepared for the U.S. Army by S.L.A. Marshall (*Men against Fire*, New York 1947) which was the first to highlight the importance of psychology in military operations. The first author to deal with the psychology of war was William James (*The Moral Equivalent of War*, in: *The Works of William James – Essays in Religion and Morality*, ed. F. Burkhardt, Cambridge 1982, 162-173) who in 1910 sought positive aspects of war in the context of the society. In the field of methodology it is worth mentioning the fundamental collection on the deconstruction of sources, which is the method commonly used by scholars following the trends of new military history (H. Bloom – P. de Man – J. Derrida – G.H. Hartman – J.H. Miller, *Deconstruction & Criticism*, New York 1979). Among Polish scholars Ireneusz A. Łuć successfully introduced new methods to studies on social functions in the Roman army (see I. Łuć, *Boni et mali milites Romani. Relacje między żołnierzami wojsk rzymskich w okresie wczesnego cesarstwa*, Kraków 2010). Also compare with more classic works, for example R. MacMullen, *The Legion as a Society*, “Historia” 22 (1984) fasc. 4, 440-456.

can be used includes military treatises, which were often written by practitioners of warfare with field experience and a level of theoretical knowledge⁹. This particular article is based on *Ars militaris* (Στρατηγικόν)¹⁰, a treatise created at the end of the 6th century or in the first years of the 7th century.

The author of *Ars militaris* was an experienced commander with ties to the court of Constantinople. It is possible that it was Philippicus¹¹, the trusted στρατηγός of Emperor Maurice, but we also cannot exclude the possibility that the emperor himself was actively involved in the creation of the work¹². Regardless of the authorship, Στρατηγικόν is certainly not an antiquarian piece, meaning that it was not written by a Byzantine humanities scholar dealing with something beyond his expertise¹³, but rather by a soldier addressing it to the other soldiers. This fact alone provides us with a completely new perspective and insight into aspects of warfare that are inaccessible otherwise.

Fear has accompanied humanity since the beginning of time. It motivates much of what we do but also stops us from acting too rashly¹⁴. Controlling one's anxieties has always been and remains to this day a source of great power¹⁵. The impact of fear in the context of combat can be summed up in the words of one of Polish pioneers in its study, Józef Pieter: "In physiological terms fear means mobilizing the body's vital force and channeling it from within to be used for one's defense"¹⁶. Among different types of fear one of

⁹ As noticed by W.E. Kaegi Jr. (*Some Thoughts on Byzantine Military Strategy*, in: *Byzantine Warfare*, ed. J. Haldon, Aldershot 2007, 260-261) the mixture of military literature with the experiences of past conflicts led to the emergence of a unique way of waging war in the Empire, which did not appear *ex nihilo*, but evolved from Greek and Roman treatises.

¹⁰ Cf. Flavius Tiberius Mauricius, *Ars militaris*, in: *Das Strategikon des Maurikios*, ed. G.T. Dennis, transl. E. Gamillscheg, Wien 1981.

¹¹ A theory suggested by John Earl Wiita in an unpublished Ph.D. dissertation (J. Wiita, *The Ethnika in Byzantine Military Treatises*, University of Minnesota 1977, 30-49). Also compare with the introductions to the German and English editions of Στρατηγικόν. See *Das Strategikon des Maurikios*, p. 15-18; *Maurice's Strategikon: Handbook of Byzantine Military Strategy*, transl. G.T. Dennis, Philadelphia 1984, XIV-XXI).

¹² Many scholars believe that emperor Maurice was actually the author of the treatise. Cf. F. Ausaresses, *L'auteur de Stratégicon*, REA 8 (1906) 23-40.

¹³ Cf. G. Greatrex – H. Elton – R. Burgess, *Urbicius' Epitadeuma: An edition, translation and commentary*, ByZ 98 (2005) 38.

¹⁴ See for example the following study: M. Zawadzki – M. Barska, *Skamienieć ze strachu czy popchnąć do działania? (Nad)używanie strachu w perswazji*, in: *Spotkania z psychologią społeczną*, ed. B. Danieluk – K. Stasiuk, Lublin 2009, 34-46.

¹⁵ Cf. D.L. Altheide, *Creating Fear News and the Construction of Crisis*, New York 2002, 14-18.

¹⁶ J. Pieter, *Strach i odwaga*, Warszawa 1971, 45: "Fizjologicznie rzecz biorąc, strach oznacza najpierw mobilizację sił żywotnych organizmu, następnie zaś przerzucenie tych sił od wnętrza ku granicom organizmu dla jego obrony", transl. Ł. Różycki. For more, please see: A. Ohman, *The Biology of Fear: Evolutionary, Neutral and Psychological Perspectives*, in: *Fear Across the Disciplines*, ed. J. Plamper – B. Lazier, Pittsburgh 2012, 35-51.

the strongest is the fear of losing life¹⁷. This feeling is so intense that it often leaves a person completely paralyzed or overcome by the most basic instincts. The presence of fear on the battlefield is understandable and for any military man – it's actually natural¹⁸. The Romans turned mastering a soldier's fear into an art form, which to this day is employed with the same results¹⁹. Eliminating fear from the mentality of soldiers was achieved for example through military drills and an unforgiving training regime aimed at dulling the legionnaires' self-preservation instinct, which normally forces every man to for the first and foremost protect their own life²⁰. The Roman army was the first one to unwittingly implement the idea of "balance of terror", which became widely recognized during the Cold War²¹. The functioning of Roman military was based on numerous factors, such as the carefully nurtured feeling of camaraderie, the fear of inevitable punishment for any infractions of discipline²², the fear of supervisors, the desire to ascend through the ranks²³ and so on²⁴. The

¹⁷ It should be noted here that fear is an expression of one's experiences, which means that any person will react differently in a situation of danger. However, even if people overestimate certain threats and underestimate others, the feeling of fear is present in any life-threatening circumstances. See Pieter, *Strach i odwaga*, p. 54-57.

¹⁸ The issue of fear and panic on contemporary battlefields was analyzed by Stanisław Koniczny (*Panika wojenna; Strach i odwaga w działaniach bojowych*). The topic was also partially covered in a more recent work: G. Nowacki, *Organizacja i prowadzenie działań psychologicznych w wybranych państwach*, Toruń 2004. An excellent overview of modern psychological warfare is presented in: MC 402/1 NATO Military Policy on Psychological Operations. On the subject of history of discipline, please refer to: C. Kennedy – E. Zillmer, *Military Psychology Clinical and Operational Applications*, New York 2006, 1-21.

¹⁹ Psychological training in modern armies was studied by E. Hartmann – T. Sunde – W. Kristensen – M. Martinussen (*Psychological Measures as Predictors of Military Training Performance*, "Journal of Personality Assessment" 80 (2003) fasc. 1, 87-98). Please also see the fascinating piece by H. Half – J. Hollan – E. Hutchins (*Cognitive science and military training*, "American Psychologist" 41 (1986) 1131-1139). It is notable that there are many similarities between the modern and ancient approach and that many methods of influencing the soldiers that are still in use had already been employed, albeit in simpler form, in the antiquity.

²⁰ Training in the Roman army was described by e.g. S.E. Phang, *Roman Military Service: Ideologies of Discipline in the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 2008, 37-73. The subject was also touched upon in MacMullen, *The Legion as a Society*, p. 440-456.

²¹ Cf. A. Wohlstetter, *The Delicate Balance of Terror*, "Foreign Affairs" 37 (1959) fasc. 2, 211-234; Pieter, *Strach i odwaga*, p. 98-100.

²² On that subject see C. Brand, *Roman Military Law*, San Antonio 1968, and with regard to *Strategikon*: E.H. Freshfield, *Roman Law in the Later Roman Empire Military Discipline of the Emperor Maurice c. A.D. 590 from the Strategikon*, Cambridge 1947. Also, compare with this earlier work J. Bray, *Essai Sur Le Droit Penal Militaire Des Romains: Droit International de L'Occupation Militaire en Temps de Guerre*, Whitefish 2009. It is a reprint of Bray's dissertation, which itself is very hard to obtain, the first edition appeared in Paris in 1894.

²³ One of the aspects of boldness.

²⁴ Cf. Brand, *Roman Military Law*; Freshfield, *Roman Law*. For a look at the earlier period see also G. Kuleczka, *Studia nad rzymskim wojskowym prawem karnym*, Poznań 1974. Another author

combination of all these components was supposed to shape men into soldiers who would be able to risk their lives and choose fight over flight in the face of the enemy. However, one question remains unanswered – did the generals of antiquity²⁵ utilize terror on the battlefield as any other tool of war; were they able to harness its power, turning it into a valuable ally? And if so, was this intentional or only intuitive?

1. *Strategikon* in the context of military psychology. There are many aspects of *Ars militaris* that we might analyze in the context of social psychology or, narrowing down, battlefield psychology. Some stratagems had been known for centuries and the author simply copied them from other works. One good example is intentional misinformation in one's own ranks. In a large-scale battle commanders would sometimes tell the soldiers on one flank that the units on the other flank have already beaten the enemy, even if in reality the other flank was retreating at that moment. The goal was to urge the men on to greater efforts. A similar ruse was mentioned by Poliajnos²⁶, who describes it as being used by Myronides. The Greek commander not only lifted up the spirits of his own men by spreading false information about the victory on the other flank, but also destroyed the enemy's morale, who supposedly heard the general's cries of victory. However, *Ars militaris* also deals with aspects, which in modern day vernacular would be referred to as psychological warfare, that do not appear in other works and require close examination. This article will focus on such unique ideas. First, let us look at the philosophy of warfare as practiced by the author of the treatise. This will give us a better understanding of the 6th century approach to violence:

“War is like a hunt. Wildlife can only be bested by using reconnaissance, ensnaring, ambushing and other tricks instead of relying on brute force. While waging war we should act in a similar fashion, regardless of the number of adversaries. Attempting to face the enemy in open battle, even if victory is to be expected, may result in many casualties and is inherently risky. Barring a few special exceptions it is foolish to try and achieve victory and empty glory in such costly manner”²⁷.

Likening war to hunting has a deeper meaning²⁸. Both activities require much cleverness, focus and involvement. The above quote is also indicative of

who dealt with the topic of lawbreakers and punishments was M. Stachura (*Wrogowie porządku rzymskiego studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Sirmondiańskich*, Kraków 2010, particularly pages 196-200).

²⁵ On contemporary ideas regarding leadership in the context of social psychology see J. Borkowski, *Podstawy psychologii społecznej*, Warszawa 2003, 136-151.

²⁶ Cf. Polyaeus, *Strategemata* I 35; Sextus Iulius Frontinus, *Strategemata* II 4, 11.

²⁷ Mauricius, *Ars militaris* VIIA 1, 45-53, ed. Dennis, p. 230, transl. Ł. Różycki.

²⁸ Cf. A. Kotowska, *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyńczyków*, Poznań 2013, 27-70.

a Christian idea, which in the future would dominate Eastern Roman approach to war and violence, namely that the lives of soldiers are too precious to be put at risk for illusory benefits. A good commander must know when to give battle, which is always dependent on fortune²⁹, and when to employ ruses that will help avoid unnecessary losses. Roman generals were trained to feel responsible not only for their country but also for the lives of their subordinates. In later years this doctrine was expanded and the στρατηγοί were also expected to care for and safeguard the civilian population³⁰. Summing up, a 6th century Roman commander was equally responsible for his country as well as his men. As such, he should not commit his forces to battle if victory could be achieved by other means. It was the leader's duty to find a way that would ensure the enemy's defeat with little to no losses and without needless bloodshed. It may seem odd that a military commander was expected to avoid clashes with the foe, but we only need to look into the works of St Basil the Great to see that in the Eastern Christian tradition war was considered a misfortune and the profession of a soldier was not actually held in high regard³¹.

It is hard to imagine what a Roman soldier felt in the moments leading up to a fight. Fear for one's own life must have been paralyzing, and even being surrounded by brothers-in-arms was not always enough to soothe the nerves, especially facing an unknown enemy. In the 6th century Romans were commonly forced to fight against adversaries that they've never encountered before. This often happened in the Balkans³², the dwelling place of not only Avars and Slavs but also a multitude of lesser tribes either fleeing from the nomads or aiding them³³. In such cases pre-battle anxiety was intensified by rumors of an unknown enemy, often exaggerated. This could easily lead to mass hysteria, whose mechanisms are now well-known thanks to the study of conformity in collective action situations³⁴. Roman generals did not have at their disposal any modern tools for analyzing the human psyche, but they were

²⁹ Cf. Mauricius, *Ars militaris* VIII 2, 4; VIII 2, 86.

³⁰ Cf. Niceforus Augustus, *De velitatione bellica* XII 4-15.

³¹ Cf. M. Wojnowski, *Religia a wojskowość bizantyńska w świetle traktatów wojskowych IX-XI wieku*, "Przegląd Historyczny" 100 (2009) nr 2, 199-205. Basil the Great (*Epistula* 188) saw killing as one of the most grievous sins and believed that even soldiers who simply followed orders in this regard had to repent for taking the life of a fellow man.

³² Cf. S. Turlej, *Upadek granicy cesarstwa na Dunaju*, in: *Barbarzyńcy u bram Imperium*, ed. S. Turlej, Kraków 2007, 185-246; Θ. Μαλιγκούδης, *Σλάβοι στη Μεσαιωνική Ελλάδα*, Θεσσαλονίκη 1991; M. Whitby, *The Emperor Maurice and his Historian Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, Oxford 1988. An overview of Roman military in this period can be found in: I. Syvanne, *The Age of Hippotoxotai Art of War in Roman Military Revival and Disaster (491-636)*, Tampere 2004.

³³ See an analysis of the topic in B. Zástěrová, *Les Avars et les Slaves dans la Tactique de Maurice*, Praha 1971.

³⁴ In the literature of the subject authors actually use a term "contagion of fear" when referring to a mob, in which individual awareness is dulled. Cf. Pieter, *Strach i odwaga*, p. 112-113; S. Baley,

well aware of the danger of fear, which could lead to defeat before the battle even began. Because it could be a powerful factor, it was important to find ways to overcome it. The author of *Ars militaris* suggested simple methods:

“If we find ourselves waging war against a powerful adversary whose fighting methods are alien to our army, then our soldiers, not knowing what to expect, will become nervous. In such case one should be very careful and avoid open battle. Before the main clash the first and safest thing to do is to select a group of experienced and lightly equipped men and send them to attack the foe. If they successfully slay or capture several of the enemy soldiers then the whole army will see that we outmatch them. Doubts will disappear, morale will rise and the troops will learn how to fight this new adversary”³⁵.

So the idea was to fight fire with fire. Modern psychology refers to such methods as taming fear or achieving bravery by accustoming to threatening situations³⁶. What the soldiers felt was anxiety caused by unknown threat, which disrupts the natural mental and physiological responses. In collective action situations this feeling was intensified by spreading false or exaggerated information about the enemy³⁷. The basic mechanism of getting accustomed to fear can be explained in the following manner: “In order to get accustomed to danger men must first overcome their fears many times in a conscious way”³⁸. Employing such methods shows the awareness of Roman generals. Not only were they aware of the problem, they also learned how to utilize the mechanism of spreading fear to combat it. The dread caused by facing an unknown adversary should be neutralized consciously and gradually, by familiarizing the whole army with the enemy. The στρατηγός commanding the troops would choose veteran soldiers and send them off to harass the enemy using guerilla tactics. During such clashes the men quickly learned about the other side’s fighting style, thus overcoming their fears. Each time a unit returned to camp after defeating the enemy³⁹ rumors about it would spread like wildfire among the troops. So, the same mechanism of gossip, which usually resulted in lowering morale and arousing anxiety, was used to help the soldiers come to terms with the object of their fear. It remedied the phenomenon of thought

Wprowadzenie do psychologii społecznej, Warszawa 1959, 106-114; C.A. Kiesler – S.B. Kiesler, *Conformity*, Boston 1969.

³⁵ Mauricius, *Ars militaris* VIIA 11, ed. Dennis, p. 238, transl. Ł. Różycki.

³⁶ Cf. Pieter, *Strach i odwaga*, p. 181-185.

³⁷ Cf. J. Dabbs – H. Leventhal, *Effects of varying the recommendations in a fear-arousing communication*, “Journal of Personality and Social Psychology” 4 (1966) 525-531.

³⁸ Pieter, *Strach i odwaga*, p. 182: “Aby się przyzwyczaić do odpierania niebezpieczeństwa, trzeba uprzednio wielokrotnie przełamywać strach świadomie”, transl. Ł. Różycki.

³⁹ Which is why it was crucial to choose only the best and most experienced soldiers for these missions, i.e. men who could guarantee success. Because if any of these detachments were defeated, the resulting impact on the morale of the rest of the army would be catastrophic.

blocking, which normally paralyzes the stream of consciousness in individuals and whole groups⁴⁰.

Even if only a few soldiers acquired actual experience in fighting the newly-encountered enemy, their success would impact the behavior of the army as a whole. It shows that Romans understood the mechanism of fear creation and had a wealth of practical knowledge in the field known today as the social psychology. There were also other ways of alleviating the anxiety of troops before the battle. One method was suggested by Vegetius, who urged commanders to stay within close distance to the enemy⁴¹. This would help the soldiers get accustomed to the sight of the opposing force and come to terms with the prospect of fighting. It was a direct method of taming fear. Although in the context of the whole army this approach was less effective than the one mentioned in *Ars militaris*, because the legionnaires had no direct contact with the foe. Nevertheless, the idea proposed by Vegetius also resulted in accustoming the men to the feeling of anxiety. As a side note, we should bear in mind that if a commander followed the advice of *Ars militaris* and his detached forces suffered a defeat it would be catastrophic for the army's morale. The method described by Vegetius, while more careful and conservative, did not carry any such risk.

Before confronting the enemy directly it was important to gain any possible advantage⁴². This included building up the morale of one's own soldiers and using simple ruses to trick the enemy. Both these approaches were exemplified perfectly by how the Romans treated their prisoners. First, let us see how captured members of the opposing force were used to encourage the troops and help them overcome their fear:

"If any foes should be captured by our patrols or if any deserters make their way to us, and they are well equipped and healthy, we should not let them be seen by our own men, but rather secretly send the prisoners away. However; if they look miserable, we need to make sure that the whole army gets a look at them; they should be stripped, paraded before our troops and forced to beg for their lives, so as to make our men believe that all the enemy's soldiers are the same"⁴³.

⁴⁰ In a moment of terror the object of anxiety often becomes so powerful that it paralyzes and restricts the perception of affected individuals. Breaking through the thought blocks allows individuals to regain control and start reacting to danger consciously.

⁴¹ Vegetius (*Epitoma rei militaris* III 10) also advised to engage smaller enemy forces, which were easier to defeat; it would allow the soldiers to get their first sight of blood and first taste of the hardships of war.

⁴² Scaring the enemy with one's own superiority is a well-researched topic, although in contemporary times this is usually done in terms of authority rather than physical strength. Cf. Pieter, *Strach i odwaga*, p. 93-94.

⁴³ Mauricius, *Ars militaris* VIIA 5, ed. Dennis, p. 234, transl. Ł. Różycki.

The fragment above perfectly illustrates the Roman approach to warfare and their ability to turn any situation to their advantage. Taking prisoners has always been a part of waging war⁴⁴ and they have been used for various purposes throughout the years. The author of the treatise suggested that in certain situations they could serve to raise the spirits of one's forces. If the captives were poorly equipped, looked undernourished and were of small build, they were to be presented to the whole army. This public demonstration was combined with downright theatrical elements; the enemy soldiers, already in a pitiful state, were made to beg for mercy before the troops. After such a spectacle the Romans would surely gain a significant boost to their confidence. They must have felt that since all foes were supposed to be this weak, poorly equipped and cowardly, facing them in battle should not pose any threat. Fear of the enemy was replaced by contempt and self-assuredness. This process is otherwise known as inspiring courage through depreciation of values related to the object of anxiety⁴⁵. This method of dealing with fear is only effective when it's based on causality⁴⁶. This is exactly what's being described in *Ars militaris* – the cause of anxiety was the enemy and as the enemy's strength was depreciated it alleviated fear and inspired courage among Roman soldiers.

The writers of antiquity were well aware that this was a double-edged sword and that if any Roman soldiers were captured they could be used in the same manner. That is why troops sent out on reconnaissance missions were selected to strict standards:

“Patrol troops need to be reliable, well-built, and better equipped than the rest of the army. If they engage the enemy they will make an imposing impression and if they are captured the foe will be impressed by their physique and weaponry”⁴⁷.

This stratagem is based on reversing the mechanisms that cause anxiety. Since recon troops will be the first to come into contact with the enemy, they needed to be soldiers of exceptional quality. The goal was to arouse fear in the opposing force. In the event of a confrontation, if a Roman patrol came out victorious, it would lead to rumors among the enemy's ranks about the quality of Roman troopers; and if the patrol was captured, it only served to give credence

⁴⁴ See for example R.C. Doyle, *The Enemy in Our Hands: America's Treatment of Enemy Prisoners of War from the Revolution to the War on Terror*, Washington 2010; R. Ambüh, *Prisoners of War in the Hundred Years War: Ransom Culture in the Late Middle Ages*, Cambridge 2013; A. Krammer, *Prisoners of War: A Reference Handbook*, Washington 2008.

⁴⁵ J. Pieter (*Strach i odwaga*, p. 187) describes similar methods for overcoming anxiety; in his studies it is not the object of fear that is depreciated but rather the cause. For example, soldiers fight better if they reject, at least partially, the concern for their own life. So, the value of a soldier's life is depreciated.

⁴⁶ Cf. *ibidem*.

⁴⁷ Mauricius, *Ars militaris* IX 5, ed. Dennis, p. 326, transl. Ł. Różycki.

to these rumors. This was why reconnaissance units had to have high morale⁴⁸, good physical attributes and better equipment than the rest of the force. If the enemy troops caught a glimpse of such imposing prisoners⁴⁹, they likely began to wonder if all Romans were like that. It was a simple method to inspire fear among the enemy troops, even if it was the Romans who were captured. The key issue was choosing suitable men for the job. A similar trick, to be used on enemy prisoners, was suggested by the author of *Tactica*⁵⁰. The Byzantine commander was expected to choose the most powerful-looking soldiers, equip them with the best weaponry and present them to the captives. The prisoners were then released, convinced about the might of the Byzantine army, often carrying falsified information about planned movements of the Romans⁵¹.

2. The rhetoric of combat. Just before the battle itself the tension among the rank and file troops must have been unbearable. Contrary to the opinion of Mogens Herman Hansen⁵² speeches preceding the clash did take place, although differing slightly from what has been preserved in the works of great historiographers. The author of *Ars militaris* was a practitioner of warfare, so he knew not to refer to any higher values when addressing the soldiers. This is what the treatise suggests:

“Find an opportune moment to gather the troops by *meros* or *moira*, not all at once in one place. Address the soldiers with suitable words, encourage them, bring to mind previous victories, promise rewards from the Emperor and payment for their service to the state. Next, archons should read out written orders to their *tagma*”⁵³.

The author of *Ars militaris* considered such addresses to be an important component of leading others⁵⁴ and believed that a good leader should know the principles of rhetoric and make use of them when dealing with his subordinates⁵⁵. Highlighting the role of speeches in *Ars militaris* and emphasizing the significance of oratory skills indicate that in the times of Maurice the στρατηγός did in fact address the troops before battles. Using the suggestions found in the treatise allowed the generals to overcome the technical difficulties of

⁴⁸ Cf. *ibidem* IX 5, 51-58.

⁴⁹ The author of *Ars militaris* suggested that strong-looking prisoners be secretly led away to the back lines. Cf. Mauricius, *Ars militaris* VIII 2, 29.

⁵⁰ Cf. Leo Sapiens, *Tactica* XVII 91.

⁵¹ Cf. Mauricius, *Ars militaris* VIII 2, 29.

⁵² Cf. H.M. Hansen, *The Battle Exhortation in Ancient Historiography. Fact or Fiction?*, „Historia” 42 (1993) fasc. 2, 161-180.

⁵³ Mauricius, *Ars militaris* VIIA 4, ed. Dennis, p. 232-234, transl. Ł. Różycki.

⁵⁴ Cf. Onasandros, *Strategikos* I 13-17; XIV.

⁵⁵ Cf. Mauricius, *Ars militaris* VIII 2, 93; VIII 2, 101.

the antiquity⁵⁶ – when officers addressed single units they were heard loud and clear by every soldier. The author of *Ars militaris* explains that speeches should not be given on the battlefield, but rather before the fighting started, in the camp⁵⁷. In the moments leading up to the battle itself the soldiers had to be focused and maintain complete silence⁵⁸. Also, it is notable how Romans approached the issue of morale – the fear of the enemy was supposed to be replaced by the desire to win rewards from the commander. Proper motivation was required to overcome anxiety⁵⁹ and inspire courage. The leader would also recount previous Roman victories in order to depreciate the enemy. The goal was to make the soldiers think that since they've beaten this foe before, they will surely do it again.

Worth mentioning here is the work of Vegetius. It confirms that the approach described above was standard procedure for Roman commanders, which already in the 6th century has been followed for hundreds of years. Vegetius suggested inspiring hatred towards the opposing force⁶⁰ as the most effective method of motivating the army⁶¹. Both authors talked about downplaying the achievements of the enemy and emphasizing Roman victories, thus

⁵⁶ Julius Caesar (*Commentarii de bello civili* III 90) used a different method to make sure that all the soldiers heard the leader's address. It is also worth mentioning the speech given by Julian the Apostate to his men before the battle of Strasburg. The army was drawn up around the commander in columns, which made it possible for most of the soldiers to hear the leader's words (cf. Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri* XII 7).

⁵⁷ A speech given on the day preceding the battle did not have to be elaborate or follow the principles of rhetoric. It was addressed to simple soldiers, and the speaker's goal was to encourage them and suppress their fears. It could have easily been as brief as the one given by Julius Caesar, which was only 50 words (Hansen, *The Battle Exhortation in Ancient Historiography*, p. 171).

⁵⁸ Cf. Mauricius, *Ars militaris* II 18. Maintaining absolute silence was also an element of psychological warfare. This stratagem was used by the Roman forces in battle against Baram. The significance of this approach is apparent seeing as how στρατηγός Narses asked the allied commander to order his men to do the same (cf. Theophylactus Simocatta, *Historia* V 9, 5-7). However, in the collection of maxims we find a statement expressing a completely opposite attitude: An army whose war cries are loud and clear may terrify the enemy (cf. Mauricius, *Ars militaris* VIII B 46). The chapter of the treatise containing these adages is more antiquarian in character, but we cannot reject it outright and conclude that Romans in that period made no sound during battle. It's possible that there were exceptions from the rule. One explanation that reconciles these inconsistencies can be found in the work of Vegetius. He claimed that soldiers were allowed to raise war cries (*barritus*), but exclusively in hand-to-hand combat. In the opinion of Vegetius (*Epitoma rei militaris* III 18), only barbarians and cowards would shout from a distance.

⁵⁹ Cf. H. Leventhal – J. Watts – C.F. Pagano, *Effects of fear and instructions on how to cope with danger*, "Journal of Personality and Social Psychology" 6 (1967) fasc. 3, 313-321.

⁶⁰ Courage achieved through anger can give soldiers a significant edge. In terms of polarity, courage is fear transformed into anger. Cf. Pieter, *Strach i odwaga*, p. 185.

⁶¹ Cf. Vegetius, *Epitoma rei militaris* III 12. The work of Vegetius does not mention any pre-battle addresses, but the author does specify what a good leader should say to his subordinates on the day of the engagement. The most convenient approach, especially in the case of a large army,

breeding contempt for the foe. Also, the stories didn't have to be true; generals would sometimes spread false information in order to raise morale. This advice is repeated in *Ars militaris*:

"A leader should strengthen the morale/courage of his soldiers with rumors about the army's successes on other fronts"⁶².

J. Pieter stated that in the case of courage inspired through fear and anger a natural byproduct will be recklessness, self-confidence and belligerence. These attitudes will also be accompanied by slander, defamation, underestimation, sarcasm and irony⁶³. Granted, Pieter's study does not deal with such extreme situations as hand-to-hand combat and refers rather to individuals, but we can easily extrapolate the results to group behaviors. So when the author of *Ars militaris* wrote about manipulating the minds of soldiers, he was actually describing the mechanism of inspiring courage through anger, which admittedly produced the best results on the battlefield⁶⁴. It was even acceptable to use lies.

3. The day of battle. The battle itself was often treated as merely a game of chance⁶⁵, in which the commanding officer was only a single component of a larger whole, with no apparent impact on the outcome⁶⁶. The role of the general became more prominent once the fighting was done; the decisions made at the top of the command chain were often of crucial importance to the future of common soldiers and the army as a whole. If a battle had been undecided and was to be continued on the following day, the author of *Ars militaris* suggested a straightforward method of lowering the enemy's morale:

"Our own fallen should be buried together, secretly, at night, while the enemy dead are to be left on the field so that their comrades lose their nerve"⁶⁷.

This is using terror in the contemporary sense of the word. To terrorize means to purposefully incite a feeling of intense dread, which paralyzes the individual; this is often accompanied by fear for one's life⁶⁸. Bodies scattered on the ground were supposed to do just that – paralyze the adversary with fear⁶⁹. The

would be to give a speech personally or write it down and distribute among the officers, who would then read it out loud to their units.

⁶² Mauricius, *Ars militaris* VIII 1. 8, ed. Dennis, p. 270, transl. Ł. Różycki.

⁶³ Cf. Pieter, *Strach i odwaga*, p. 185.

⁶⁴ Battle readiness, aggression.

⁶⁵ Cf. Mauricius, *Ars militaris* VIII 2, 4.

⁶⁶ During the battle a commander could only observe how his plans played out and, if necessary, make use of any troops left in reserve. Cf. Mauricius, *Ars militaris* VIIB 1.

⁶⁷ Mauricius, *Ars militaris* VIII 1, 16, ed. Dennis, p. 272, transl. Ł. Różycki. I would like to thank Prof. P. Kochanek for valuable input regarding interpretation of Greek text.

⁶⁸ Cf. Pieter, *Strach i odwaga*, p. 100-103.

⁶⁹ We should also consider the religious ramifications. Cf. Polyaeus, *Strategemata* I 28.

sight of dead brothers-in-arms, who fought in the same clash, caused anxiety in those who survived. However, as was already mentioned, a good commander could turn this anxiety into anger, a decisive advantage in any confrontation⁷⁰. As such, this stratagem was effective, but it was possible for it to backfire.

Pre-battle stress could make the soldiers turn and flee even before the engagement began⁷¹, but it was actually the period following a defeat that was the most destructive to any army's morale. Such circumstances made it difficult to lift the spirits of the troops and the fact that dead comrades and victorious enemy forces were nearby could well lead to mass panic. The author of *Ars militaris* understood that this would in turn result in the destruction of the whole army, even when the defeat was not overwhelming. Provided that soldiers were still disciplined and it was still possible to achieve victory, *Ars militaris* provides some suggestions on how to suppress their anxiety:

“Troops defeated in open battle should not be given a break, even though it may seem a good idea. They should not be led to the safety of fortifications but rather attack once more, while their fear is still fresh. As long as the commander doesn't allow for loosening of discipline, the men will get back into the fight with more self-confidence”⁷².

This is a bold statement, most probably stemming from the author's experience in the field. Defeat results in depression, which may easily turn into apathy⁷³, making people unresponsive. Although there are no clinical studies regarding the soldiers' reactions to failure in life-threatening situations, we may assume that the troops would be discouraged and fraught with despair. It is difficult to find a way to overcome these feelings. In *Ars militaris* the author advises against retreating to safety⁷⁴ or showing leniency to soldiers, as this could intensify the feeling of anxiety and inhibit any action. Instead, the leader was supposed to immediately encourage the men and lead them to another attack, but only if their morale was not completely broken⁷⁵. The idea was to get back in the saddle before the trauma of defeat becomes permanent, while the troops are still able to face the enemy and their fears. Aiming for this breakthrough was risky, but doing nothing could have even worse consequences⁷⁶. Working out the strategy described above required detailed knowledge about the human

⁷⁰ Cf. Pieter, *Strach i odwaga*, p. 101-102.

⁷¹ Panic and contagion of fear have already been described in brief.

⁷² Mauricius, *Ars militaris* VIII 1, 43, ed. Dennis, p. 276-278, transl. Ł. Różycki.

⁷³ A state of highly diminished sensitivity to physical stimuli. For more information, see B. Miedzińska, *Podstawy psychologii*, Jelenia Góra 2010, 66.

⁷⁴ On the subject of safe locations and fear of them, see J. Mieszkowski, *Fear of a Safe Place*, in: *Fear Across the Disciplines*, p. 35-51.

⁷⁵ Cf. Mauricius, *Ars militaris*, VIIB 11, 18-23.

⁷⁶ Cf. D. Doliński – R. Nawart, *Fear-then-relief procedure for producing compliance: Beware when the danger is over*, “Journal of Experimental Social Psychology” 34 (1998) fasc. 1, 27-51.

psyche. This knowledge must have come from the author's experience or from past military theorists whose works influenced *Ars militaris*.

On the other hand, in book VII of the treatise dealing with the issue of defeat, we find the following passage, showing a deep understanding of human mind:

"If the enemy is victorious in the first day of the engagement, we believe that it is entirely pointless and ill-advised to try and make the same forces defeated on the field attack once more on the next day or in the near future. We urge every *strategos* to not even consider this course of action. Any soldier would find that order hard to follow. It is not the custom of any people to rush back into battle after being defeated, with the exception of the Scythians, and to the Romans this attitude is completely alien. Even if the *strategos* is aware of the mistakes he made and hopes to redeem himself in the second battle, his soldiers will not understand the reasons for sending them against the enemy once more. They will rather see the outcome of the first engagement as a sign of divine will and lose all their fervor [...]"⁷⁷.

An army could continue fighting only as long as its spirit was not broken⁷⁸. If the mental condition of the soldiers suggested that they were unfit for battle, battle should be avoided. Otherwise it could result in disaster, even if the commander understood why his plan failed the first time and could prevent himself from making the same mistakes, because any army without the will to fight would be completely routed by the enemy. In this case psychology was the deciding factor.

The aforementioned examples of stratagems suggested on the pages of *Ars militaris* designed to affect the minds of the troops are only a small part of a larger whole. Comprehensive studies of Roman and Byzantine army in the context of psychology are still in their initial stages, but it is already evident that there is potential for future research in the field. This article merely touches upon a single issue of fear based on one military treatise. The conclusions encourage further studies. Roman generals were well aware of the power of fear and knew how to use it. One of the keys to success on the battlefield was overcoming the anxiety of one's own troops, while inspiring terror in the enemy provided another significant advantage. Despite not knowing the specific mechanisms governing the human mind, which have only recently been studied by modern science, Roman commanders intuitively made use of

⁷⁷ Mauricius, *Ars militaris* VIIB 11, 1-15, ed. Dennis, p. 250, transl. Ł. Różycki.

⁷⁸ And even then the author of the treatise suggested regrouping and making sure that reserve forces, which did not take part in the defeat, be deployed at the forefront. Cf. Mauricius, *Ars militaris* VIIB 11, 18-23.

them. Their skill stemmed from centuries of observations of social behaviors in the specific environment of the army. However, even a small glimpse into the mind of the Roman soldier brings us this much closer to understanding the men of antiquity. This is possible by employing modern research methods, which provide historians, archeologists and classical philologists with tools they've never dreamed of⁷⁹.

STRACH – ELEMENT BIZANTYŃSKIEJ WOJNY PSYCHOLOGICZNEJ

(Streszczenie)

Celem artykułu jest ukazanie, w jaki sposób strach oddziaływał na starożytnych żołnierzy. W badaniach wykorzystano metody stosowane w nowej historii wojskowości oraz elementy warsztatu psychologii społecznej, zwłaszcza jej części traktującej o zachowaniach zbiorowych. W celu dokonania analizy, autor wykorzystał traktat wojskowy z końca VI w. – *Ars militaris* (Στρατηγικόν) oraz inne teksty źródłowe, pełniące funkcję pomocniczą. Dzięki zastosowaniu źródła spisane przez autora będącego praktykiem, udało się uchwycić elementy późnorzymskiej sztuki wojennej, które dziś określamy mianem wojny psychologicznej. Autor artykułu postawił hipotezę, że starożytni dowódcy świadomie wykorzystywali strach jako pożyteczne narzędzie motywujące własnych żołnierzy oraz demotywujące wojska przeciwnika; w zakończeniu podkreślił jednak, że dalsze badania nad tym zagadnieniem są konieczne, a wyniki należy interpretować bardzo ostrożnie w przypadku stosowania nowoczesnego kontekstu.

Key words: Roman army, military psychology, fear, *ars militaris*.

Słowa kluczowe: armia rzymska, psychologia pola walki, strach, *ars militaris*.

⁷⁹ As was already mentioned in the introduction, such studies bear the risk of errors and inappropriate application of modern context. It should be noted that caution is required when analyzing any results in the context of contemporary social psychology.

Pseudo-Hieronim

KRÓTKIE STRESZCZENIE
NIEDŁUGICH ROZDZIAŁÓW IZAJASZA*(In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis, CPL 585)*

WSTĘP

1. Przekaz, wydania i autorstwo *In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis*. We wstępie do *Komentarza do Księgi Izajasza*, pisanego w latach 408-410, św. Hieronim zapowiedział, że postara się uwypuklić chrystologiczny aspekt orędzia tego starotestamentalnego proroka:

„Zamierzam tak wyłożyć księgę Izajasza, aby w nim ukazać nie tylko proroka, ale również ewangelistę i apostoła. Przecież on sam powiedział o sobie oraz innych posłanych: «O, jak są pełne wdzięku nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój» (Iz 52, 7). I do niego, jak do posyłanego mówi Bóg: «Kogo mam posłać? Kto by Nam poszedł do tego ludu?, a on odpowiada: Oto ja, poślij mnie» (Iz 6, 8). I niech nikt nie sądzi, że pragnę w krótkich słowach przedstawić treść tej księgi, która zawiera wszystko, co dotyczy Pana; albowiem przepowiada zrodzonego z Dziewicy Emmanuela, Zbawcę wszystkich narodów, mówi o Jego wielkich czynach i znakach, o Jego śmierci i złożeniu do grobu, Jego zmartwychwstaniu i powrocie z otchłani»¹.

Z powodu wielu przepowiedni odnoszonych do Chrystusa, w okresie patrystycznym Księga Izajasza zyskała sobie poczesne miejsce² i cieszyła się zainteresowaniem wielu komentatorów³. Wśród egzegetów łacińskich najwięcej miejsca poświęcił jej św. Hieronim⁴. Ojciec Wulgaty objaśniał proroka-ewangelistę wielokrotnie. Już w poł.

¹ Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I Prol., ed. M. Adriaen, CCL 73, Turnhout 1963, 1, tłum. A. Paciorek: Św. Hieronim, *Nieznanomość Pisma świętego jest nieznanomością Chrystusa. Z Komentarza świętego Hieronima, kapłana, do Księgi proroka Izajasza (nr 1-2)*, w: A. Paciorek, *Umocnieni Słowem. Czytania Liturgii Godzin (27-34 tydzień zwykły)*, t. 4, cz. 1, Katowice 1988, 343-344. Por. tenże, *Prologus in librum Esaiae*, ed. R. Weber – R. Gryson, w: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Editio quinta*, Stuttgart 2013, 1096.

² Por. J.F.A. Sawyer, *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge 1996.

³ Zachowane łacińskie komentarze patrystyczne zebrali i krótko opisali R. Gryson i D. Szmatura w: *Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme*, REAug 36 (1990) 3-41.

⁴ Komentując Księgę Izajasza św. Hieronim korzystał z dorobku egzegetów szkoły aleksan-

381 r. Hieronim napisał do Damazego list, będący *de facto* komentarzem do 6. rozdziału Księgi Izajasza⁵. W latach ok. 390-393 przełożył z języka hebrajskiego na łacinę wszystkie księgi prorockie. Mniej więcej w tym samym czasie przetłumaczył dziewięć homilii Orygenesza o Księdze Izajasza⁶. W 397 r. Hieronim napisał dla biskupa panońskiego, Amabilisa, komentarz do dziesięciu wizji Izajasza przeciwko obcym narodom (Iz 13, 1 - 23, 18)⁷, który stanowi obecnie księgę piątą dużego *Komentarza do Księgi Izajasza*⁸. Z imieniem Hieronima, choć dzisiaj uznawany raczej za anonimowy, wiązany był również *Tractatus contra Origenem de visione Esaiæ* – objaśnienie Księgi Izajasza 6, 1-7⁹. Rozproszone prace nad egzegezą Izajasza uzupełnia i zbiera najobszerniejsze dzieło św. Hieronima – wydany w 410 r. w osiemnastu księgach *Komentarz do Księgi Izajasza*. Ojciec Wulgaty przejawiał żywe zainteresowanie księgami prorockimi Starego Testamentu. Wydał komentarze ciągle do wszystkich ksiąg tej części Biblii – począwszy od Izajasza a skończywszy na Malachiaszu¹⁰. Spośród wszystkich ksiąg prorockich najwięcej uwagi poświęcił św. Hieronim Księdze Izajasza¹¹.

dryjskiej (przede wszystkim z dzieł Orygenesza) oraz komentarza Wiktoryna z Petawium, pierwszego łacińskiego autora objaśniającego w sposób systematyczny księgi prorockie. Por. E. Gutowska, *Demonologia alegoryczna? Uwagi na marginesie Hieronimowego Komentarza do 34 rozdz. Księgi Izajasza*, STV 43 (2005) nr 2, 68. Zob. Gryson – Szmatura, *Les commentaires patristiques sur Isaïe*, s. 3-6.

⁵ Tekst komentarza, znany również pod tytułem *De seraphim et calculo*, zachował się w *Liście* 18. Por. Hieronymus, *Epistula* 18, 1-21, *ŻMT* 54 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 44-59.

⁶ Por. Origenes, *In Esaiam hom.*, ed. W.A. Baehrens, GCS 33, Berlin 1925, 242-289, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Izajasza*, w: tenże, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, *ŻMT* 16, Kraków 2000, 15-68.

⁷ Por. Hieronymus, *Epistula* 71, 7, *ŻMT* 55 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 173: „misi [...] codicem, hoc est decem visiones Esaiæ valde obscurissimas, quas nuper historica explanatione disserui”. Zob. tenże, *Commentarii in Esaiam* V Prol., CCL 73, 159. Więcej na temat tego dzieła św. Hieronima oraz jego adresata por. G. Grützmacher, *Hieronymus. Eine biographische studie zur alten Kirchengeschichte*, t. 2: *Sein Leben und seine Schriften von 385 bis 400*, Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 10, Berlin 1906, 218-220.

⁸ Por. P. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Paris 1985, 64. Zob. J.D.N. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, 253 i 343; Grützmacher, *Hieronymus*, t. 2, s. 218-219.

⁹ Obecnie traktat ten jest przypisywany Teofilowi Aleksandryjskiemu. Niektórzy uczeni przypuszczają, że autorem łacińskiego tłumaczenia mógł być św. Hieronim. Por. B. Neuschäfer, *Contra Origenem de visione Esaiæ*, LACHL 164. Zob. Gryson – Szmatura, *Les commentaires patristiques sur Isaïe*, s. 31-33. Dzieło to bywa błędnie utożsamiane z *In Esaiâ parvula adabbreviatio de capitulis paucis*. Por. A. Fürst, *Hieronymus*, LACHL 327.

¹⁰ Nie udało się Hieronimowi dokończyć pracy nad Księgą Jeremiasza, którą objaśnił do 32. rozdziału włącznie. Prace nad tym komentarzem przerwała jego śmierć.

¹¹ Dla przykładu można podać, że we wszystkich swoich pismach św. Hieronim wymienia imię proroka 867 razy. W komentarzach do proroków mniejszych Księgę Izajasza wspomina aż 282 razy. Spośród ksiąg Starego Testamentu częściej przywołuje jedynie Księgę Psalmów.

W 1735 r. w Weronie Domenico Vallarsi wydał pierwszą część czwartego tomu dzieł Hieronima ze Strydonu. Tom zawierał dwa pisma egzegetyczne Ojca Wulgaty: *Commentarii in Esaia* w osiemnastu księgach i *Commentarii in Hieremiam prophetam* w sześciu. Na stronach 1131-1134, już w apendyksie¹², włoski patrolog zamieścił tekst *In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis*. Autor *editio princeps* poprzedził tytuł dziełka nagłówkiem, w którym określił prezentowane pismo łacińskim rzeczownikiem *appendicula*. Włoski uczony sądził, że wydaje dodatek do *Komentarza do Księgi Izajasza* Strydończyka. Tekst *Krótkiego streszczenia niedługich rozdziałów Izajasza* został przez włoskiego patrologa opracowany na podstawie rękopisu z Werony (V)¹³, który zawierał dzieła św. Hieronima, Faustyna¹⁴ i św. Grzegorza Wielkiego. Tekst *Abbreviatio* w tym manuskrypcie znajduje się wśród dzieł Ojca Wulgaty. Wydanie Domenico Vallarsiego zostało powielone w PL 24, 937-942. W 1903 r. Germain Morin ponownie wydał *In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis*¹⁵. Opracowując tekst dziełka belgijski benedyktyn skonfrontował kodeks z Werony z kodeksem z Brukseli (B)¹⁶. Wydanie Morina powielił Marcus Adriaen w *Corpus Christianorum*¹⁷. Stosunkowo niedawno Yves-Marie Duval opracował trzecie wydanie krytyczne *Abbreviatio*¹⁸. Poza wspomnianymi wyżej manuskryptami francuski patrolog wykorzystał także rękopis z Berlina (A)¹⁹ oraz pozmieniał interpunkcję w taki sposób, że niektóre zdania stają się bardziej zrozumiałe niż miało to miejsce we wcześniejszych

¹² W tym apendyksie znalazło się ponadto wykonane przez Hieronima tłumaczenie dziewięciu homilii Orygenesa o Księdze Izajasza.

¹³ Rękopis pochodzi z 1. poł. VIII w., jest to palimpsest, który zawierał pierwotnie *Institutes Gajusza* (ok. 130-180). Por. A. Spagnolo, *Gai Codex rescriptus in Bibliotheca Capitulari ecclesiae cathedralis Veronensis phototypice expressus*, Leipzig 1909. Zob. Y.M. Duval, L' „*In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis*” de Jérôme. Une homélie (tronquée) et une leçon de méthode aux moines de Bethléem, w: *Philologia sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, t. 2: *Apokryphen, Kirchenväter, Verschiedenes*, hrsg. R. Gryson, Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 24/2, Freiburg 1993, 426-428. O samym manuskrypcie pisał E.A. Lowe: *Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, t. 4, Oxford 1947, 486-488.

¹⁴ Chodzi o żyjącego w IV w. lucyferianina. Jego najbardziej znanym dziełem jest pismo *O Trójcy Świętej, czyli o wierze przeciw arianom*. Por. C. Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VIII w. Mały słownik*, tłum. E. Burska, Warszawa 2001, 76.

¹⁵ Tekst G. Morina został opublikowany w jego *Anecdota Maredsolana, seu monumenta ecclesiasticae antiquitatis ex mss. codicibus nunc primum edita aut denuo illustrata*, t. 3/3, Maredsous 1903, 97-103.

¹⁶ Manuskrypt z Brukseli pochodzi z połowy X w. Por. J. van den Gheyn, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale*, t. 2, Bruxelles 1902, 55-56. Zob. Duval, L' „*In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis*” de Jérôme, s. 431-436.

¹⁷ M. Adriaen nie ingerował w wydanie krytyczne belgijskiego patrologa. Poprawił jedynie interpunkcję w kilku miejscach wydania G. Morina. Por. *In Esaia parvula abbreviatio*, ed. G. Morin, CCL 73A, Turnhout 1963, 803-809.

¹⁸ Y.M. Duval zamieścił tekst w *Philologia sacra*, s. 439-446.

¹⁹ Manuskrypt berliński pochodzi z IX w. Por. V. Rose, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Kö-*

wydaniach. We wstępie do swojego opracowania Yves-Marie Duval wspomina, że tekst przekazywał również rękopis przechowywany w Lorsch. Z tamtejszej średniowiecznej biblioteki przetrwał jedynie katalog²⁰. Niektórzy uczeni podawali, że tekst *In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis* przekazywały jeszcze inne, późniejsze, rękopisy, np. z Petersburga²¹ czy z Metzu²². Jednak w rzeczywistości były to jedynie wyciągi tego dzieła.

We wszystkich czterech manuskryptach, przekazujących tekst *Abbreviatio*, zachowały się również licznie dzieła św. Hieronima. Co więcej, interesujące nas dziełko zawsze było umieszczane w sąsiedztwie dzieł Strydończyka. Mogło to świadczyć o tym, że we wczesnym średniowieczu przypisywano autorstwo *Abbreviatio* św. Hieronimowi. Jednak już Domenico Vallarsi uznał je za całkowicie niegodne Ojca Wulgaty²³. Tekst włoskiego wydawcy *In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis* (wraz z wprowadzeniem) został opublikowany w 24 tomie *Patrologiae Latinae cursus completus* Jacques'a-Paula Migne'a. Popularność tego wydania sprawiła, że pogląd Domenico Vallarsiego przyjęło (i zaakceptowało) wielu uczonych. Jak zauważyliśmy włoski patrolog nie uargumentował dostatecznie dlaczego odrzuca Hieronimowe autorstwo *Abbreviatio*. Późniejsi badacze uzupełniają twierdzenie Vallarsiego, wskazując głównie na trzy cechy, które wyraźnie odróżniały nasze dzieło od komentarzy Ojca Wulgaty.

Po pierwsze autor *Abbreviatio* opiera całą swoją egzegezę o przekład św. Hieronima. Przywoływane cytaty biblijne pochodzą z tłumaczeń Strydończyka z języka hebrajskiego. Wiemy natomiast, że sam Hieronim tak nie czynił. Egzegeza Ojca Wulgaty, który inspirował się komentarzami ojców greckich, bardzo często odwołuje się do *Heksapli* Orygenes'a i tekstu hebrajskiego. Co prawda Strydończyk przytacza swoje tłumaczenie wprowadzając perykopę biblijną, którą zamierza komentować, ale to przede wszystkim tekst Septuaginty – a nie jego własny przekład – jest dla niego fundamentem, na którym opiera się niemal całe objaśnienie danego fragmentu Pisma Świętego. Tak naprawdę dopiero egzegeci karolińscy budowali swoją egzegezę całkowicie na tekście Wulgaty.

niglichen Bibliothek zu Berlin, t. 12: *Verzeichnis der lateinischen Handschriften*, cz. 1, Berlin 1983, 17-20. Zob. Duval, L' „*In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis*” de Jérôme, s. 428-431.

²⁰ *Catalogus Laurens* pochodzi z X w. Por. Duval, L' „*In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis*” de Jérôme, s. 423 i 436-437. Na temat tego manuskryptu i jego pochodzenia zob. G. Becker, *Catalogi Bibliothecarum Antiqui*, Bonn 1895, 95-96. Na jedenastym miejscu katalogu wymieniono „*Hieronymi parvula abbreviatio in capitulis paucis in Esaia*”.

²¹ Por. M. Adriaen, *Monitum*, w: CCL 73A, 802.

²² Por. R. Gryson, *La tradition manuscrite du Commentaire de Jérôme sur Isaïe. État de la question*, w: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Actes du Colloque en Chantilly (11-13 septembre 1986)*, éd. Y.M. Duval, Paris 1988, 406-412.

²³ Por. D. Vallarsi, *Praefatio*, PL 24, 15-18: „*Tomum claudit In Isaia parvula abbreviatio de capitulis paucis*, cuius quantum oporteat ad faciendum de Autore periculum, nunc primum in lucem edimus. [...] Nihil secius non puto in eo laborandum, ut adductis argumentis falso illam probemus magno Hieronymo tribui, a cuius germana ipsa in hunc prophetam Explicatione supposititiae fraudis arguitur”.

Po drugie św. Hieronim we wszystkich swoich komentarzach odnosił się do greckich przekładów umieszczonych w *Heksapli* Orygenes – Septuaginty, Akwili, Symmach, Teodocjona i innych²⁴. W *Krótkim streszczeniu niedługich rozdziałów Izajasza* odwołuje się do Septuaginty tylko raz, prawdopodobnie za pośrednictwem Vetus Latina:

„Pięknie powiedział: «Synów wykarmiłem i wywyższyłem», nie powiedział zaś: «Synów zrodziłem», tak jak mamy w przekładzie powszechnym²⁵, ponieważ skoro każdy syn jest zrodzony, byłoby zbytecznym powiedzieć: «Synów zrodziłem»”²⁶.

Takie skąpe odniesienia filologiczne w *Adbreviatio*, które Hieronim lubił zamieszczać we wszystkich swoich pismach egzegetycznych, muszą dziwić czytelnika. Dla przykładu podajmy, jak objaśniając ten sam werset w swoim *Komentarzu do Księgi Izajasza* powoływał się na *Heksapłę* Orygenes:

„«Synów zrodziłem i wywyższyłem. Oni zaś mną wzgardzili». Zamiast tego Symmach i Teodocjon tak przetłumaczyli: «Synów wykarmiłem i wywyższyłem» [...]. Lepiej jest natomiast czytać według hebrajskiego «synów wykarmiłem» niż «zrodziłem», aby nie wydawało się, że jest to sprzeczne z tym, co czytamy w Liście Jana: «Każdy, kto się z Boga narodził, nie grzeszy» (1J 3, 9). Jeśli więc ci narodzili się z Boga, jakże to mogli zgrzeszyć, skoro każdy, kto się z Boga narodził, grzeszyć nie może?»²⁷.

Po trzecie Ojciec Wulgaty często odwoływał się do swojej znajomości języka hebrajskiego. Zdecydowanie wyróżniało go to spośród innych łacińskich pisarzy chrześcijańskich przełomu IV i V wieku. W tekście *Adbreviatio* znajdujemy jedno odwołanie do języka Starego Testamentu:

„«Syna Amosa». Wielu sądzi, że Amos, trzeci [z kolei] wśród dwunastu proroków, był ojcem Izajasza. Jednak się mylą, gdyż u Hebrajczyków [ich imiona] zapisuje się różnymi literami: jedno przez *šade* [ר], drugie przez *sin* [ש]²⁸”.

²⁴ Por. Hieronymus, *Commentarius in Abdiam* 1, 17-18, ed. Adriaen, CCL 76, Turnhout 1969, 368, tłum. Ł. Krzyszczyk: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Abdiasza* (*Commentarius in Abdiam*, CPL 589), VoxP 33 (2013) t. 60, 594.

²⁵ Łac. „in vulgari interpretatione”. Por. Hieronymus, *Tractatus in Ps.* 86, 5, ed. Morin, t. 3/2, s. 102-103, tłum. S. Kalinkowski: Orygenes-Hieronim, *Homilie o Księdze Psalmów*, ŻMT 32, Kraków 2004, 119-120. Takie określenie Septuaginty i przekładów starołacińskich na niej opartych może mieć charakter deprecjonujący.

²⁶ Por. tenże, *In Esaia parvula adbreuiatio de capitulis paucis* 1, 2, ed. Duval, w: L’ „*In Esaia parvula adbreuiatio de capitulis paucis*” de Jérôme, s. 441, tłum. własne.

²⁷ Por. tenże, *Commentarii in Esaia* I 1, 2, CCL 73, 8, tłum. własne. Hieronim zawarł tutaj prawdopodobnie cichą polemikę z tezą Jowiniana, który uważał, że człowiek ochrzczony nie może być kuszony przez diabła. Zob. tenże, *Adversus Iovinianum* II 1, PL 23, 281-282, tłum. Ł. Nieścior, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne. Przeciwnik Helwidiuszowi. Przeciwnik Jowinianowi. Przeciwnik Wigilancjuszowi*, ŻM 67, Kraków 2013, 275.

²⁸ Por. tenże, *In Esaia parvula adbreuiatio de capitulis paucis* 1, 1, ed. Duval, s. 440, tłum. własne.

W oczy rzuca się błąd ortograficzny, który autor cytowanego tekstu popełnił w identyfikacji hebrajskiej pisowni imienia proroka Amosa. Natomiast św. Hieronim w swoich pismach egzegetycznych szerzej i poprawnie przytaczał, jak należy zapisywać imiona proroka z Tekoa oraz ojca Izajasza. W prologu do *Komentarza do Księgi Amosa* napisał:

„Prorok Amos, który następuje po Joelu, a wśród dwunastu proroków jest trzeci [z kolei], nie jest tą samą osobą, o której czytamy, że była ojcem Izajasza (2Krl 19, 2; 2Krm 26, 22; Iz 1, 1; 2, 1; 13, 1; 20, 2; 37, 2. 21). Bowiem jego imię zapisuje się przez pierwszą literę *alef* [א] i ostatnią *šade* [ר] i jest rozumiane jako *dzielny* albo *silny*²⁹. Tamtego [proroka Amosa] zaś przez *ayin* i *samech* i jest rozumiane jako *odrywający lud*³⁰. Środkowe litery – *mem* i *waw* – są jednakowe w obu wypadkach. U nas natomiast, którzy nie mamy tak różnorodnego brzmienia liter, a w literze ‘s’, która u Hebrajczyków jest potrójna, nie widzimy różnicy, także i inne nazwy własne, które z powodu różnorodności elementów i swoich właściwości u Hebrajczyków się różnią, wydają nam się być identyczne”³¹.

Strydończyk słusznie zauważa, że imię ojca Izajasza zapisuje się przez *alef* [א] na początku i *šade* [ר] na końcu wyrazu³². Natomiast imię proroka mniejszego zapisuje się przez *ayin* [ע] i *samech* [ס]³³, a nie *sin* [ש], jak chciał autor *Adbreviato*. Również dwie litery znajdujące się wewnątrz obu wyrazów Hieronim identyfikuje poprawnie. Na koniec Ojciec Wulgaty dodaje jeszcze, że w języku łacińskim literą ‘s’ transliteruje się aż trzy spółgłoski hebrajskie. Stopień znajomości języka hebrajskiego św. Hieronima był z pewnością mniejszy, niż starał się sprawiać wrażenie. Jednak nawet najbardziej sceptycznie nastawieni badacze nie kwestionują jego umiejętności rozpoznawania liter³⁴. Pomylenia litery *samech* z *sin* nie można wyjaśnić ani podobieństwem tych spółgłosek hebrajskich, ani też pomyłką kopistów³⁵. Jest to zapewne najpoważniejszy argument przeciwników Hieronimowego autorstwa *In Esaia parvula adbrevisatio de capitulis paucis*. Nawet zwolennicy łączenia *Adbreviatio* z Ojcem Wulgaty mają problem z wyjaśnieniem tego pomieszania hebrajskich liter³⁶.

²⁹ Imię ojca Izajasza właśnie tak zapisuje się po hebrajsku (אִמּוֹס).

³⁰ Hieronim poprawnie objaśnia pisownię proroka z Tekoa (hebr. תְּכוּעָה). Na temat przywołanych przez Ojca Kościoła etymologii obu imion zob. tenże, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, s.v. *Amos*, ed. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959, 123: „Amos, fortis, sive robustus, vel populus avulsus sive avellens”.

³¹ Por. tenże, *Commentarii in Amos* I Prol., ed. Adriaen, CCL 76, 211, tłum. własne.

³² Hebr. אִמּוֹס (Iz 1, 1).

³³ Hebr. עֲמוֹס (Am 1, 1).

³⁴ Por. E. Burstein, *La compétence de Jérôme en hébreu. Explication de certaines erreurs*, REAug 21 (1975) 3-12. O tym, że Hieronim potrafi rozróżnić litery *samech* i *sin* przekonuje nas jego *Tractatus in Ps. 7, 1*, ed. Morin, t. 3/2, s. 19, ŻMT 32, 27.

³⁵ We wszystkich trzech rękopisach przekazujących *Adbreviatio* nie ma w analizowanym fragmencie problemów z zakresu krytyki tekstu.

³⁶ Por. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. 3/3, s. 98: „Ex quo facile deprehendes, Hieronymum et in scriptis ingenii sui monumentis saepe dicta iterasse, et in repentinis orationibus saepius me-

Do przedstawionych powyżej powodów można dodać jeszcze jeden: *Krótkiego streszczenia niedługich rozdziałów Izajasza* nie sposób umiejscowić w karierze literackiej św. Hieronima³⁷. Skutkiem tego liczni biografowie i badacze twórczości egzegetycznej Ojca Wulgaty – Paul Antin³⁸, Ferdinand Cavallera³⁹, John Norman Davidson Kelly⁴⁰, a także Pierre Jay⁴¹, znawca twórczości egzegetycznej św. Hieronima – nawet nie wspominają o *Abbreviatio*. Ci zaś, którzy są skłonni uznać je za dzieło Strydończyka, zwykle nie próbują określić, kiedy i w jakich okolicznościach mógł on je napisać.

Mimo wątpliwości, które nasuwają się co do Hieronimowego autorstwa *Abbreviatio*, już na początku XX w. Germain Morin przypisał to dzieło egzegezie ze Strydonu⁴². Bez najmniejszego cienia wątpliwości belgijski uczony stwierdził, że dziełko to jest podobne do innych komentarzy Ojca Wulgaty „tamquam ovo ovum”⁴³. Niestety, drugi wydawca *In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis* nie podał żadnych innych argumentów, które przemawiałyby za tym, że to betlejemski mnich był autorem pisma objaśniającego początkowe wersety księgi Izajasza⁴⁴.

Gorącym zwolennikiem pochodzenia *Abbreviatio* od św. Hieronima był również Yves-Marie Duval⁴⁵, trzeci wydawca interesującego nas pisma. Francuski badacz zwraca uwagę na przesłanki, na podstawie których można uznać Ojca Kościoła za autora *Abbreviatio*. Podobieństwa w stosowaniu pewnych zabiegów stylistycznych, metoda egzegetyczna, liczne *similia* do miejsc pochodzących z innych dzieł Strydończyka – oto główna linia wyводу Duvala, która ma przekonać do Hieronimowego autorstwa *Abbreviatio*⁴⁶. Argumenty przedstawiane przez francuskiego badacza nie

moriam amisisse: neque enim aliam rationem verbi SIN heic pro SAMECH positi quaerendam esse putaverim”.

³⁷ Nie wiadomo na jakiej podstawie zdobył się na to Jean Gribomont (*Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, w: *Patrologia*, t. 3: *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451). I Padri latini, secoli IV-V*, ed. A. di Berardino – J. Quasten, Casale Monferrato – Roma – Torino 1978, 222), według którego *Abbreviatio* powstało tuż po wydaniu komentarzy do pięciu proroków mniejszych (kolejno: do Nahuma, Micheasza, Habakuka, Sofoniasza i Aggeusza), napisanych przez św. Hieronim w 393 roku.

³⁸ Por. P. Antin, *Essai sur Saint Jérôme*, Paris 1951.

³⁹ F. Cavallera napisał dwutomową biografię św. Hieronima: *S. Jérôme, sa vie et son oeuvre*, t. 1-2, Louvain 1922.

⁴⁰ Por. Kelly, *Hieronim*.

⁴¹ Autor opracowania *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son „Commentaire sur Isaïe”*, Paris 1985.

⁴² Por. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. 3/3, s. XVIII.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Przed wydaniem *In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis* w 1903 r. belgijski uczony nie wypowiadał się w ogóle na temat autorstwa tego dzieła. Por. G. Morin, *Les Monuments de la prédication de saint Jérôme*, „Revue d'histoire et de littérature religieuses” 1 (1896) 395-405.

⁴⁵ Por. Y.M. Duval, *Jérôme et les prophètes. Histoire, prophétie, actualité, actualisation dans les Commentaires de Nahum, Michée, Abdias et Joël*, w: *Congress Volume – Salamanca 1983*, ed. J.A. Emerton, Supplements to Vetus Testamentum 36, Leiden 1985, 129-130.

⁴⁶ Por. tenże, L' „In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis” de Jérôme, s. 446-458.

są jednak wystarczające. Używanie podobnego słownictwa technicznego, wprowadzającego interpretację perykopy, czy stosowanie tożsamyh cytatów biblijnych przy objaśnianiu danej perykopy przez autora *Abbreviatio* i św. Hieronima nie udowadniają w sposób dostateczny tezy Duvala⁴⁷. Równie dobrze można znaleźć tego rodzaju analogie na przykład w dziełach Bedy Czcigodnego. Dla przykładu zwrot wprowadzający cytat biblijny „secundum quod alibi dictum est”, który pojawia się w *Abbreviatio*⁴⁸ i w wielu dziełach Hieronima⁴⁹, odnajdujemy także w podobnych kontekstach licznych pism anglosaskiego mnicha⁵⁰. Podobnie rzecz ma się z metodą objaśniania tekstu biblijnego. *Princeps exegetarum* był przecież wzorem dla wszystkich późniejszych łacińskich komentatorów Pisma Świętego. Również przytaczane przez Duvala miejsca paralelne⁵¹ nie mogą bezsprzecznie potwierdzać jego tezy. Pochodzą one bowiem głównie z dwóch pism: 1) z *Commentarii in Esaiam*, z którego czerpali wszyscy późniejsi łacińscy komentatorzy Izajasza i 2) z dzieła *Tractatus in Psalmos*, które Hieronim miał jedynie przełożyć na łacinę⁵². Argumentacja Duvala, która ma skłonić do przyjęcia poglądu, że *Abbreviatio* wyszło spod pióra egzegety ze Strydonu, nie przekonuje nas w sposób wystarczający. Skłaniamy się raczej ku twierdzeniu, że *Krótkie streszczenie niedługich rozdziałów Izajasza* jest dziełem anonimowym.

2. Problematyka, budowa, metoda egzegetyczna i treść *Krótkiego streszczenia niedługich rozdziałów Izajasza*. Sam tytuł interesującego nas pisma nastrocza pewnych trudności. Wszystkie cztery rękopisy nadają dziełu tytuł *Abbreviatio*. Określenie interesującego nas pisma tym łacińskim rzeczownikiem z pewnością nie pochodzi od Pseudo-Hieronima, dzieło to nie jest bowiem żadnym streszczeniem⁵³. Niektórzy badacze, dostrzegając podobieństwo *Abbreviatio* do *Tractatus in Psalmos* i *Commentarius in Evangelium secundum Marcum* przypisywanych św. Hieronimowi, uważają,

⁴⁷ Por. przykłady podane przez Y.M. Duvala, tamże, s. 457-458.

⁴⁸ Hieronymus, *In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis* 1, 4, ed. Duval, s. 443.

⁴⁹ Por. tenże, *Commentarius in Ionam* 3, 6-9, ed. Adriaen, CCL 76, 409, tłum. L. Gładyszewski: Święty Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, ŻMT 8, Kraków 1998, 129. Zob. tenże, *Commentarii in Abacuc* I 2, 5-8, ed. Adriaen, CCL 76A, Turnhout 1970, 602.

⁵⁰ Por. Beda Venerabilis, *Commentarii in Pentateuchum* I 26 (ad Genesis 26, 31), PL 91, 250A; tenże, *In Samuelem prophetam alegorica expositio* II 9, 21, ed. D. Hurst, CCL 119, Turnhout 1962, 83; tenże, *In Lucae evangelium expositio* V 16, 8, ed. Hurst, CCL 120, Turnhout 1960, 298.

⁵¹ Większość podobieństw między *Abbreviatio* a pismami św. Hieronima skrupulatnie wynotował już G. Morin (*Anecdota Maredsolana*, t. 3/3, s. 97-103).

⁵² W 393 r. Hieronim przyznaje, że napisał siedem traktatów na temat Psalmów 10-16. Por. Hieronymus, *De viris illustribus* 135, ed. E.C. Richardson, TU 14, Leipzig 1896, 55-56: „[...] haec scripsi: [...] *In Lucam homilias triginta novem, In Psalmos a decimo usque ad sextum decimum tractatus septem*”, tłum. W. Sołdrski: Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, PSP 6, Warszawa 1970, 141-142. Uczni skłaniają się obecnie do wniosku, że autorem homilii na temat Księgi Psalmów jest Orygenes. Zob. S. Kalinkowski, *Wstęp*, w: ŻMT 32, VI-VIII.

⁵³ *Abbreviatio* nie jest również dodatkiem do *Commentarii in Esaiam* św. Hieronima jak chciał D. Vallarsi (*Opera Hieronymi*, ed. D. Vallarsi, t. 4, Venezia 1767, 1145).

że pierwotny tytuł mógł brzmieć *Tractatus in Esaia 1, 1-6*⁵⁴. Oczywiście musimy być ostrożni określając *Adbreviatio* łacińskim rzeczownikiem *tractatus*, gdyż w tym wypadku idzie po prostu o kazanie lub homilię⁵⁵ do pierwszych sześciu wersetów Księgi Izajasza.

Homilia wygłaszana ustnie przez kaznodzieję była spisywana przez stenografa. Niemniej jednak na tym nie kończył się proces powstania jej formy finalnej. Spisana przez tachygrafa homilia była czytana i poprawiana przez autora. W tekście wykończony i wydanej homilii znajdziemy odwołania do jej pierwotnego, oralnego charakteru. Przykładem może być częste stosowanie pierwszej i drugiej osoby liczby mnogiej i trybu rozkazującego czasowników. Tego typu zabiegi autor *Adbreviatio* stosuje wielokrotnie. Komentując Księgę Izajasza 1, 5b-6 napisał:

„To zatem, o czym krótko wcześniej powiedzieliśmy, że prorocy są lekarzami duchowymi i leczą każdy rodzaj chorób, teraz w sposób najbardziej oczywisty jest ukazane przykładem. Zobaczcie więc co mówi Pismo: «Każda głowa jest osłabiona i każde serce przygnębione. Od spodu stopy aż do wierzchu głowy nie ma w nim zdrowia: rana i siność i opuchlizna»”⁵⁶.

Lektura *In Esaia parvula adbreviatio de capitulis paucis* przekonuje nas, że jego autor stawiał sobie inny cel, niż rzetelne objaśnienie wszystkich szczegółów każdej perykopy biblijnej. Bezpośrednie zwroty do zbiorowego słuchacza-czytelnika, zwracanie uwagi przede wszystkim na moralne przesłanie początku Księgi Izajasza oraz wyrażenie parenetyczny charakter utwierdzają nas w przekonaniu, że *Tractatus in Esaia 1, 1-6* nie jest żadnym streszczeniem ani też rodzajem szkicu, jak chciał Domenico Vallarsi, a za nim Jean Gribomont⁵⁷, ale z całą pewnością homilią patrystyczną do pierwszych sześciu wersetów Księgi Izajasza.

Wiele trudności sprawia przybliżenie czasu powstania *Adbreviatio*. Z całą pewnością dzieło powstało po przekładzie ksiąg prorockich z języka hebrajskiego, którego Hieronim dokonał przed 393 r. Perykopy biblijne przytaczane przez autora *Krótkiego streszczenia niedługich rozdziałów Izajasza* pochodzą bowiem z tego tłumaczenia⁵⁸. Opieranie całej egzegezy niemal wyłącznie na przekładzie łacińskim Strydończyka byłoby niezwykle, jeśli chcielibyśmy przyjąć, że dzieło powstało w IV lub V w.

⁵⁴ Por. Duval, L' „*In Esaia parvula adbreviatio de capitulis paucis*” de Jérôme, s. 422. Zob. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. 3/3, s. 95: „In Esaia tractatus duo ab aliis quidem iam antea evulgati, nunc vero novis curis recogniti et illustrati”.

⁵⁵ Więcej na ten temat por. E. Staniek, *Koncepcja homilii patrystycznej*, VoxP 23 (2003) t. 44-45, 23-34.

⁵⁶ Por. Hieronymus, *In Esaia parvula adbreviatio de capitulis paucis* 1, 5B-6, ed. Duval, s. 444, tłum. własne.

⁵⁷ Por. Gribomont, *Le traduzioni. Girolamo e Rufino*, s. 222: „nello stesso lasso di tempo senza dubbio si accosta ad Isaia, in ciò che è stato chiamato *Adbreviatio*”.

⁵⁸ Warto zaznaczyć, że sam Hieronim budował swoją egzegezę w oparciu o tekst Septuaginty, często poszerzany o inne greckie tłumaczenia, które Orygenes umieścił w *Heksapli*. Por. Hieronymus, *Epistula* 106, 1-86, *ŻMT* 61 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2011, 123-148.

Wiemy przecież, że przekład ksiąg starotestamentalnych, który św. Hieronim opracował bazując bezpośrednio na tekście hebrajskim, nie spotkał się początkowo z aprobatą środowiska⁵⁹. Tłumaczenie Strydończyka było krytykowane nie tylko przez jego adwersarzy⁶⁰, ale także przez ważne postaci Kościoła Zachodniego⁶¹. Mimo nieprzychylnego przyjęcia przez wielu, tekst Wulgaty został, o ile wiemy, po raz pierwszy wykorzystany w egzegezie biblijnej już w V w. przez Filipa Prezbitera⁶², który według Gennadiusza był uczniem św. Hieronima⁶³. Przekład Strydończyka zyskał większe uznanie w połowie VII w.⁶⁴, a dopiero sto lat później wykorzystywany był powszechnie. *Terminus ante quem* wydania *Adbreviatio* jest połowa VIII w., gdyż właśnie wtedy powstał najstarszy rękopis (*V*). Sama treść *Krótkiego streszczenia niedługich rozdziałów Izajasza* nie zawiera żadnych bezpośrednich wskazówek chronologicznych. *Tractatus in Esaiam 1, 1-6* wolny jest od kontrowersji orygenesowskiej. Autor nie broni ani nie oskarża alegorycznej egzegezy aleksandryjskiej, która na przełomie IV i V w. była atakowana. W *Adbreviato* nie znajdziemy też polemik z tezami pelagian czy lucyferian. Nie słyszymy nawet echa zażartych dyskusji, które Kościół toczył z poglądami głoszonymi przez Jowiniana, Helwidiusza i Wigilancjusza. Pisma egzegetyczne IV i V w. pełne były wzmianek i aluzji do poglądów, których ortodoksja była wątpliwa. W związku z tym wydaje się bardziej prawdopodobne, że *Tractatus in Esaiam 1, 1-6* powstał później. Mając na uwadze, że przekład Starego Testamentu Strydończyka zyskiwał większą akceptację dopiero począwszy od połowy VII w., zasadne wydaje się przypuszczenie, że *Adbreviatio* zostało opracowane właśnie wtedy.

⁵⁹ Około 390 r. św. Hieronim zrezygnował z przekładu Starego Testamentu z greckiej Septuaginty. Od tego momentu bazował głównie na tekście hebrajskim. Choć był świadom, że decyzja ta nie spotka się z przychylnym przyjęciem wielu przedstawicieli kultury łacińskiej, podjął się tego zadania. Por. tenże, *Prologus in librum Esaiæ*, ed. Weber – Gryson, s. 1096: „[...] in flammam mitto manum”.

⁶⁰ Por. Rufinus Aquileiensis, *Apologia contra Hieronymum* II 36-37, ed. M. Simonetti, CCL 20, Turnhout 1961, 111-112, tłum. A. Smaroń, ŻMT 29, Kraków 2003, 135-137. We wstępie do tego przekładu, na stronach 9-12, Jan Żelazny zarysował przebieg i przyczyny sporu pomiędzy Hieronimem a Rufinem.

⁶¹ Krytykiem decyzji o przekładaniu Pisma Świętego z języka hebrajskiego, a nie z Septuaginty, był św. Augustyn, który obawiał się, że odejście od tekstu Septuaginty przyczyni się do oddalenia się od siebie Kościołów Wschodu i Zachodu. Por. K. Morta, *Bluszcz kontra dynia, czyli trudne początki Wulgaty*, „Theologica Wratislaviensia” 6 (2011) 94-95.

⁶² Filip jest autorem *Komentarza do Księgi Hioba* i kilku listów. Por. Vidal Manzanares, *Pisarze wczesnochrześcijańscy I-VIII w.*, s. 77. Zob. M. Józwiak, „Komentarz do Historii Hioba” Filipa Prezbitera a epitoma tego dzieła. Przyczynek do badań porównawczych nad tymi tekstami, *VoxP* 34 (2014) t. 62, 185-195.

⁶³ Por. Gennadius Massiliensis, *De viris inlustribus* 63, ed. E.C. Richardson, TU 14, 83: „Philippus presbyter, optimus auditor Hieronymi”.

⁶⁴ Por. F.G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, London 1939, 176. Już wcześniej Wulgaty używał Grzegorz Wielki. Jednakże w swoich homiliach wykorzystywał tylko Hieronimowy przekład Ewangelii, natomiast kiedy przywoływał wersety ze Starego Testamentu, nadal cytował przekłady starołacińskie. Zob. C.H. Turner, *The Oldest Manuscript of the Vulgate Gospels*, Oxford 1931, 203-216.

Byłoby wówczas jednym z pierwszych dzieł egzegetycznych, które zaaprobowało tłumaczenie św. Hieronima.

Interesująca wydaje się być metoda egzegetyczna i struktura *Krótkiego streszczenia niedługich rozdziałów Izajasza*. Pseudo-Hieronim objaśnia kolejno krótkie perykopy pierwszych sześciu wersetów Księgi Izajasza w znaczeniu przede wszystkim moralnym. Znaczenie dosłowne autor *Abdreviatio* stara się zredukować do niezbędnego minimum. Jest ono użyteczne dla głoszącego homilię jedynie po to, aby słuchacza pouczyć, skłonić do refleksji nad swoim postępowaniem i zachęcić do działania. Po objaśnieniu całości wybranego tekstu biblijnego (Iz 1, 1-6), autor powraca do Księgi Izajasza 1, 2 i komentuje go w znaczeniu alegorycznym. To drugie odczytanie tekstu biblijnego, lektura duchowa oparta na przedstawionych wcześniej poziomach semantycznych: dosłownym i moralnym, Pseudo-Hieronim wprowadza łacińskim zwrotem *secundum tropologiam*⁶⁵. Autor wyraźnie oddziela jedno objaśnienie od drugiego. Po wyłożeniu znaczenia dosłownego, stanowiącego podstawę dalszej egzegezy, Pseudo-Hieronim może skupić się już tylko na rozumieniu duchowym, mistycznym. Niestety, z tej drugiej części *Abdreviatio* zachował się komentarz alegoryczny jedynie do Iz 1, 2. Reszta z nieznanych nam powodów przepadła.

Wyjątek od zaplanowanej struktury homilii uczynił Pseudo-Hieronim objaśniając pierwszy werset Księgi Izajasza:

„«Za dni Ozjasza, Jotama, Achaza i Ezechiasza, królów Judy» (Iz 1, 1). Tak więc jego [Izajasza] prorokowanie rozciągało się w czasach tych wszystkich, którzy królowali w Judzie. W tej samej księdze znajdziemy także, która wizja została wypowiedziana w czasach którego króla. Tyle według znaczenia dosłownego. Z drugiej strony według tropologii trzeba wiedzieć, że cokolwiek mówi się do Samarii i do dziesięciu plemion, to samo mówi się przeciwko heretykom. Cokolwiek zaś mówi się przeciwko Jerozolimie, to samo mówi się przeciwko Kościołowi. Taki jest pierwszy sposób rozumienia tropologicznego. Drugi jest następujący: dusza, która pobłądziła i, uchybiwszy sprawiedliwości, podlegała błędom, jest nazywana Efraimem, jest nazywana Samarią, gdyż jest powiedziane, że nagromadziła sobie złotych jałówek i odnosi się do dziesięciu plemion. Ponadto, ktokolwiek jeszcze trwa w swoim postanowieniu i nie wybucha otwartym szaleństwem, przecząc temu, co jest powiedziane, lecz podlega błędom, tego prorok koryguje jak Judę, ponieważ jest w nim prawdziwe wyznawanie Boga, a także jak Jerozolimę, ponieważ wydaje się, że rzeczywiście ma pokój, aby trzymał się z dala od skrytych występków, a także aby on sam nie poszedł na wygnanie”⁶⁶.

Łatwo dostrzec, że Pseudo-Hieronim objaśnił krótko tekst proroka Izajasza na początku w znaczeniu dosłownym. Nie zostawia sobie omówienia alegorycznego tego wersetu na później, jak to czyni przy okazji komentowania dalszych perykop. Od

⁶⁵ Hieronymus, *In Esaia parvula abdreviatio de capitulis paucis* 1, 2, ed. Duval, s. 445.

⁶⁶ Tamże 1, 5B-6, ed. Duval, s. 440, tłum. własne.

razu przechodzi aż do dwóch różnych znaczeń alegorycznych, które nazywa tropologicznymi. Zmianę poziomu lektury tekstu biblijnego i przejście od pierwszego rozumienia alegorycznego do drugiego Pseudo-Hieronim wyraźnie zaznacza werbalnie. Pierwsze objaśnienie tropologiczne poucza nas, że słowa prorocze Izajasza odnoszą się do heretyków (Samaria) i do ludzi Kościoła (Jerozolima). Drugi komentarz alegoryczny ukazuje różnicę pomiędzy duszą przypominającą mieszkańców królestwa północnego a tą, która podobna jest do Judejczyków, którzy w mniejszym stopniu wystąpili przeciwko Bogu.

Św. Hieronim przy okazji dosłownej interpretacji tekstu biblijnego często przywoływał różne przekłady greckie Starego Testamentu, nawiązywał do języka hebrajskiego i egzegezy rabinicznej. Ojciec Wulgaty poświęca takim uwagom wiele miejsca w swoich komentarzach do proroków. Porównując ilość i jakość aluzji filologicznych, zawartych w interesującej nas homilii, z tego typu uwagami, które św. Hieronim zawarł w swoim komentarzu do pierwszych sześciu wersetów Izajasza⁶⁷, dostrzegamy, że *Adbreviatio* znacznie ogranicza ten kierunek egzegezy. Pseudo-Hieronim ogranicza się do przywoływania, często nietrafionych, etymologii imion i nazw geograficznych. Raz tylko postanawia zestawić dwie wersje przekładu tekstu biblijnego – tłumaczenie Hieronima z przekładem Septuaginty:

„«Ponieważ Pan przemówił: Synów wykarmiłem i wywyższyłem» (Iz 1, 2). Pięknie powiedział: «Synów wykarmiłem i wywyższyłem», nie powiedział zaś: «Synów zrodziłem», tak jak mamy w przekładzie powszechnym, ponieważ skoro każdy syn jest zrodzony, byłoby zbytecznym powiedzieć: «Synów zrodziłem». Skoro więc powiedział «synów», już wskazał, że zostali zrodzeni. A zatem podkreślił: ponieważ nie wszystko, co rodzi, w takim samym stopniu karmi; ja zaś zrodziłem i wykarmiłem. I nie zadowalam się jedynie wykarmieniem, aby, zwyczajem zwierząt i ptaków, pozostawić im instynkt, a swoją pracę zaniedbać, lecz tak jak karmiłem małych, tak samo dużych i sprawiłem, że gdy dorosli, stali się więksi, abym tak, jak dałem im życie, teraz dał im także chwałę»⁶⁸.

Pseudo-Hieronim, posługując się jedynie rozumowaniem dedukcyjnym, nie podjąwszy nawet próby rozstrzygnięcia problemu na płaszczyźnie filologicznej, wykazuje wyższość przekładu św. Hieronima nad tłumaczeniem Siedemdziesięciu: lekcję *enu-trivi* stawia wyżej niż *genui*. *Tractatus in Esaiam* odkrywa przed czytelnikiem trzy etapy, podczas których Bóg działa na człowieka: 1) *gignere*, 2) *enutrire* i 3) *exaltare*. Każdy, kto został poczęty, jest też karmiony i wychowywany. Nie każdy jednak zostaje wywyższony. Bóg natomiast powołuje człowieka do istnienia, karmi go i wychowuje, ale cały czas utrzymuje z nim łączność, aby obdarzyć go chwałą. Trzecie stadium zostaje głębiej omówione w interpretacji alegorycznej:

⁶⁷ Por. tenże, *Commentarii in Esaiam* I 1, 1-6, CCL 73, 5-13.

⁶⁸ Tenże, *In Esaiam parvula adabbreviatio de capitulis paucis* 1, 2, ed. Duval, s. 441-442, tłum. własne.

„Ja, Bóg, chciałem mieć ludzi jako dzieci. Wykarmiłem ich i wysoko cenilem, w taki sposób, że zamiast sługami, nazywałem ich przyjaciółmi”⁶⁹.

Ciekawe, że w komentarzu do tej perykopy, zarówno tym dosłownym jak i alegorycznym, Pseudo-Hieronim nie przywołuje nawet nazwy Izraela, choć przecież o synach Izraela mówi Izajasz. Natomiast Ojciec Wulgaty, w swoich *Commentarii in Esaiam* do analogicznego fragmentu biblijnego poucza, że słowa proroka dotyczą relacji Boga z narodem izraelskim⁷⁰. Więż ta została przerwana. Izraelici przestali być ludem Bożym. Naród wybrany przypomina Kaina, Ismaela, Ezawa czy Rubena, którzy – chociaż według ciała byli pierworodnymi – utracili przywileje wynikające z tego faktu, a prawa pierworództwa i błogosławieństwa Boże przypadły w udziale ich młodszym braciom: Ablowi, Izaakowi, Jakubowi i Judzie⁷¹. Św. Hieronim odnosi te opowieści biblijne do historii rozwoju chrześcijaństwa. Chociaż wywodzi się ono z judaizmu, choć wyznawcy Jezusa są „młodszymi braćmi żydów”, to właśnie oni otrzymują pierworództwo i błogosławieństwo, są bowiem nazywani synami Bożymi⁷². Egzegeta ze Strydonu rzadko odnosi słowa Izajasza do całej ludzkości⁷³. Autor *Adbreviatio* natomiast pomija adresata, do którego z całą pewnością kierował swe orędzie prorok Izajasz. Interesuje go bowiem – głosi przecież homilię – jego słuchacz. Inne są przyczyny powstania i cel jaki przyświecał św. Hieronimowi, kiedy pisał *Commentarii in Esaiam*, od motywacji, którymi kierował się nasz anonimowy autor *Krótkiego streszczenia niedługich rozdziałów Izajasza*, który przecież dla innego typu odbiorcy tworzył inny gatunek literacki.

Egzegezę *Adbreviatio* wyróżniają dwie główne zasady hermeneutyczne. Po pierwsze Pseudo-Hieronim objaśnia Pismo Pismem. Jest to oczywiście dziedzictwo wcześniejszej egzegezy, propagowanej zwłaszcza przez komentatorów szkoły aleksandryjskiej⁷⁴. Prowadzić to może do tworzenia długich ciągów cytacji i aluzji biblijnych. Na przykład, objaśniając werset 4, autor *Adbreviatio* pisze:

„«Biada narodowi grzesznemu, ludowi obciążonemu nieprawością, potomstwu nikczemnemu, synom przewrotnym». Nazwy zamieniły się. «Biada narodowi grzesznemu», który niegdyś był nazywany *moim narodem*. «[Biada] ludowi obciążonemu», bowiem nadmiernie obciążyli się ciężkimi grzechami. «[Biada]

⁶⁹ Tamże, ed. Duval, s. 445, tłum. własne.

⁷⁰ Por. tenże, *Commentarii in Esaiam* I 1, 2, CCL 73, 8: „Ab hoc loco narrat propheta, quid Dominus sit locutus, quod populum Israel, quos servos communi lege condiderat, in filios verterit, dixeritque: *Filius primogenitus meus Israel*”.

⁷¹ Por. tamże, CCL 73, 8.

⁷² Por. tamże: „Itaque illi iuxta vocationis ordinem primi fuerunt et appellabantur caput; nos secundi qui dicebamur cauda, versi sumus in caput et Dei appellamur filii”.

⁷³ W komentarzu do pierwszych sześciu wersetów, który nas najbardziej interesuje, nie czyni tego ani razu.

⁷⁴ Więcej na temat aleksandryjskiej szkoły egzegezy biblijnej zob. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Myśl Teologiczna 26, Kraków 2000, 63-107 i 204-236.

potomstwu nikczemnemu», nie mojemu potomstwu, według tego, co zostało powiedziane w innym miejscu: «I w twoim potomstwie będą błogosławione wszystkie narody» (Rdz 22, 18). «[Biada] synom przewrotnym», żadnym sposobem nie moim synom, lecz kiedy zaczęlibyśmy grzeszyć, będąc w stanie grzechu, stracilibyśmy także nazwę synów. «Porzucili Pana», tak jak drugi syn⁷⁵.

Drugą zasadą, której jest wierny Pseudo-Hieronim, została już zasygnalizowana. Homileta wyraźnie oddziela interpretację dosłowną od alegorycznej. Interpretację alegoryczną wprowadza autor *Abbreviatio* czasownikiem *intelligere* i pochodzącym od niego rzeczownikiem *intelligentia*⁷⁶. Przy końcu *Tractatus in Esaiam I, 1-6* znajdujemy zwrot *interpretari in*, który uwrażliwia słuchacza, że będzie mu podana interpretacja alegoryczna⁷⁷.

Kluczem w zrozumieniu całego *Abbreviatio* jest zdanie sobie sprawy z roli, jaką w dziele tym odgrywa prolog. Pseudo-Hieronim już na początku swojego dzieła wprowadza ideę, wokół której będzie budował egzegezę początku Księgi Izajasza. Twierdzi mianowicie, że wszyscy prorocy są lekarzami duchowymi (*spiritalis medici*)⁷⁸. Ciekawe, że autor *Abbreviatio* skupia uwagę na prorokach mniejszych, a nie na Księdze Izajasza, będącej częścią zbioru tak zwanych proroków większych:

„Jedna jest księga *Dwunastu Proroków*, a to, co lekarze mają w zwyczaju robić z chorymi i rannymi cieleśnie, prorocy – jako lekarze duchowi – przywykli robić z ranami i różnymi grzechami duszy. W [księdze] *Dwunastu Proroków* jest opisany chory, który nie chce być wyleczony ze swej niedoskonałości i podąża ku śmierci; dalej jest tam opowiadane, że po śmierci jest uzdrowiony przez Chrystusa, który jest prawdziwym lekarzem. To zaś, co dwunastu proroków czyni częściowo i o czym oni sami krótko wspominają, zachowując ten sam porządek, to samo mają w zwyczaju czynić w pełniejszej mierze prorocy więksi⁷⁹”.

Jak widzimy Pseudo-Hieronim zaledwie wspomniał o prorokach większych. Samo imię Izajasza w prologu nawet nie pada, ale, mówiąc o prorokach większych, autor *Abbreviatio* ma na myśli przede wszystkim właśnie tego starotestamentalnego proroka. Być może przywołanie przez Pseudo-Hieronima proroków mniejszych na początku homilii jest nawiązaniem do wcześniej wygłoszonego kazania, którego bohaterami byli właśnie oni. Według prologu wszyscy prorocy są medykami duchowymi, którzy leczą nie tylko Izraelitów, ale każdego człowieka⁸⁰. Nietrudno zrozumieć taki kieru-

⁷⁵ Por. Hieronymus, *In Esaiam parvula abbreviatio de capitulis paucis* 1, 4, ed. Duval, s. 443, tłum. własne.

⁷⁶ Por. tamże 1, 2, ed. Duval, s. 440: „Hoc secundum historiam. Secundum tropologiam autem intelligendum [...]. Prima intelligentia tropologiae ista est: secunda illa”.

⁷⁷ Por. tamże 1, 2, ed. Duval, s. 446: „Hoc autem totum interpretatur in sanctis [...]”.

⁷⁸ Por. tamże Prol., ed. Duval, s. 439.

⁷⁹ Tamże, tłum. własne.

⁸⁰ Ciekawie koresponduje to z etymologią nazwy Izrael, którą przywołuje sam autor *Abbreviatio*. Por. tenże, *In Esaiam parvula abbreviatio de capitulis paucis* 1, 2, ed. Duval, s. 446: „Israel vero, hoc est, anima videns Deum, me cognoscere noluit”. Prorocy i Chrystus są więc lekarzami

nek egzegezy, biorąc pod uwagę to, że mamy do czynienia z utworem o charakterze parenetycznym, z którego słuchacz ma odnieść praktyczną korzyść.

Można powiedzieć, że porównania medyczne tworzą swoistą oś kompozycyjną omawianej homilii. Porównywanie proroków z lekarzami jest w piśmiennictwie epoki patrystycznej dość głęboko zakorzenione⁸¹. Sama Biblia porównuje przecież grzeszników do chorych (por. Iz 1, 1-6). Dla przykładu w liście do Marcelli z 384 r. św. Hieronim tak pisał:

„Lekarze, których nazywają chirurgami, uważani są za okrutnych i godni są politowania. Bo czyż nie jest godne politowania nie ubolewać nad cudzymi ranami, ale komórki zmarłe niemilosierdnym ciąć żelazem; nie bać się tego, czego obawia się cierpiący – i być w końcu uważanym za nieprzyjaciela? Leży to już w naturze, że prawda jest gorzka, a błędy uważane są za przyjemne. Izajasz dla okazania, jak będzie wyglądała przyszła niewola, nie wstydzi się chodzić nago (por. Iz 20, 2); Jeremiasz ze środka Jerozolimy posłany jest nad Eufrat, rzekę Mezopotamii, by położyć pas, który ma ulec zepsuciu (por. Jr 13, 1-7) wśród nieprzyjacielskich narodów, tam gdzie i Asyryjczyk, i obozy Chaldejczyków; Ezechiel dostaje rozkaz zjedzenia chleba z wszelkiego ziarna, posypanego najpierw odchodami ludzkimi, a następnie gnojem wołowym (por. Ez 4, 9-15), i na śmierć żony suchymi patrzy oczyma (Ez 24, 15-27); Amos wygnany jest z Samarii (Am 7, 12) – dlaczego, pytam? Otóż dlatego, że duchowi ci chirurdzy, tnący występki grzeszników, wzywali do pokuty”⁸².

Ojciec Wulgaty, podobnie jak autor *Abbreviatio*, widzi w prorokach lekarzy, którzy często wydają się być w oczach pacjentów nieprzyjaciółmi. Zabiegi medyczne w starożytności, zwłaszcza te stosowane przez chirurgów, były bowiem niezwykle bolesne. Podobnie działalność starotestamentalnych proroków nie spotykała się z aprobatą grzeszników. Jednak bolesna dla pacjenta kuracja – i cielesna i duchowa – może zapewnić uzdrowienie. Pseudo-Hieronim powraca do porównania medycznego z prologu, kiedy objaśnia werset 6:

„«Z której strony was jeszcze uderzyć, wy, którzy pomnażacie przewinienie?» Pan, który jest prawdziwym lekarzem, w taki sposób wymierza karę, aby przez narzędzia do wypalania i przez gryzący proch nadeszło uzdrowienie. Tak więc mówi co następuje: nałożyłem wiele plastrów, chciałem was uleczyć różnymi lekarstwami. Nie znajduję żadnego rodzaju leku, choć wasza choroba codziennie

duchowymi Izraela, który alegorycznie oznacza każdą *duszę widzącą Boga*. Dlatego homileta może pominąć wgłębianie się w realia historyczne i skoncentrować całą uwagę na swoich słuchaczach.

⁸¹ Por. A. Hamack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, TU 8/4, Leipzig 1892, 37-152.

⁸² Hieronymus, *Epistula* 40, 1, *ŹMT* 54, 173. Strydończyk nazywa lekarzem duchowym proroka Malachiasza, por. tenże, *Commentarius in Malachiam* 3, 13-15, ed. M. Adriaen, CCL 76A, 937: „Unde propheta, qui est medicus spiritualis, medetur cunctis vulneribus [...]”. Podobnie pisze na temat Nahuma (tenże, *Commentarius in Naum* 3, 5-6, ed. M. Adriaen, CCL 76A, 559) i Micheasza (tenże, *Commentarii in Michaeam* II 7, 8-13, ed. M. Adriaen, CCL 76, 517).

się pogłębia. Nie tylko, mówi, nie jesteście uleczeni z wcześniejszych błędów, lecz, choć chcę uleczyć [wasze] wcześniejsze grzechy, wy dodajecie nowe rany. «Z której strony was jeszcze uderzyć» są jakby słowami kogoś wątpliwego, to jest: w kim was uzdrowię? Tak więc, ponieważ kara Pana uderza po to, aby usunąć błędy, po to chłosta, aby uzdrowić, mówi: «z której strony uderzyć», tak jakby [mówił]: jaki plaster wam nałożyć, «wy, którzy pomnażacie przewinienie», skoro codziennie łączycie nowe grzechy ze starymi?»⁸³.

Homileta opisuje opłakany stan zdrowia duchowego grzeszników, który nie rokuje poprawy. Choroba tylko się pogłębia, ponieważ grzesznicy nie tylko nie pokutują za stare winy, ale dodają do nich nowe występki. Bóg wszelkimi sposobami starał się uzdrowić Izraela. Jednak żaden z nich nie okazał się skuteczny. Choroba rodaków proroka Izajasza nie daje się wyleczyć. Dlatego Bóg jest bliski opuszczenia chorego. W tym passusie dostrzegamy aluzje biblijne do Księgi Przysłów (3, 12) i Listu do Hebrajczyków (12, 6). Wypowiedzi te pouczają, że kogo Bóg miłuje, temu wymierza karę. Jednak Pseudo-Hieronim idzie krok dalej i powiada, że kiedy Wszechmocny przestaje karać, znaczy to że grzesznik zabrnął już za daleko. Tego teksty biblijne nie mówią. Co jest zatem źródłem myślenia autora *Adbreviatio*? Odpowiedzi możemy szukać w *De habitu virginum*⁸⁴ św. Cypriana, gdzie po przytoczeniu Księgi Przysłów (3, 12) słyszymy zachętę do nie odrzucania karcenia, które jest wyrazem miłości Boga. Biskup Kartaginy podjął ten sam wątek także w liście 11⁸⁵, gdzie zachęcał duchownych do modlitwy o to, aby Bóg udzielał im napomnień, bowiem tylko dzięki nim człowiek może zostać wybawiony. Autor *Adbreviatio* wyraźnie nawiązuje do tych tekstów św. Cypriana, starając się ukazać swoim słuchaczom wartość Bożego karcenia i napominania, o które należy raczej zabiegać, niż stronić od niego. Homileta nawiązuje też zapewne do myśli św. Hieronima, który w liście do Kastrucjusza poucza:

„Tego tylko kształci ojciec, kogo kocha; nauczyciel karze tylko tego ucznia, u którego widzi większe zdolności; jeśli lekarz przestaje leczyć, znaczy to, że stracił nadzieję wyleczenia”⁸⁶.

Uwaga Strydończyka, zgodna z obserwacją praktyki lekarskiej, jest podjęta przez autora *Adbreviatio*. Kiedy lekarz walczy z chorobą, pacjent cierpi. Dzieje się tak dlatego, że sposoby leczenia bywają bolesne. Gorzej jednak, kiedy medyk leczyć przestaje,

⁸³ Por. tenże, *In Esaia parvula adbrevisatio de capitulis paucis* 1, 5, ed. Duval, s. 443-444, tłum. własne.

⁸⁴ Por. Cyprianus Carthaginensis, *De habitu virginum* 1, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Wien 1868, 187-188: „Si autem Deus quem diligit corripit et corripit ut emendet, fratres quoque, et maxime sacerdotes non oderunt sed diligunt eos quos corripiunt ut emendent”, tłum. J. Czuj: Św. Cyprian, *O stroju dziewic*, w: tenże, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, POK 19, Poznań 1937, 137-138.

⁸⁵ Por. tenże, *Epistula* 11, 5, ed. Hartel, CSEL 3/2, Wien 1871, 498-499: „Et Deus utique, qui quem corripit diligit, quando corripit ad hoc corripit ut emendet, ad hoc emendat ut servet”, tłum. W. Szoldrski: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, 53.

⁸⁶ Hieronymus, *Epistula* 68, 1, *ŻMT* 55, 150.

bo choć chory nie odczuwa bólu spowodowanego różnymi zabiegami, to wiadomym jest, że walka z dolegliwością została przegrana i pacjent umrze.

W drugiej części prologu Pseudo-Hieronim nawiązuje do innych postaci biblijnych:

„Z drugiej strony, Ezdrasz, którego [imię] tłumaczy się *pomocnik*, i Zorobabel, którego [imię] tłumaczy się *to jest książę w Babilonie*, i Jozue, którego [imię] w naszym języku oznacza *zbawiciel*, poprzedzali Pana w sensie figuralnym w taki sposób, że leczyli oni to, czego pozostali prorocy ze swymi księgami medycznymi nie mogli uleczyć i po [okresie] niewoli [babilońskiej] poprowadzili lud”⁸⁷.

Po prorokach – większych i mniejszych – homileta nawiązuje do później żyjących osób: Ezdrasza, Zorobabela i Jozuego. Postaci te znane są przede wszystkim z tego, że poprowadzili lud po zakończeniu niewoli babilońskiej z powrotem do Judy. Proces repatriacji to kolejny etap duchowego uzdrawiania Izraela. To, czego nie mogli sprawić prorocy, uczynili Ezdrasz, Zorobabel i Jozue. Autor *Adbreviatio* nawiązuje tutaj do myśli Ojca Wulgaty, który podobnie interpretował rolę, jaką odegrali przywódcy powygnaniowi Izraela⁸⁸. Pseudo-Hieronim przywołuje źródłosłowy imion Ezdrasza, Zorobabela i Jozuego. Każda z etymologii nawiązuje nie tylko do roli, jaką postaci te odegrały w historii narodu wybranego, ale też przede wszystkim do osoby Chrystusa, który uwolnił ludzkość z niewoli grzechu i śmierci. Przywódcy powygnaniowi są bowiem według Pseudo-Hieronima prefiguracjami Pana Jezusa.

Chrystus jest największym lekarzem. Według autora *Adbreviatio* jest jedynym prawdziwym lekarzem (*verus est medicus*)⁸⁹. W prologu do swego dzieła homileta przywołuje trzy, historycznie następujące po sobie, etapy leczenia ludzkości: 1) działalność proroków, którzy uzdrawiali duchowo za pomocą swoich ksiąg medycznych; 2) rolę powygnaniowych przywódców narodu izraelskiego, którzy, zachęcając do powrotu do Judy i przewodząc w odbudowie Jerozolimy, przyczynili się do wznowienia kultu świątynnego; 3) misję Jezusa Chrystusa, który nie tylko dokonywał cudownych uzdrowień wielu ludzi, ale także wyleczył człowieka z choroby duchowej – grzesznego stanu, który prowadzi do śmierci. Samo imię Jezus znaczy tyle, co *ocalenie*. Z kolei to słowo ma w językach greckim⁹⁰ i łacińskim⁹¹ również konotacje medyczne. Pisarze epoki patrystycznej używali bardzo często porównania medyczne, ponieważ ich celem było leczenie dusz, a do tego celu stosowali Pismo Święte. Wszyscy pisarze biblijni byli w ich oczach duchowymi medykami, a największym lekarzem był Jezus Chrystus⁹².

⁸⁷ Tenże, *In Esaia parvula adbrevisatio de capitulis paucis*, Prol., ed. Duval, s. 439, tłum. własne.

⁸⁸ Por. tenże, *Commentarius in Aggaeum* 1, 1, ed. M. Adriaen, CCL 76A, 716-717.

⁸⁹ Por. tenże, *In Esaia parvula adbrevisatio de capitulis paucis*, Prol., ed. Duval, s. 439.

⁹⁰ Por. Abramowiczówna IV 270, s.v. σωτήριος.

⁹¹ Łaciński rzeczownik *salus* znaczy *ocalenie*, *ratunek*, ale też *zdrowie*, por. Jougan, s. 601, s.v. *salus*.

⁹² Por. Pseudo-Hieronymus, *Tractatus in Marci Evangelium* I 13-31, ed. G. Morin, CCL 78, Turnhout 1958, 468-469: „Sed rogemus apostolos, ut precentur Iesum, et accedat ad nos, et tangat manum nostram: si enim manum nostram tetigerit, statim fugit febris. Egregius medicus et

Pseudo-Hieronim opowiada historię pewnego uzdrowienia, które rozegrało się nie w proroctwie Izajasza, ale w którejś z ksiąg proroków mniejszych:

„W [księdze] *Dwunastu Proroków* jest opisany chory, który nie chce być wyleczony ze swej niedoskonałości i podąża ku śmierci; dalej jest tam opowiadane, że po śmierci jest uzdrowiony przez Chrystusa, który jest prawdziwym lekarzem”⁹³.

Autor *Abbreviatio* może nawiązywać do początku Księgi Izajasza, gdzie czytamy o oplakanym stanie duchowym Izraelitów i o podejmowanych przez Boga próbach uleczenia narodu wybranego. Mówi jednak, że historia interesującej nas choroby została opisana u jakiegoś proroka mniejszego. Nawiązuje prawdopodobnie do pierwszej spośród dwunastu ksiąg proroków mniejszych.

Św. Hieronim w drugiej księdze napisanego w 406 r. *Komentarza do Księgi Ozeasza* maluje scenę, w której Chrystus, największy lekarz, pozornie ponosi porażkę i chory umiera:

„Oz 6, 1-3: «W utrapieniu swoim wstaną rankiem, [mówiąc] do mnie: ‘Chodźcie i nawróćmy się do Pana, ponieważ On nas pojął i uleczy nas, zada nam razy i uzdrowi nas. Ożywi nas po dwóch dniach, dnia trzeciego podniesie nas i żyć będziemy przed Jego obliczem. Poznamy i będziemy dążyć do poznania Pana’». LXX: «W utrapieniu swoim wstaną wczesnym rankiem, mówiąc do mnie: ‘Chodźmy i wróćmy do Pana Boga naszego, ponieważ On nas ubiczuje i uzdrowi nas, zada nam razy i uzdrowi nas. Po dwóch dniach sprawi, że wyzdrowiejemy; trzeciego dnia podniesie nas i żyć będziemy przed nim. I poznamy i będziemy dążyć do tego, aby poznać Pana’». Dlatego Bóg oddał Efraima i Judę w niewolę i nie było nikogo, kto mógłby ich wyrwać z Jego ręki, a powrócą na swoje miejsce, kiedy zabraknie im sił, aby szukali oblicza Tego, którego nie spostrzegali, kiedy był obecny i im sprzyjał, zaś kiedy będzie zagniewany i nieobecny ponownie szukać [Go] będą, a w swoim utrapieniu, kiedy podniesie się u nich światło skruchy, wstaną rankiem do Niego, zgodnie z tym, co czytamy u Izajasza: «W utrapieniu wspomnę Pana» (Iz 26, 16 wg LXX). Pierwsza pieśń pielgrzymów⁹⁴ [mówi]: «Kiedy byłem strapiiony wołałem do Pana i mnie wysłuchał» (Ps 119, 1). A kiedy

verus est archiater. Medicus Moyses, medicus Esaias, medici omnes sancti, sed iste archiater est. Novit diligenter venas tangere et morborum arcana scrutari, non tangit aurem, non tangit frontem, non tangit aliam partem corporis, sed manum tangit”. O motywie Chrystusa-lekarza w piśmiennictwie patrystycznym zob. J. Nicolae, „*Christus praedicator/medicator*”. *Homiletical, patristic and modern elements of Theologia medicinalis*, „European Journal of Science and Theology” 8 (2012) fasc. 2, 16-26.

⁹³ Hieronymus, *In Esaia parvula abbreviatio de capitulis paucis*, Prol., ed. Duval, s. 439, tłum. własne.

⁹⁴ Mowa o piętnastu psalmach (w Biblii Hebrajskiej są to Ps 120-134), których łacińska nazwa *psalmi graduales* wskazuje na to, że były śpiewane przez Izraelitów podczas trzech świąt pielgrzymich (Pesach, Szawuot, Sukkot).

rankiem powstaną, coś powiedzą? «Chodźcie i nawróćmy się do Pana». Nie zadowalają się jedynie samym wybawieniem, lecz nawzajem zachęcają się do powrotu do Pana, którego porzucili i z powodu grzechów opuścili, a przez którego zostali porzuceni. «Ponieważ On nas pojął i uleczy nas», Ten, o którym mówi powyżej: «Ja, ja pochwyć i odejdę» (Oz 5, 14), Ten «zada nam razy i uzdrowi nas». To, co przetłumaczyliśmy na uzdrowi, wszyscy podobnie przekładają przez $\mu\omicron\tau\acute{o}\varsigma$, co właściwie otrzymało nazwę od $\mu\omicron\tau\alpha$, to jest kawałków płótna⁹⁵, które wkładają do ran, aby pochłaniać zgniłe mięso i wyciągnąć ropienie, a sztuka medyczna wymaga leczenia rozległych ran przez długi okres czasu i na powrocie do zdrowia przez ból. Zadaje więc Pan razy i uzdrawia nas, «ponieważ kogo Pan miłuje, tego karci i wymierza karę każdemu, kogo uznaje za syna» (Hbr 12, 6). I nie tylko leczy, lecz ożywia po dwóch dniach i, powstając z piekiel dnia trzeciego, wraz ze sobą wskrzesił cały rodzaj ludzki. A kiedy uzdrowił tych, którym zadawał razy i uleczeni zostali ożywieni, a ożywieni zostaną wskrzeszeni, wtedy my, którzy podczas jego nieobecności byliśmy martwi, żyć będziemy przed Jego obliczem. Żyjąc więc przed Jego obliczem, znajmy Go i chętnie podążajmy za Nim, abyśmy poznali Pana, dzięki któremu zmartwychwstaliśmy, kiedy On powstał dnia trzeciego⁹⁶.

⁹⁵ Greckie słowo $\mu\omicron\tau\acute{o}\varsigma$ oznacza *szarpie*, por. Abramowiczówna III 170, s.v. $\mu\omicron\tau\acute{o}\varsigma$; Liddell – Scott, 980, s.v. $\mu\omicron\tau\acute{o}\varsigma$. Były to poszarpane, wąskie paski lnianych lub bawełnianych tkanin, którymi przykrywano rany. Stosowano je przed wynalezieniem gazy, por. Hippocrates, *De capitis vulneribus* 14, ed. T.E. Page – E. Capps – W.H.D. Rouse – L.A. Post – E.H. Warmington: Hippocrates, *On Wounds in the Head. In the Surgery. On Fractures. On Joints. Mochlicon*, t. 3, LCL 149, Cambridge – London 1959, 32. Żyjący w IV w. po Chr. poeta epicki Kwintus ze Smyrny (*Posthomerica* IV 212, ed. T.E. Page – W.H.D. Rouse: Quintus Smyrnaeus, *The Fall of Troy*, LCL 19, London – New York 1913, 184) używa tego greckiego rzeczownika w dopełniaczu liczby mnogiej w formie $\mu\omicron\tau\acute{o}\omega\upsilon$, jak gdyby był rodzaju żeńskiego i w mianowniku liczny pojedynczej brzmiał $\mu\omicron\tau\acute{o}\eta$. Natomiast u św. Hieronima słowo to występuje w liczbie mnogiej w rodzaju nijakim ($\mu\omicron\tau\alpha$) i jest tłumaczone łacińskim wyrazem *lin-teolum*, które oznacza *lnianą chusteczkę* lub *kawałki płótna*, por. Jougan, s. 389, s.v. *lin-teolum*; Plezia III 370, s.v. *lin-teolum*. W rodzaju nijakim tego rzadkiego rzeczownika użył w liczbie mnogiej w tym samym znaczeniu co Ojciec Wulgaty również leksykograf Hezychiusz (*Lexicon*, ed. M. Schmidt: Hesychii Alexandrini *Lexicon*, Jena 1867, 1058, s.v. $\mu\omicron\tau\alpha$). Ciekawe, że działający w czasach Nerona botanik, farmakolog i lekarz, Pedanios Dioskurydes (*De materia medica* I 106, ed. M. Wellmann: Pedanii Dioscuridis Anazarbei *De materia medica*, t. 1, Berlin 1907, 100), podaje, że $\mu\omicron\tau\alpha$ to sardyjskie żółędzie, zwane kasztanami Dzeusa. Ich miąższ był stosowany jako substancja neutralizująca działanie silnych trucizn. O odtruwających właściwościach tych owoców pisał już w II w. prz. Chr. poeta Nikander (*Alexipharmaca* 269, ed. O. Schneider: *Theriaca et Alexipharmaca*, Leipzig 1856, 289), jednak nie określił ich słowem $\mu\omicron\tau\alpha$. Więcej na ten temat por. M. Conedera – P. Krebs – W. Tinner – M. Pradella – D. Torriani, *The cultivation of Castanea sativa (Mill.) in Europe, from its origin to its diffusion on a continental scale*, „Vegetation History and Archaeobotany” 19 (2004) fasc. 3, 165. Trzeba zaznaczyć, że Dioskurydes (*De materia medica* III 82, ed. Wellmann, t. 2, Berlin 1906, 99) zna również użycie rzeczownika $\mu\omicron\tau\acute{o}\varsigma$ w znaczeniu opatrunku z szarpia. Od greckiego rzeczownika $\mu\omicron\tau\acute{o}\varsigma$ został urobiony czasownik $\mu\omicron\tau\acute{o}\omega$ użyty w Oz 6, 1 (wg LXX), który oznacza *opatrzyć ranę, przykryć ranę szarpiami*, por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole 2009, 468, s.v. $\mu\omicron\tau\acute{o}\omega$; Abramowiczówna III 170, s.v. $\mu\omicron\tau\acute{o}\omega$.

⁹⁶ Hieronymus, *Commentarii in Osee* II 6, 1-3, ed. M. Adriaen, CCL 76, 62-63, tłum. własne.

Ostatecznie Chrystus odnosi sukces leczniczy. Dzieje się tak jednak dopiero *post mortem*. Św. Hieronim poucza, że nie chodzi jedynie o śmierć pacjenta, ale przede wszystkim o śmierć Jezusa. Komentarz do Księgi Ozeasza 6, 1-3 to nie tylko obrazowe wyjaśnienie powrotu Izraelitów do Boga. W słowach „ożywi nas po dwóch dniach, dnia trzeciego podniesie nas i żyć będziemy przed Jego obliczem” (Oz 6, 3) Ojciec Wulgaty widzi aluzję do zmartwychwstania Chrystusa, które miało miejsce trzeciego dnia po Jego śmierci. Wydarzenie to otworzyło nowe możliwości w duchowym leczeniu ludzkości. Nawet gdy grzesznik umrze, Bóg może przywrócić go do życia. Człowiek, który, nie chcąc być uzdrowionym, nieubłaganie podąża ku kresowi swego życia, może zostać uleczony przez prawdziwego lekarza – Jezusa Chrystusa – nawet po śmierci.

WYDANIA TEKSTU

- D. Vallarsi: Verona 1735, *Opera Hieronymi*, t. 4, 1131-1134.
 D. Vallarsi: Venezia 1767, *Opera Hieronymi*, t. 4, 1145-1150.
 J.P. Migne: Paris 1845, PL 24, 937-942.
 J.P. Migne: Paris 1865, PL 24, 973-978.
 G. Morin: Maredsous 1903, *Anecdota Maredsolana, seu monumenta ecclesiasticae antiquitatis ex mss. codicibus nunc primum edita aut denuo illustrata*, t. 3/3, 97-103.
 G. Morin: Turnhout 1963, CCL 73A, *Commentariorum in Esaiam libri XII-XVIII. In Esaiam parvula adbrevisatio*, 803-809.
 Y.M. Duval: Freiburg 1993, L', „In Esaiam parvula adbrevisatio de capitulis paucis” de Jérôme. Une homélie (tronquée) et une leçon de méthode aux moines de Bethléem, w: *Philologia sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, t. 2: *Apokryphen, Kirchenväter, Verschiedenes*, hrsg. R. Gryson, *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 24/2, s. 439-446.

BIBLIOGRAFIA

- J. van den Gheyn, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale*, t. 2, Bruxelles 1902, 55-56; G. Morin, *Anecdota Maredsolana, seu monumenta ecclesiasticae antiquitatis ex mss. codicibus nunc primum edita aut denuo illustrata*, t. 3/3, Maredsous 1903, XVIII; A. Spagnolo, *Gai Codex rescriptus in Bibliotheca Capitulari ecclesiae cathedralis Veronensis phototypice expressus*, Leipzig 1909; A.S. Pease, *Medical Allusions in the Works of St. Jerome*, „Harvard Studies in Classical Philology” 25 (1914) 73-86; E.A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century*, t. 4, Oxford 1947, 486-488; M. Adriaen, *Monitum*, w: CCL 73A, Turnhout 1963, 802; M. Lambert, *Bibliotheca Hieronymiana manuscripta. La tradition manuscrite des oeuvres de saint Jérôme*, t. 2, Instrumenta Patristica 4, Steenbrugge 1969, 91; Quasten III 222; M. Leumann – J.B. Hofmann

– A. Szantyr – W. Otto – H. Bengtson – I. von Müller, *Lateinische Grammatik. Stellenregister und Verzeichnis der nichtlateinischen Wörter*, t. 3, München 1979, 52; P. Jay, *Saint Jérôme et le triple sens de l'Écriture*, REAug 26 (1980) 214-227; V. Rose, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, t. 12: *Verzeichnis der lateinischen Handschriften*, cz. 1, Berlin 1983, 17-20; M. Simonetti, *Sulle fonti del „Commento a Isaia” di Girolamo*, „Augustinianum” 24 (1984) 451-469; Y.M. Duval, *Jérôme et les prophètes. Histoire, prophétie, actualité, actualisation dans les Commentaires de Nahum, Michée, Abdias et Joël*, w: *Congress Volume – Salamanca 1983*, ed. J.A. Emerton, *Supplements to Vetus Testamentum* 36, Leiden 1985, 129-130; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, SEA 23, Roma 1985, 334-336; R. Gryson, *La tradition manuscrite du Commentaire de Jérôme sur Isaïe. État de la question*, w: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. Actes du Colloque en Chantilly (11-13 septembre 1986)*, ed. Y.M. Duval, Paris 1988, 406-412; R. Gryson – D. Szmatala, *Les commentaires patristiques sur Isaïe d'Origène à Jérôme*, REAug 36 (1990) 11-12; Y.M. Duval, *L' „In Esaia parvula adabbreviatio de capitulis paucis” de Jérôme. Une homélie (tronquée) et une leçon de méthode aux moines de Bethléem*, w: *Philologia sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, t. 2: *Apokryphen, Kirchenväter, Verschiedenes*, hrsg. R. Gryson, *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 24/2, Freiburg 1993; A. Fürst, *Hieronymus*, LACHL 327; B. Degórski, *Esegesi geronimiana di Is 1, 1 sulla base del «Commento in Isaia»*, VoxP 26 (2006) t. 49, 135-143; A. Fürst – Ch. Marksches – Ch. Hengstermann, *Die Homilien zum Buch Jesaja. Eingeleitet und übersetzt von Alfons Fürst und Christian Hengstermann*, Origenes – Werke mit deutscher Übersetzung 10, Freiburg – Basel – Wien 2009, 164-165.

PRZEKŁAD*

Jedna jest księga *Dwunastu Proroków*⁹⁷, a to, co lekarze mają w zwyczaju robić z chorymi i rannymi cieleśnie, prorocy – jako lekarze duchowi – przywykli robić z ranami i różnymi grzechami duszy⁹⁸. W [księdze] *Dwunastu*

* Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu krytycznego, opracowanego przez Y.M. Duvala: *L' „In Esaia parvula adabbreviatio de capitulis paucis” de Jérôme. Une homélie (tronquée) et une leçon de méthode aux moines de Bethléem*, w: *Philologia sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag*, t. 2: *Apokryphen, Kirchenväter, Verschiedenes*, hrsg. R. Gryson, *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel* 24/2, Freiburg 1993, 439-446.

⁹⁷ Por. Hieronymus, *Commentarius in Ioelem*, Prol., ed. M. Adriaen, CCL 76, 159: „semel omnes unius voluminis prophetas enumeravimus”. Zob. tenże, *Epistula* 53, 8, *ŽMT* 55, 31: „Duodecim Prophetarum in unius voluminis angustias coarctati”; tenże, *Prologus in librum Duodecim Prophetarum*, w: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, s. 1374.

⁹⁸ Na temat porównań medycznych w twórczości św. Hieronima pisał Arhur S. Pease: *Medical Allusions in the Works of St. Jerome*, „Harvard Studies in Classical Philology” 25 (1914) 73-86; autor zamieścił w pracy wiele odwołań zarówno do dzieł Ojca Wulgaty jak i do twórczości Orygenes.

Proroków jest opisany chory, który nie chce być wyleczony ze swej niedoskonałości i podąża ku śmierci; dalej jest tam opowiadane, że po śmierci jest uzdrowiony przez Chrystusa, który jest prawdziwym lekarzem⁹⁹. To zaś, co dwunastu proroków czyni częściowo i o czym oni sami krótko wspominają, zachowując ten sam porządek, to samo mają w zwyczaju czynić w pełniejszej mierze prorocy więksi¹⁰⁰. Z drugiej strony, Ezdrasz, którego [imię] tłumaczy się *pomocnik*¹⁰¹, i Zorobabel, którego [imię] tłumaczy się *to jest książę w Babilonie*¹⁰², i Jozue¹⁰³, którego [imię] w naszym języku oznacza *zbawiciel*¹⁰⁴, poprzedzali Pana w sensie figuralnym w taki sposób, że leczyli oni to, czego pozostali prorocy ze swymi księgami medycznymi nie mogli uleczyć i po [okresie] niewoli [babilońskiej] poprowadzili lud¹⁰⁵.

Iz 1, 1. „Widzenie Izajasza”. Mówi się o *widzeniu*, gdyż prorocy znają przyszłość i przy pomocy oczu duchowych oglądali przyjście Zbawiciela. Stąd przez starożytnych prorocy nazywani byli *widzącymi* (por. 1Sm 9, 9; Iz 30, 10; 32, 3; 33, 7)¹⁰⁶.

⁹⁹ Por. Hieronymus, *Vita Sancti Hilarionis* IX (XV) 2, PL 23, 35, tłum. B. Degórski: Św. Hieronim, *Żywoty mnichów: Pawła, Hilariona, Malchusa*, ŻM 10, Kraków 1995, 130. Chrystus jako lekarz był przedstawiany w egzegezie innych łacińskich Ojców Kościoła. Por. R. Arbesmann, *Christ the medicus humilis in St. Augustine*, „Augustinus Magister” 2 (1954) 623-629; D. Weber, *Medicorum pueri – Zu einer Metapher bei Augustinus*, ZACH 17 (2013) 125-142.

¹⁰⁰ Por. Origenes, *In Hieremiam hom.* XIV 1-2, ed. E. Klostermann, GCS 6, Leipzig 1901, 106, tłum. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza, Komentarz do Lamentacji Jeremiasza, Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, Warszawa 1986, 114. Św. Hieronim przełożył tę homilię na język łaciński, gdzie zachowała się pod innym numerem. Zob. *Translatio Origenis Homiliarum in Ieremiam* XI, PL 25, 663B: „Medici corporum, aegrotantibus assistentes et iuxta disciplinam artis suae volentes curare eos qui in infirmitatibus constituti sunt, vident tristia, iniucunda pertractant, et in alienis calamitatibus moerore proprio conficiuntur: semper enim conversatio eorum in gemitu, semper in curis est, numquam cum laetis consortium habent: cum vulneratis, cum his quorum carnes incommodis variis debilitantur, qui febribus aestuant, qui dolore torquentur, iugi servitio perseverant. Et si quis eorum vult implere medicinam, non indignatur, non obliviscitur propositi artis suae, postquam cum his fuerit quos sermo praefatus est. Haec ideo in prooemio diximus, quia et prophetae medici quodammodo sunt animarum, et illuc semper ire iubentur, ubi languentes sint: *Non enim necesse habent sani medicum, sed ii qui se male habent* (Luc. IX, 31). Quod autem a deliciosis aegrotantibus medici patiuntur, hoc sustinent prophetae ac magistri ab his qui curari nolunt”.

¹⁰¹ Por. Hieronymus, *Epistula* 45, 6, ŻMT 54, 185. Zob. tenże, *Tractatus in Ps.* 90, 1, ed. Morin, t. 3/2, s. 113, ŻMT 32, 131.

¹⁰² Por. tenże, *Liber interpetationis hebraicorum nominum*, s.v. *Zorobabel*, CCL 72, 125; tenże, *Commentarius in Aggaeum* 1, 1, CCL 76A, 716-717. Por. tenże, *Commentarii in Ezechielem* VI 19, 1-9, ed. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, 250.

¹⁰³ Chodzi o arcykapłana Jozuego, syna Jodedeka (sprawował urząd w latach ok. 515-490 prz. Chr.); por. Za 6, 9-14.

¹⁰⁴ Por. tenże, *Liber interpetationis hebraicorum nominum*, s.v. *Iesus*, CCL 72, 76; tenże, *Commentarius in Aggaeum* 1, 1, CCL 76A, 717.

¹⁰⁵ Por. tenże, *Commentarius in Abdiam* 1, 17-18, CCL 76, 368, tłum. Krzyszcuk, s. 593.

¹⁰⁶ Por. tamże 1, 1, CCL 76, 352-353, tłum. Krzyszcuk, s. 578; tenże, *Commentarii in Esaïam* I 1, 1, CCL 73, 5-6.

„Syna Amosa”. Wielu sądzi, że Amos, trzeci [z kolei] wśród dwunastu proroków, był ojcem Izajasza. Jednak się mylą, gdyż u Hebrajczyków [ich imiona] zapisuje się różnymi literami: jedno przez *šade* [ʕ] ¹⁰⁷, drugie przez *sin* [ʃ] ¹⁰⁸.

„Które oglądał w sprawie Judy i Jerozolimy”. Izajasz jest posłany zwłaszcza do dwóch plemion: Judy i Beniamina. „I Jerozolimy”, to jest do stolicy tych dwóch plemion ¹⁰⁹.

„Za dni Ozjasza, Jotama, Achaza i Ezechiasza, królów Judy”. Tak więc jego prorokowanie rozciągało się w czasach tych wszystkich, którzy królowali w Judzie. W tej samej księdze ¹¹⁰ znajdziemy także, która wizja została wypowiedziana w czasach którego króla ¹¹¹. Tyle według znaczenia dosłownego ¹¹².

Z drugiej strony według tropologii ¹¹³ trzeba wiedzieć, że cokolwiek mówi się do Samarii i do dziesięciu plemion, to samo mówi się przeciwko here-tykom. Cokolwiek zaś mówi się przeciwko Jerozolimie, to samo mówi się przeciwko Kościołowi. Taki jest pierwszy sposób rozumienia tropologicznego. Drugi jest następujący ¹¹⁴: dusza, która pobłądziła i, uchybiwszy sprawiedliwości, podlegała błędom, jest nazywana Efraimem, jest nazywana Samarią, gdyż jest powiedziane, że nagromadziła sobie złotych jałówiek ¹¹⁵ i odnosi się do dziesięciu plemion. Ponadto, ktokolwiek jeszcze trwa w swoim postanowieniu i nie wybucha otwartym szaleństwem, przecząc temu, co jest powiedziane, lecz podlega błędom, tego prorok koryguje jak Judę, ponieważ jest w nim prawdziwe wyznawanie Boga (por. Oz 11, 12), a także jak Jerozolimę, ponieważ wydaje się, że rzeczywiście ma pokój ¹¹⁶, aby trzymał się z dala od

¹⁰⁷ Hebr. שָׂדֵי (Iz 1, 1).

¹⁰⁸ Hebr. סִין (Am 1, 1). Jak widać imię proroka Amosa zapisuje się po hebrajsku przez *sadek* [ʕ], a nie przez *sin* [ʃ]. Ponadto imiona ojca Izajasza i proroka z miasteczka Tekoa różnią się pierwszą literą. Nieścisłości te nie występują u św. Hieronima. Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I 1, 1, CCL 73, 5: „Amos autem pater Esaiæ, non ut plerique autumant, tertius duodecim prophetarum est, sed alius, diversisque apud Hebraeos scribuntur litteris. Iste primam et extremam litteras habet aleph et sade; ille ain et samech”. Zob. tenże, *Commentarii in Amos* I Prol., CCL 76, 211. Mylenie tych postaci biblijnych spowodowane jest identyczną pisownią ich imion w Septuagincie (gr. Ἀμώς; zob. R. Popowski, *Onomastykon Septuaginty*, Warszawa 2013, 17).

¹⁰⁹ Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I 1, 1, CCL 73, 8.

¹¹⁰ Tj. w Księdze Izajasza.

¹¹¹ Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I 1, 1, CCL 73, 6-7.

¹¹² Por. tenże, *Commentarius in Abdiam* 1, 13-14, CCL 76, 365, tłum. Krzyszczuk, s. 591.

¹¹³ Tropologia to metoda hermeneutyczna stosowana przez Ojców Kościoła, która polegała na odszukiwaniu w tekście natchnionym sensu alegorycznego i duchowego.

¹¹⁴ Por. Hieronymus, *Tractatus in Ps.* 77, 9, ed. Morin, t. 3/2, s. 62: „Est quidem et ista intelligentia sed ista multo melior es”, *ŽMT* 32, 74. Zob. tenże, *Commentarius in Sophoniam* 1, 8-9, ed. M. Adriaen, CCL 76, 665.

¹¹⁵ Por. 3Krl 12, 28 wg LXX, tłum. R. Popowski: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Warszawa 2013, 472.

¹¹⁶ Por. Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, s.v. *Ierusalem*, CCL 72, 136; tenże, *Commentarius in Abdiam* 1, 20-21, CCL 76, 373-374, tłum. Krzyszczuk, s. 599-600.

skrytych występów (por. Ps 18, 13 wg Wulgaty), a także aby on sam nie poszedł na wygnanie.

Iz 1, 2. „Słuchajcie niebios¹¹⁷ i nakłoń ucha ziemio, ponieważ Pan przemówił”. W czasie, w którym Mojżesz rozmawiał z chmurą Pana, tak zostało napisane w pieśni [zawartej w] Księdze Powtórzonego Prawa: „Zwróć uwagę, niebo, a będę mówił i słuchaj, ziemio, słów z moich ust: Niech zostanie przyjęta jak deszcz moja mowa i niech osiada jak rosa moje słowa” (Pwt 32, 1-2), a ponieważ [Mojżesz] dał prawo Boga w obliczu tych świadków, a więc nieba i ziemi, to jest wszystkich stworzeń, które mieszczą się w niebie i na ziemi (istotnie, ponieważ, jak powiedzieliśmy, niebo i ziemia mieszczą w sobie wszystko συνεκδοχικῶς¹¹⁸, a więc za pośrednictwem części oznaczają całość, która się zawiera w częściach), ale ponieważ lud naruszył prawo Boga, ponownie [Izajasz] wzywa tych samych świadków¹¹⁹, przed którymi zostało nadane prawo (por. J 1, 17), aby, ponieważ lud gardził słuchaniem, słuchały wszystkie stworzenia: „Słuchajcie niebios¹²⁰ i nakłoń uszu ziemio” (Iz 1, 2). To, co mówi według znaczenia dosłownego jest więc następujące: rodzaj ludzki mną wzgardził i wśród wszystkich stworzeń i elementów, które uczyniłem, on sam jest istotą buntowniczą, gdyż przeciwstawia się mojej woli. Skoro zaś nawet stworzenia, które wydają się być nierozumne, słyszą, że są osądzone, to o ileż bardziej rozumne.

„Ponieważ Pan przemówił: Synów wykarmiłem i wywyższyłem”. Pięknie powiedział: „Synów wykarmiłem i wywyższyłem”, nie powiedział zaś: „Synów zrodziłem¹²⁰”, tak jak mamy w przekładzie powszechnym¹²¹, ponieważ skoro każdy syn jest zrodzony, byłoby zbytecznym powiedzieć: „Synów

¹¹⁷ Łac. „audite, caeli”. Taka lekcja pojawia się w Wulgacie. Jednak inną wersję perykopy przekazuje *Commentarii in Esaiam* św. Hieronima: „audi, coelum”. Ojciec Kościoła objaśnia tę różnicę odwołując się do specyfiki języka hebrajskiego: „Pro *coelum*, Hebraicum samaim coelos plurali numero sonat; maxime cum *audite* dixerit, id est, semu, quod plurali effertur numero, non singulari. Sed quidam volunt pluraliter quidem dici coelos, singulariter intelligi, iuxta illud quod singulas civitates, Thebas et Athenas vocamus. Estque Hebraici characteris idioma, ut omnia quae in syllabam finiuntur -im masculina sint, et pluralia ut Cherubim et Seraphim” (tenże, *Commentarii in Esaiam* I 1, 2, CCL 73, 7).

¹¹⁸ Por. Abramowiczówna IV 201, s.v. συνεκδοχή. Autor *Adbreviato* określa figurę stylistyczną polegającą na określeniu całości przez część mianem synekdochy. Hieronim (*Commentarii in Esaiam* I 1, 2, CCL 73, 7) określa ją mianem metonimii: „In coelo supernas significans angelicasque virtutes; in terra mortalium genus, μετωνυμικῶς ab his quae continent, ea quae continentur”.

¹¹⁹ Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I 1, 2, CCL 73, 7: „Post praevaricationem populi, eosdem rursum in testimonium vocat [...]”.

¹²⁰ Por. Iz 1, 2 wg LXX, tłum. Popowski, s. 1376. Zob. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I 1, 2, CCL 73, 8: „Melius est autem iuxta Hebraicum legere *filios enutriv*, quam *genui*”; tenże, *Commentarii in Ezechielem* VI 19, 1-9, CCL 75, 250-251.

¹²¹ Czyli w Septuagincie lub w którejś z wersji Vetus Latina. Por. Hieronymus, *Tractatus in Ps.* 86, 5, ed. Morin, t. 3/2, s. 102-103, ŻMT 32, 119-120; tenże, *Commentarius in Abdiam* 1, 20-21, CCL 76, 372, tłum. Krzyszcuk, s. 597.

zrodziłem”. Skoro więc powiedział *synów*, już wskazał, że zostali zrodzeni. A zatem podkreślił: ponieważ nie wszystko co rodzi, w takim samym stopniu karmi; ja zaś zrodziłem i wykarmiłem. I nie zadowalałem się jedynie wykarmieniem, aby, zwyczajem zwierząt i ptaków, pozostawić im instynkt, a swoją pracę zaniedbać, lecz tak jak karmiłem malutkich, tak samo dużych i sprawiłem, że gdy dorośli, stali się więksi, abym tak, jak dałem im życie, teraz dał im także chwałę.

„Oni zaś mną wzgardzili”. Wzajemnością za takie dobrodziejstwa okazało się lekceważenie.

Iz 1, 3. „Poznał wół swego właściciela, a osioł złób swego pana”. Z człowiekiem myślącym porównuje się nierozumne zwierzęta pociągowe i bydło. One, skoro zaznały takich dobrodziejstw, nie ignorują surowego prawa tego, od kogo zaznały błogosławieństwa. Jedynie rodzaj ludzki jest osądzony, gdyż wzgardził Bogiem.

„Poznał wół swego właściciela, a osioł złób swego pana”. Wół, który pracuje, poddaje szyję jarzmu i jest gotów wykonać dużo większą pracę dla pana niż ta, którą właśnie od pana otrzymali, a mimo to rozumie swego właściciela. Także osioł zna złób swego pana, swoje błogosławieństwa. Chętnie dostrzega także miejsce, w którym zwykł otrzymywać żywność.

„Izrael nie poznał”, domyślnie *mnie*, „mój lud nie zrozumiał”, domyślnie ani *właściciela* ani *pana*¹²². Jednocześnie należy także wziąć pod uwagę jaką siłę mają przykłady. Chociaż wół otrzymuje od pana pożywienie, a osioł, chociaż zna złób, to są gotowi wykonać dużo większą pracę dla swoich panów niż ta, którą od panów otrzymali. Natomiast ja nie otrzymuję żadnego błogosławieństwa od ludzi, a jednak zostają wybawieni ci, którzy tego pragną. Udzieliłem im tak wiele, a sam nic nie otrzymałem. W zamian za wszystkie błogosławieństwa odpłacają mi tylko pogardą! Ponieważ więc tyle cierpliwie zniosłem i straciłem Syna, którego wykarmiłem, którego wywyższyłem, robię jedynie to, co zrobić mogę: będę opłakiwał zagubionego i martwego (por. Łk 15, 32), który, będąc chorym, nie może być uzdrowiony.

Iz 1, 4. „Biada narodowi grzesznemu, ludowi obciążonemu nieprawością, potomstwu nikczemnemu, synom przewrotnym”. Nazwy zamieniły się: „Biada narodowi grzesznemu”, który niegdyś był nazywany *moim narodem*. „[Biada] ludowi obciążonemu”, bowiem nadmiernie obciążyli się ciężkimi grzechami. „[Biada] potomstwu nikczemnemu”, nie mojemu potomstwu, według tego, co zostało powiedziane w innym miejscu: „I w twoim potomstwie będą błogosławione wszystkie narody” (Rdz 22, 18). „[Biada] synom przewrotnym”, żadnym sposobem nie *moim synom*, lecz kiedy zaczęlibyśmy grzeszyć, będąc w stanie grzechu, stracilibyśmy także nazwę synów.

„Porzucili Pana”, tak jak drugi syn (por. Łk 15, 11-13). W każdym słowie

¹²² Por. Hieronymus, *Commentarii in Michaeam* I 1, 6-9, CCL 76, 428-429; II 4, 8-9, CCL 76, 475; tenże, *Commentarii in Abacuc* 12, 15-17, CCL 76A, 609.

znajduje się odpowiadające mu znaczenie! Chociaż zrobili wszystko, chociaż dopuścili się wszystkich przestępstw, mimo to ja nie wypędziłem ich, lecz oczekiwałem, aż kiedyś wrócą do mnie. Oni zaś mnie *porzucili* cały czas sprzeciwiając się mi, a przy tym ciągle wznosząc ręce w żalu. Nadto nie wystarczyło im, że [mnie] porzucili (zobaczcie αῤῥησις¹²³ grzechów), lecz także „przeklinali Świętego Izraela, odwrócili się wstecz”, to jest ponownie zaczynali być tym, czym byli wcześniej, zanim zostali wybrani dla mego imienia (Dz 15, 14).

Iz 1, 5A. „Z której strony was jeszcze uderzyć, wy, którzy pomnażacie przewinienie?” Pan, który jest prawdziwym lekarzem, w taki sposób wymierza karę, aby przez narzędzia do wypalania¹²⁴ i przez gryzący proch¹²⁵ nadeszło uzdrowienie¹²⁶. Tak więc mówi co następuje: nałożyłem wiele plastrów, chciałem was uleczyć różnymi lekarstwami¹²⁷. Nie znajduję żadnego rodzaju leku, choć wasza choroba codziennie się pogłębia. Nie tylko, mówi, nie jesteście uleczeni z wcześniejszych błędów, lecz, choć chcę uleczyć [wasze] wcześniejsze grzechy, wy dodajecie nowe rany¹²⁸. „Z której strony was jeszcze uderzyć” są jakby słowami

¹²³ Grecki wyraz αῤῥησις oznacza „wzrost, pomnażanie się, powiększanie się” (Abramowiczówna I 373, s.v. αῤῥησις).

¹²⁴ Łaciński wyraz *cauterium* pochodzi od greckiego καυτήριον, który oznacza „żelazo do wypalania, piętnowania” (Abramowiczówna II 637, s.v. καυτήριον). Por. Plezia I 464, s.v. *cauterium*. Było to narzędzie żelazne, służące do wypalania, które stosowano m.in. przy zabiegach lekarskich. Zob. Scribonius Largus, *Compositiones* CCXL (*Tryphonis medicamentum*), ed. S. Sconocchia: Scribonius Largus, *Compositiones*, Leipzig 1983, 107: „hoc [...] omnem eruptionem sanguinis velut cauterium sistit”; Plinius Maior, *Naturalis historia* XXV 8, 39, § 80, ed. T.E. Page: Pliny, *Natural history. Books 24-27*, t. 7, LCL 393, Cambridge – London 1992, 194, tłum. J. Łukasiewicz: K. Pliniusza Starszego *Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, t. 8, Poznań 1845, 191. Również św. Hieronim (*Commentarii in Michaeam* II 4, 10, CCL 76, 477; *Commentarii in Ezechielem* II 7, 3-4, CCL 75, 72) zna lecznicze zastosowanie *cauterium*.

¹²⁵ Chodzi o ususzone i sproszkowane liście rośliny, którą Pliniusz Starszy nazywa *czarnym mirtem* (*myrtus nigra*). Taki proszek stosowano jako lekarstwo na wrzody oraz przeciw nadmiernemu poceniu się. Por. Plinius Maior, *Naturalis historia* XV 29, 37, § 123, ed. Page: Pliny, *Natural history. Books 12-16*, t. 4, LCL 370, Cambridge – London 1968, 372: „Folia et per se siccantur in farinam ad ulcerum remedia in corpore humano, leniter mordaci pulvere, ac refrigerandis sudoribus”, tłum. J. Łukasiewicz: K. Pliniusza Starszego *Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, t. 5, Poznań 1845, 295 i 297.

¹²⁶ Por. Hieronimus, *In Hieremiam prophetam* VI 7, 6 (30, 12-15), ed. S. Reiter, CCL 74, Turnhout 1960, 295: „[...] dura peccata tua, quae sanari non poterant, nisi mordacissimo pulvere et ardente cauterio et ferro acutissimo, quo putridas carnes et insanabiles amputarem”.

¹²⁷ Por. Hieronimus, *Commentarii in Epistolam Paulinam ad Galatas* II 4, 20, ed. G. Raspanti, CCL 77A, Turnhout 2006, 135: „Et quomodo medici, cum vim artis suae in primo viderint non valere medicamine, transeunt ad aliud et tamdiu experiuntur quid prosit e pluribus donec perveniant ad curationem ut quod per mollitiem alicuius emplastri nequaquam sanari valuit mordaciori pulvere et austeriori curatione sanetur, ita et ego quia, *confundor in vobis* et ignorantia huc atque illuc distrahor, *vellem* litterarum *vocem* praesens de meo ore proferre ut vos solito severior ipse corriperem: quoniam epistola non potest vocem obiurgantis exprimere, non valet irascentis resonare clamorem et dolorem pectoris apicibus explicare”.

¹²⁸ Por. tenże, *Commentarii in Ezechielem* V 16, 31-32, CCL 75, 193: „Ἐπαπορητικῶς autem

kogoś wątplącego, to jest: w kim was uzdrowię? Tak więc, ponieważ kara Pana uderza po to, aby usunąć błędy, po to chłosta, aby uzdrowić, mówi: „z której strony uderzyć”, tak jakby [mówił]: jaki plaster wam nałożyć, „wy, którzy pomnażacie przewinienie”, skoro codziennie łączycie nowe grzechy ze starymi?

Iz 1, 5B-6. To zatem, o czym krótko wcześniej powiedzieliśmy, że prorocy są lekarzami duchowymi i leczą każdy rodzaj chorób, teraz w sposób najbardziej oczywisty jest ukazane przykładem. Zobaczcie więc co mówi Pismo¹²⁹: „Każda głowa jest osłabiona i każde serce przygnębione. Od spodu stopy aż do wierzchu głowy nie ma w nim zdrowia: rana i siność i opuchlizna”.

„Każda głowa jest osłabiona i każde serce przygnębione”. Często przypominam, że u proroków zwracamy uwagę na pojedyncze słowa¹³⁰, dlatego niedoświadczonym wydaje się, że nie można ich interpretować w znaczeniu dosłownym. [Uważają tak], ponieważ nie rozumieją, co jest powiedziane. „Każda głowa jest osłabiona i każde serce przygnębione”. Jeśli ktoś by zachorował lub byłby gnębiony bardzo ciężką chorobą ciała, lecz miałby bardzo radosną duszę, słabość ciała byłaby przezwyciężona przez radość duszy¹³¹. Znowu gdyby ktoś odczuwał głęboki smutek, ból w sercu i [trafiłyby go] różne zmartwienia, a ciało miałby silne, zdrowie ciała byłoby przezwyciężone przez słabość duszy. Gdy zaś i ciało jest w chorobie, i dusza w bólu¹³², nie może pomóc żadne lekarstwo. Takie zatem jest wyjaśnienie tego, co jest powiedziane: „Każda głowa jest osłabiona i każde serce przygnębione”.

Zarazem zastanawiasz się dlaczego siedziba duszy, to jest serce¹³³, została porównana z siedzibą ciała, to jest z głową¹³⁴. W głowie znajdują się wszystkie zmysły¹³⁵; po odcięciu wszystkich innych członków dusza może żyć, po odcięciu głowy wszelkie życie ulatuje. Nie powiedział *cała głowa obcięta*, ponieważ gdyby zostało powiedziane *obcięta*, byłoby zbyt trudnym opisywać pozostałe członki i schorzenia pozostałych części ciała. Dlatego mówi *osłabiona*, aby również ona miała miejsce w opisie pozostałych członków.

haec omnia ad Hierusalem loquitur Deus, quod invenire non valeat, quo aegrotantem et seminecem possit curare medicamine”.

¹²⁹ Por. tenże, *Tractatus in Ps.* 86, 4, ed. Morin, t. 3/2, s. 102, ŻMT 32, 119.

¹³⁰ Por. tenże, *Epistula* 57, 5, ŻMT 55, 59: „absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est”. Zob. tenże, *Epistula* 53, 8, ŻMT 55, 31.

¹³¹ Por. tenże, *Commentarii in Esaiam* I 1, 5, CCL 73, 11: „Animi laetitia interdum dolorem corporis mitigat”.

¹³² Autor utożsamia głowę z duszą. Por. Hieronymus, *Commentarius in Ionam* 2, 6-7, CCL 76, 399, ŻMT 8, 115. To zestawienie analizuje Paul Antin (Saint Jérôme, *Sur Jonas*, SCH 43, Paris 1956, 86, nota 1).

¹³³ Por. tenże, *Commentarii in Evangelium Matthaei* II 15, 19, ed. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969, 131-132, tłum. J. Korczak: Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 46, Kraków 2008, 104. Zob. tenże, *Epistula* 64, 1, ŻMT 55, 102.

¹³⁴ Por. tenże, *Commentarii in Esaiam* I 1, 5, CCL 73, 11: „Inter ipsos quoque sensus et omnia membra corporis, principalem locum obtinet caput, in quo visus et odoratus, auditus et gustus est”.

¹³⁵ Por. tamże.

„Od spodu stopy aż do wierzchu głowy nie ma w nim zdrowia”. Całkowicie chory Izrael. Nie można [w nim] znaleźć ani jednego męża świętego, tak jak w ciele żaden członek nie wydaje się być zdrowym. Gdyby bowiem w całym ciele było coś, co byłoby zdrowe, wydaje się, że z [tej] jednej zdrowej części uzyskaloby się lekarstwo także dla pozostałych.

„Rana i siność i opuchlizna”. *Rana*: świeże grzechy; *siność*: dawne występki; *opuchlizna*: został jeszcze napełniony starym przestępstwem, jakby napełniony jakimś jadem.

„Nie jest zawiązana, ani leczona medykamentem, ani oliwą zmiękczone”. Nie jest tak dlatego, że Bóg tego nie uczynił. Wszystko bowiem uczynił, a jeśli prorocy tego nie uczynili, zostali posłani bez powodu. Lecz ponieważ nie nastąpiło uzdrowienie, niejako wydaje się, że nie stało się, co się stało.

Iz 1, 2. Według tropologii. „Słuchajcie niebios a nakłoń uszu ziemi”. Oznacza to: wy, którzy wydajecie się być święci i wy, którzy jesteście grzesznikami, słuchajcie na równi¹³⁶.

„Synów wykarmiłem i wywyższyłem. Oni zaś mną wzgardzili”. Ja, Bóg, chciałem mieć ludzi jako dzieci. *Wykarmiłem* ich i wysoko ceniłem, w taki sposób, że zamiast sługami, nazywałem ich przyjaciółmi (por. J 15, 15); „oni zaś mną wzgardzili”. Oznacza to: przez swoje grzechy; z pewnością nie doświadczili żadnej mojej surowości. I roztropnie powiedział¹³⁷: *wzgardzili*. Nikt nie czuje się wzgardzony, jeśli jego dobroć nie jest nadmierna (por. Ef 2, 4). Nawet oni, uznający za słabość moją łagodność i potulność, wzgardzili tym, którego winni się bać i kochać. I opowiada przykład, o którym wyżej powiedzieliśmy, o wole i osłe. W całości objaśniamy to w odniesieniu do świętych¹³⁸, którzy przez swoje grzechy oddalili się od Pana. Są o wiele gorsi niż nierozumne zwierzęta. One bowiem, chociaż nie zaznają tylu błogosławieństw od panów i właścicieli, niemniej nie oddalają się od pana. Wół bowiem, kiedy jest bity, nie czuje uderzeń, ale pamięta jedynie błogosławieństwa. Także osioł, kiedy jest przez pana prześladowany¹³⁹, zobaczywszy pana bawi się z nim i jakimi

¹³⁶ Niebo i ziemia oznaczają w interpretacji duchowej świętych i grzeszników. Por. Hieronim, *Commentarii in Esaiam* I 1, 2, CCL 73, 7: „Si quis igitur coelum est et habet municipatum in coelestibus, audiat mystice quae dicuntur. Si quis terrenus, simplicem sequatur historiam”.

¹³⁷ Por. Hieronim, *Commentarii in Esaiam* XI 36, 1-10, CCL 73, 431: „callide prudenterque respondit”.

¹³⁸ Por. tenże, *Commentarii in Zachariam* I 2, 3-5, ed. M. Adriaen, CCL 76A, 764: „[...] haec omnia interpretemur in Ecclesia”.

¹³⁹ Por. tenże, *Vita Sancti Hilarionis* III (V) 4, PL 23, 31, Żm 10, 121. Wiktoryn z Petawium tak tłumaczy Dn 2, 44 z języka greckiego: „Et in illis temporibus suscitabit Dominus Deus regnum aliud, quod suscipient inquit, sancti Summi Domini regnum, et regnum hoc alia gens non indagabit, namque Dominus percutiet et indagabit omnia regna terrae, et ipsud manebit in perpetuum” (Victorinus Petavionensis, *Commentarii in Apocalypsim Ioannis* 21, 3-5, ed. J. Haussleiter, CSEL 49, Wien 1916, 150 i 152, tłum. D. Budzanowska: Wiktoryn z Petawium, *Komentarz do Apokalipsy*, w: *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy: Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz*, red. D. Budzanowska – W. Linke, Florilegium. Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina 1, Warsza-

tylko gestami może, pokazuje radość umysłu. Izrael natomiast, to jest *dusza widząca Boga*¹⁴⁰, nie chce mnie poznać¹⁴¹.

z języka łacińskiego przełożył,
wstępem i komentarzem opatrzył
Łukasz Krzyszczuk*

wa 2011, 103. Występujący w przekładzie Wiktoryna łaciński czasownik *indagare* polska tłumaczka przełożyła jako *niszczyć*. Jednak zasadniczo czasownik ten nie oznacza *niszczyć*, ale raczej *tropić*, *węszyć*, *dostrzegać*, *poszukiwać*, *badać*, *dochodzić*, *śledzić*, por. Plezia III 109, s.v. *indago*. Zob. Duval, L', „*In Esaia parvula adabbreviatio de capitulis paucis*” de Jérôme, s. 463-464.

¹⁴⁰ Por. Hieronymus, *Commentarii in Esaiam* I 1, 3, CCL 73, 9. Zob. tenże, *Liber quaestionum hebraicarum in Genesim* 32, 28-29, ed. P. de Lagarde, CCL 72, 41: „[...] interpretatur Israel vir videns Deum sive mens videns Deum”, tłum. M. Józwiak: *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju św. Hieronima. Przekład i komentarz*, Wrocław 2010, 102-103; tenże, *Commentarius in Malachiam* 1, 2-5, CCL 76A, 905: „Israel, vir vel sensus cernens Deum, sive ut ego melius puto, εὐθὺς τὰς Θεοῦ, id est, rectissimus Dei”.

¹⁴¹ W tym miejscu tekst nagle się urywa. Dalej następowała prawdopodobnie interpretacja tropologiczna Iz 1, 2-6.

* Mgr Łukasz Krzyszczuk – doktorant przy Pracowni Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego; e-mail: lukasz.krzyszczuk@uni.wroc.pl.

Stanisław STABRYŁA, *Chrześcijański świat poezji Prudencjusza*, Prace Komisji Filologii Klasycznej PAU Nr 40, Kraków 2011, Polska Akademia Umiejętności, ss. 171.

Poezja wczesnochrześcijańska nie stanowi w Polsce częstego przedmiotu badań, wymaga bowiem, z racji specyfiki gatunku literackiego, interdyscyplinarnego podejścia, uwzględniającego znajomość patrologii, filologii klasycznej i teorii literatury. Szczególne zasługi dla poznania i popularyzacji twórczości poetyckiej epoki patrystycznej w naszym kraju mają: słynny latynista z Uniwersytetu Jagiellońskiego Mieczysław Brożek, tłumacz i komentator utworów Prudencjusza, oraz znany patrolog z Uniwersytetu Warszawskiego ks. Marek Starowieyski, redaktor i wydawca cennych antologii poezji wczesnochrześcijańskiej. Można uznać ich za polskich odpowiedników Jacquesa Fontaine'a, autora klasycznej monografii *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien* (Paris 1981). Do grona tych elitarnych badaczy dołączył ostatnio inny profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, znany bardziej z klasycznych zainteresowań, Stanisław Stabryła. Jako podsumowanie kilkunastoletniego okresu jego badań nad poezją Prudencjusza (348 - † po 405) powstała pierwsza w literaturze polskiej monografia poświęcona twórczości wybitnego hiszpańskiego poety.

Zasadniczą część pracy poprzedza rozdział wprowadzający, zawierający prezentację znanych informacji historycznych, charakteryzujących sytuację chrześcijaństwa w Cesarstwie Rzymskim IV w., szczególnie w Hiszpanii, oraz nielicznych wiadomości o życiu poety, zaczerpniętych z własnej przedmowy do jego zbioru poezji. Kolejne rozdziały obejmują omówienie poszczególnych utworów Prudencjusza w zależności od tematyki w nich poruszanej. Autor monografii eksponuje chrześcijańską specyfikę tej poezji, przejawiającą się w tworzeniu hymnów przeznaczonych do uświęcenia różnych okoliczności życia codziennego lub ważniejszych świąt roku liturgicznego, a także w podejmowaniu zagadnień teologicznych związanych ze sporami doktrynalnymi, krytyką moralności i religii pogańskiej, kultem męczenników i historią biblijną.

Twórczość hymniczną Prudencjusza przedstawia Stabryła na tle wcześniejszych chrześcijańskich osiągnięć w tym zakresie Hilarego z Poitiers i Ambrożego z Mediolanu. Podkreśla nastawienie dydaktyczne hymnów Prudencjusza, czyniące z nich swoiste połączenie homilii biblijnej z egzortą. Akcentuje także ich intelektualny charakter, przejawiający się w nawiązaniach formalnych do języka, stylu i metrum występujących w poezji Horacego.

Niezwykłe interesujące jest omówienie dwóch napisanych heksametrem poematów dydaktycznych Prudencjusza: *Apotheosis* i *Hamartigenia*. Ich oryginalność polega na zawartych w nich elementach polemiki z ówczesnymi herezjami, co stanowiło w tym czasie domenę należących do literatury prozatorskiej dogmatycznych traktatów skierowanych przeciw konkretnym ruchom heretyckim lub ich liderom. W pierwszym z poematów Prudencjusz w sposób zadowalający pod względem doktrynalnym i literackim polemizuje z herezjami patrypasjanizmu, sabelianizmu i ebionityzmu, broniąc ortodoksyjnej wykładni nauki o boskości i człowieczeństwie Chrystusa. Stabryła zwraca uwagę na nieobecność wśród zwalczanych herezji arianizmu i pryscylianizmu, szkoda jednak, że nie próbuje bliżej wyjaśnić tego zjawiska. Drugi z poematów antyheretyckich Prudencjusza zwalcza dualistyczną naukę Marcjona, porusza problematykę pochodzenia zła, relacji między Bogiem a złem, oraz ludzkiej odpowiedzialności za grzech. Stabryła zauważa, że Prudencjusz w swej poetyckiej polemice z Marcjonem odwoływał się częściej do argumentacji moralnej niż dogmatycznej. Według Autora monografii „wynikało to z pewnością z jego braku uzdolnień spekulatywnych” (s. 52). Taka ocena pozostaje jednak w pewnej sprzeczności z tym, co Stabryła napisał wcześniej, chwalać udaną argumentację spekulatywną w poemacie *Apotheosis*: jednym z głównych narzędzi, „za pomocą których poeta skonstruował w tym poemacie w pełni rozwinięty dyskurs teologiczny i teozoficzno-dydaktyczny, była racjonalna i dialektyczna metoda rozumowania” (s. 46).

Trzeba przyznać, że Stabryła – nie będąc teologiem – znakomicie radzi sobie z trudnymi kwestiami doktrynalnymi. Autorowi zdarzają się jednak pewne nieścisłości i potknięcia. W sformułowaniu „odparcie heretyckich poglądów na temat natury Chrystusa” (s. 47) należało dodać, o którą – boską czy ludzką – naturę chodzi, lub użyć liczby mnogiej, jeżeli chodzi o obydwie. Autor monografii używa zamiennie terminów „herezja” i „seкта” (np. na s. 46), które nie były w starożytności chrześcijańskiej synonimami. Przyjętym w polskiej literaturze teologicznej zwrotem jest trynitarna, a nie „trynitarska” nauka Kościoła, jak czytamy na s. 38.

Najobszerniejszą i najbardziej analityczną część swojej monografii (rozdział V, s. 55-91) poświęcił Stabryła słusznie pierwszemu w literaturze łacińskiej alegorycznemu eposowi dydaktyczno-moralizującemu pt. *Psychomachia*, w którym Prudencjusz przedstawia walkę upersonifikowanych cnót chrześcijańskich z pogańskimi występkami w siedmiu pojedynkach, wzorowanych na greckich i rzymskich poematach wojennych. Autor monografii wyprowadził z wnikliwej analizy poematu na tle epoki kilka ważnych wniosków. Po pierwsze, najważniejszą spośród upersonifikowanych cnót przedstawionych w *Psychomachii* jest „Fides Catholica” lub „Fides Christiana”, odnosząca zwycięstwo nad „Veterum Cultura Deorum”, obrazująca triumf kultury chrześcijańskiej nad dekadentką kulturą pogańską (por. s. 91). Po drugie, jednym z istotnych dla Prudencjusza pojęć jest „pax”, „stosowany [...] w znaczeniu bliskim greckiego pojęcia *ἁγάπη*, oznaczający tu z jednej strony chrześcijańską miłość bliźniego, z drugiej natomiast miłość społeczną, która wyraża się w jedności myśli, uczuć i dążeń wyznawców

Chrystusa – wbrew wszelkim próbom wprowadzenia sporów i podziałów, czego przykładami byli Fotinus i Ariusz” (s. 81). Po trzecie wreszcie, „zwycięskie cnoty chrześcijańskie, które brały udział w walce przeciwko występkom, mieszczą się w polu semantycznym pojęcia *humanitas Christiana*” (s. 65), chociaż Prudencjusz nie posługuje się występującym często w prozie wczesnochrześcijańskiej pojęciem „humanitas”.

Tematyka sporu między chrześcijaństwem i pogaństwem powraca w VI rozdziale monografii, poświęconym polemiczno-satyrycznemu poematowi apologetycznemu *Contra Symmachum*, skierowanemu przeciw wybitnemu mówcy i znanemu obrońcy pogaństwa. W ocenie Stabryły poemat Prudencjusza jawi się jako dzieło historiozoficzne. Autor monografii zwraca uwagę na liczne odwołania hiszpańskiego poety do historii rzymskiej oraz na typowo religijną i chrześcijańską interpretację zmian dokonujących się w Cesarstwie: „Rzym – twierdzi [Prudencjusz] – nie zawdzięcza już swego panowania nad światem niemoralnym i bezsilnym bóstwom pogańskim, których postępowanie poddaje w poemacie ostrej krytyce, ale jednemu i prawdziwemu Bogu, władcy jego losu” (s. 105).

Rozdział VII monografii jest kolejnym rozbudowanym omówieniem dzieła *Peristephanon*, czyli zbioru 14 hymnów ku czci męczenników chrześcijańskich, patronów miast Imperium Romanum, uznawanego za najlepsze dzieło literackie o tematyce męczeńskiej w starożytności. Stabryła omawia szczegółowo wybrane hymny, prezentując, w jaki sposób została w nich odniesiona do konkretnych świętych idea cierpienia i śmierci dla Chrystusa jako zwycięstwa, oraz słusznie wnioskuje, że stanowiła ona naturalną konsekwencję okresu prześladowań. Interesujący jest fragment rozdziału, w którym Autor próbuje zdefiniować Prudencjuszowy wzorzec wroga i prześladowcy chrześcijan oraz ukazuje środki literackie, służące do realizacji tego celu, wśród których istotną rolę odgrywa terminologia związana z retoryczną techniką inwektywy (por. s. 131-135).

Przedstawienie przez Stabryłę antychrześcijańskich oskarżeń występujących w hymnach (s. 136-137) nie wnosi nowych elementów do arsenału znanego z dokumentów historycznych i innych pism wczesnochrześcijańskich poświęconych męczeństwu, są to bowiem te same zarzuty. Ciekawym zagadnieniem, na które zwraca uwagę Autor monografii, jest natomiast kwestia przypisywania przez Prudencjusza męczennikom roli obrońców chrześcijańskiego „sacrum” przed atakami władzy państwowej, reprezentującej społeczność pogańską łamiącą zasady moralne oraz rozumiejącej „sacrum” w odmienny sposób, właściwy religii i tradycji starożytnego Rzymu (por. s. 137-142). Cenną uwagę w tym kontekście jest wyakcentowanie przez Autora zamierzonego zabiegu stylistycznego zastosowanego przez Prudencjusza, polegającego na przenikaniu się w jego poetyckiej narracji motywów realistycznych („facta”) z elementami nadnaturalnymi („miracula”), „stanowiącymi [zarówno dla chrześcijan, jak i dla prześladowców] dowody mocy Bożej, przed którą muszą ustępować nawet prawa natury” (s. 141).

Omówienie najważniejszych dzieł Prudencjusza zostało uzupełnione w ostatnim rozdziale monografii przykładową analizą kilku epigramów z przypisywanego

hiszpańskiemu poecie zbioru czterowerszowych utworów tego gatunku napisanych heksametrem daktylicznym, stanowiących prawdopodobnie podpisy pod malowidłami lub mozaikami chrześcijańskimi, przedstawiającymi sceny ze Starego i Nowego Testamentu.

Teza książki, głosząca, że świat poetycki Prudencjusza jest w pełnym tego słowa znaczeniu chrześcijański, wynikający z przesłania biblijnego, i że wartościom chrześcijańskim zostały podporządkowane wszystkie elementy jego struktury (s. 153), nie jest sformułowaniem zbyt oryginalnym ani odkrywczym. Jej jasne wyartykułowanie i uargumentowanie przykładami zaczerpniętymi z całej twórczości poety było jednak potrzebne i to zadanie monografia Stabryły spełnia znakomicie. Omawiając poszczególne utwory hiszpańskiego poety, Autor skupił się na streszczeniu ich treści i uwypukleniu głównych idei tematycznych, co pozwala dokładnie poznać zawartość ideową poezji Prudencjusza. Mniej miejsca – mimo że jest filologiem klasycznym i znawcą antycznej poezji greckiej – poświęcił natomiast stosowanym przez Prudencjusza środkom stylistycznym, czyli stronie formalnej, co pozostawia pewien niedosyt. Interesująca byłaby przede wszystkim bardziej detaliczna analiza twórczości hiszpańskiego poety pod kątem dostosowania formy literackiej do poruszanej problematyki i wskazanie, czym różnią się pod tym względem utwory poetyckie od prozy wczesnochrześcijańskiej. Jest to zagadnienie zasługujące na głębsze opracowanie w oddzielnej monografii.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Maciej MANIKOWSKI, *Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy*, Wrocław 2012, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, ss. 271.

Myśl Grzegorza z Nyssy budzi ostatnio coraz większe zainteresowanie nie tylko wśród polskich patrologów (S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach do Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 2006; M. Przyszychowska, „*Wszyscy byliśmy w Adamie*”. *Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu Ojców Kościoła*, Poznań 2013) i dogmatyków (E. Kotkowska, *Pomyśleć świat jako całość według św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 2003), ale także w gronie filozofów. W 2012 r. ukazała się monografia pt. *Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy*, napisana przez wrocławskiego filozofa i teologa Macieja Manikowskiego. Jest ona podsumowaniem 15-letnich studiów Badacza nad myślą Nysseńczyka (wcześniej opublikował on książkę pt. *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle tradycji*, Wrocław 2002).

Wstępna część książki przedstawia biblijną i filozoficzną genezę myśli Grzegorza. Jest to rzetelna prezentacja nurtów, z których wyrasta teologia Nysseńczyka, przydatna w tego typu opracowaniu. Autor umiejętnie omawia wpływ neoplatonizmu na myśl Ojców Kościoła IV i V w. (s. 42-43), zaznaczając wyraźnie – co

niestety nie zawsze ma miejsce, nawet w pracach filozoficznych – że jeden z głównych inspiratorów myśli Grzegorza, słynny aleksandryjski filozof i teolog z przełomu II i III w., Orygenes, tworzył w duchu wcześniejszej odmiany platonizmu, określanej jako średni platonizm. Nota bene, omówienie skomplikowanej myśli Orygenesesa, któremu M. Manikowski poświęca spore partie swej książki (s. 35-37, 98-111), dotyczące genezy Grzegorzowej antropologii i nauki o stworzeniu, jest poprawne, ale dotyczy spraw znanych, dokładnie opisanych w cytowanych przez Autora opracowaniach H. Crouzela, można byłoby więc przedstawić te zagadnienia w sposób bardziej syntetyczny. Niektóre fragmenty monografii, relacjonujące np. Orygenesową naukę o mądrości Bożej (por. s. 216-217), pozbawione są odsyłaczy do opracowań, a zawierają wnioski znane z literatury przedmiotu. Nie należało więc sprawiać wrażenia, że Autor sam do nich dochodził (chyba, że tak było), ale przytoczyć odpowiednie pozycje. Przy omawianiu kwestii związanych z egzegezą patrystyczną, zwłaszcza odwołującą się do metody alegorycznej, nie zostało uwzględnione klasyczne opracowanie Manlio Simonettiego *Między dosłownością a alegorią* (Kraków 2000).

W świetle źródeł (por. Origenes, *De principiis* I 6, 4; tamże II 2, 2) i obowiązującej obecnie wiedzy na temat doktryny antropologicznej i kosmologicznej Orygenesesa (por. opracowania: H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007; M. Szram, *Ciało zmarłychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010) doprecyzowania wymaga stwierdzenie Autora, że na początku stworzone byty rozumne były pozbawione ciała (por. s. 108). Zgodnie z Orygenesową hipotezą dotyczącą początków świata, byty rozumne nie miały z pewnością ciała ziemskiego o ciężkiej materialności, będącej skutkiem grzechu pierwszych rodziców, ale od początku towarzyszył im jakiś rodzaj ciała substancjalnego (może eterycznego?), ponieważ, według Orygenesesa, tylko Bóg jest bytem absolutnie bezcielesnym, podczas gdy nawet byty stworzone potocznie uznawane za bezcielesne, takie jak aniołowie czy właśnie pierwotne byty rozumne, a tym bardziej dusze ludzkie, powstałe z wychłodzenia niektórych z nich, zostały wyposażone w jakiś bliżej nieokreślony, delikatny rodzaj ciała, dostosowanego do środowiska, w którym przebywały (tego momentu dotyczy prawdopodobnie, zgodnie z relacją Prokopiusza z Gazy, drugi opis stworzenia Rdz 2, 7 w rozumieniu Orygenesesa).

Inną nieścisłością, pojawiającą się w historycznym prologu do omawianej rozprawy, jest zbyt ostre stwierdzenie ze s. 41, że Arystoteles był odrzucany przez autorów wczesnochrześcijańskich. Opinia taka pokutuje niekiedy w literaturze, ale nie jest ona w pełni prawdziwa, zwłaszcza w odniesieniu do inspiracji w zakresie etyki. Obok wszechobecnych w epoce patrystycznej wpływów platonizmu i stoicyzmu, występują także nawiązania do Arystotelesa, szczególnie do *Etyki Nikomachejskiej*. Wprost nawiązuje w swojej aretologii do myśli Stagiryty Dydym Ślepy, a pośrednio także Ojcowie Kapadoccy (w tym również Grzegorz z Nyssy), a nawet negatywnie ustosunkowany do greckich filozofów Jan Chryzostom (wykorzystujący w nowym chrześcijańskim kontekście pojęcia μεσότης i μεγαλοψυχία).

Książka M. Manikowskiego o Grzegorzu z Nyssy ma interesującą i oryginalną, a równocześnie logiczną i przejrzystą strukturę. Do głównej kwestii możliwości poznania Boga w rozumieniu Nysseńczyka Autor podchodzi – jak sam to formułuje we wstępie (s. 12) – „oddolnie”, z perspektywy bytów stworzonych, najpierw świata (rozdz. 2), potem człowieka (rozdz. 3). Następnie analizuje niepoznawalność natury Boga, zwracając uwagę na przepaść bytową (διόστημα) dzielącą człowieka od Boga (rozdz. 4), wreszcie omawia sposoby poznania Boga przez człowieka (rozdz. 5), wśród których istotną rolę odgrywa poznanie przez Obecność, polegające na swoistym rodzaju poznania zamykającym się w miłości. Obraz teologii negatywnej Grzegorza z Nyssy, jaki wylania się z opracowania, jest zgodny z duchem myślenia Nysseńskiego teologa, a główne tezy książki są dobrze udokumentowane źródłowo i oddają istotę problemu sformułowanego w tytule. Po pierwsze, Bóg jest niepoznawalny w swej istocie zarówno w aspekcie metafizycznym, jak i teoriopoznawczym. Po drugie, Bóg może być poznawany (ale nigdy poznany do końca) przez człowieka różnymi sposobami, nie jest to jednak poznanie Jego istoty, ale tzw. „okolic Boga”, czyli przejawów Jego działania. Są to konkluzje mające charakter raczej porządkujący wiedzę już znaną i wydobytą przez innych badaczy z pism Nysseńczyka, niż odkrywający nowe oblicze tego myśliciela, ale trzeba przyznać, że M. Manikowski potrafi wychwycić, zaakcentować, logicznie zaprezentować i usystematyzować istotne elementy doktryny Grzegorza, wskazując za każdym razem jasno na pewne cechy myśli badanego autora, które nie wybrzmiały w sposób tak wyraźny w dotychczasowej literaturze przedmiotu.

Pewne moje wątpliwości budzą kwestie natury metodologicznej, pojawiające się w recenzowanej książce M. Manikowskiego, na które wyczulony jestem jako patrololog. We wstępie do rozprawy *Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy* Autor pisze (s. 19-20), że ze względu na zrozumienie tekstu przez czytelnika posługuje się istniejącymi polskimi tłumaczeniami, a jeżeli ich nie ma, wtedy korzysta z wersji oryginalnej, zamieszczonej w *Patrologia Graeca*, argumentując, iż jest to najbardziej dostępne w Polsce wydanie dzieł Grzegorza, chociaż zdaje sobie sprawę, że nie jest to wydanie krytyczne. Takie podejście do bazy źródłowej jest nieprzekonujące i dziwne, a przynajmniej niezręcznie sformułowane. W przypadku prac naukowych z zakresu literatury patrystycznej źródłami są teksty oryginalne, przekładami można posługiwać się pomocniczo. Poza tym z powyższej deklaracji wstępnej Autora nie wynika wyraźnie, w czym przekładzie cytuje teksty zaczerpnięte z *Patrologia Graeca*, gdyż one także pojawiają się w polskiej wersji językowej. Można tylko domyślać się, że sam Autor jest twórcą tych przekładów. Jeśli natomiast chodzi o wykorzystywaną edycję pism Grzegorza, dostępność wydania w Polsce (tym bardziej, że nie jest to wydanie krytyczne) nie może stanowić kryterium decydującego o przyjęciu go za podstawę analiz. Zresztą edycja krytyczna dzieł Grzegorza z Nyssy (*Gregorii Nyssensis Opera* wydawana w Leiden) oraz niektóre dzieła opublikowane w serii Sources Chrétiennes są dostępne w Polsce (choćby w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL).

Pewne wątpliwości budzi sposób omawiania przez M. Manikowskiego poglądów postaci historycznych, na przykład prezentacja myśli Filona Aleksandryjskiego. Zdaje sobie sprawę, że chodzi o autora „pomocniczego”, należącego do „tła” doktryny Nysseńczyka, nie oznacza to jednak, że w związku z tym można pisać o nim stosując praktykę, którą należy określić jako podawanie informacji niemal wyłącznie „z drugiej ręki”. Na s. 59-63 został zamieszczony paragraf, którego tytuł „*De opificio mundi*” Filona Aleksandryjskiego sugeruje analizę tego traktatu, tymczasem dzieło zostało omówione na podstawie opracowań M. Osmańskiego (*Logos i stworzenie: filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001) i J. Zielińskiego (*Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000), a bezpośrednio odwołania do tekstu Filona są nieliczne (zresztą są to wyłącznie te teksty, które cytuje M. Osmański w przywołanej powyżej książce). Cytaty ze sformułowań wspomnianych wyżej badaczy stanowią kontynuację stwierdzenia Autora książki, że gdy czyta się dzieło Filona, zaskakuje zależność od myśli greckiej (por. s. 61), a paragraf kończy się zdaniem podsumowującym to, co „udaje się odczytać z traktatu” Filona (por. s. 63). Można zasadnie zapytać o podmiot czynności czytania w tych zdaniach, czyli **kto** czytając Filona dochodzi do takich wniosków: M. Manikowski czy cytowani *expressis verbis* M. Osmański i J. Zieliński.

W przypisie 85. na s. 59. Autor informuje, że korzysta z wydania dzieł Filona w serii Loeb Classical Library (nie zaznaczając, że jest to edycja wielotomowa) i że „paginacja odnosi się do greckiej wersji tekstu i będzie się pojawiała w nawiasach zwykłych w tekście głównym”. Problem polega na tym, że zapowiadana paginacja nie pojawia się wcale, natomiast w nawiasach podawane są numery paragrafów, na które podzielone jest dzieło, a to zupełnie co innego niż numery stron w wydaniu. Do ich podania wcale nie trzeba mieć w ręku konkretnego wydania tekstu oryginalnego, wystarczy polski przekład, gdzie taki podział na paragrafy też występuje. Swoiste metodologiczne i terminologiczne *qui pro quo* pojawia się przy nawiązaniu do poglądów Filona w innym miejscu książki. Na s. 151 Autor mając na myśli twórczość Filona i Alkinousa, zapowiada, że przedstawi myśl filozoficzną **źródłową** dla doktryny biskupa Nyssy, a w przypisie nr 23 do tego zdania pisze: „Omawiając to zagadnienie, będę posilkował się następującymi **źródłami**: H.A. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*” itd. Takie niezręczne sformułowania prowadzą do pomieszania źródeł z opracowaniami i sprawiają, iż czytelnik odnosi wrażenie, że współczesny badacz Wolfson był źródłem dla Grzegorza.

Metoda analizy zaprezentowanego materiału źródłowego również może budzić pewne zastrzeżenia. Autor monografii komentuje teksty źródłowe często odpowiednio dobranymi słowami autorów współczesnych opracowań filozoficznych i teologicznych. Przytacza równolegle z tekstami Grzegorza teksty z różnych epok i o różnym charakterze, niekiedy rozpoczynające rozdziały książki w sposób, który jest charakterystyczny raczej dla literatury eseistycznej niż *stricte* naukowej. Można nawet odnieść wrażenie, że myśl Grzegorza nie jest dla

M. Manikowskiego głównym i wyjściowym przedmiotem badania, ale raczej pretekstem do prowadzenia ogólniejszych rozważań na temat specyfiki poznawania Boga w teologii negatywnej. Do niektórych fragmentów książki zamiast widniejącego na okładce podtytułu „Odczytując Grzegorza z Nyssy” pasowałby więc raczej podtytuł „Czytając literaturę na temat Grzegorza z Nyssy”.

Trzeba przyznać, że znajomość literatury przedmiotu u Autora monografii jest rozległa i zasługuje na uznanie. Problem polega jednak na tym, że M. Manikowski ogranicza się w wielu przypadkach do przytoczenia passusów z innych opracowań, unika polemiki, wybiera opinie, z którymi się zgadza. Często składa deklaracje typu: książka M. Przyszychowskiej była podstawą wielu pomysłów (por. s. 135 i następne), książce J. Daniélou zawdzięczam wiele ważnych inspiracji (por. s. 192-193).

M. Manikowski ma swoich ulubionych współczesnych teologów, zwłaszcza prawosławnych (W. Łoski, P. Evdokimow) i badaczy myśli filozoficzno-teologicznej (B. Welte, D. Carabine), których prace przywołuje przy różnych okazjach. Odnoszę wrażenie, że dokonuje w tej kwestii świadomych ideowych wyborów. Korzysta z autorów bliskich Jego sposobowi myślenia. Przetrawił ich myśl i wplótł twórczo w swój własny dyskurs filozoficzny. Można jednak zastanawiać się, patrząc na ilość dosłownych przytoczeń i porównawczych odwołań, czy Autor monografii nie zbliża się w ten sposób do granicy zależności od ich myśli, krepnącej własną oryginalność w interpretowaniu myśli Grzegorza.

Wprawdzie we wstępie do książki o Grzegorzu z Nyssy Autor zaznacza, że Jego praca nie ma charakteru ściśle historycznego, w związku z czym niektóre z moich powyższych uwag są być może zbyt ostre, niemniej jednak jako specjalista w zakresie patrologii jestem przyzwyczajony do pewnych standardów metodologicznych, które w tej dyscyplinie są oczywistością w odniesieniu do opracowania mającego w tytule sformułowanie sugerujące, że chodzi o próbę odczytania poglądów na dany temat konkretnego pisarza z IV w.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Ks. Piotr Wojciech TURZYŃSKI, *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, Theologia Radomienia 7, Radom 2013, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE, ss. 518.

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże w naturalny sposób poszukuje rzeczy pięknych, tęskni za tym co dobre, a zatem i piękne, jednym słowem lubi podziwiać piękno człowieka i świata. Artyści próbowali oddać piękno pędzlem na płótnie, dłutem, piórem, na różne sposoby je wyrażali i odczytywali. Człowiek najczęściej zwraca jednak uwagę na piękno zewnętrzne, tymczasem prawdziwe piękno tkwi w tym, co jest wewnątrz, zwłaszcza w ludzkiej duszy i sercu.

Okazuje się, że temat piękna w twórczości św. Augustyna nie należy do marginalnych, odnaleźć bowiem można u niego swoistą teologię piękna. Jak istotne

było dla niego to zagadnienie świadczy chociażby traktat napisany w 380 r. (niestety zaginiony!), jeszcze przed jego nawróceniem, *De pulchro et apto (O pięknie i proporcji)*. Liczne wypowiedzi w różnych dziełach biskupa Hippony na temat piękna, pełne estetyki słownictwo jakiego używał, świadczą dobitnie, że próbował zdefiniować piękno, zgłębić je, zwłaszcza w wymiarze teologicznym. Do tej pory nie ukazało się całościowe opracowanie wspomnianego zagadnienia, które przecież w pisarstwie św. Augustyna zajmuje ważne miejsce.

Dobrze się zatem stało, że ks. Piotr Turzyński podjął się przestudiowania tematu piękna u św. Augustyna, spróbował usystematyzować i możliwie szczegółowo przedstawić doktrynę teologiczną biskupa Hippony o pięknie, a przede wszystkim ukazać, iż była ona inspirowana nie tylko myślą teologiczną, ale także – a może zwłaszcza – Bożym Objawieniem. Podjęty temat stanowi niewątpliwie znaczący krok, który pozwala lepiej poznać bogatą i ciągle odkrywaną naukę św. Augustyna. Ta obszerna i ciekawa monografia, zatytułowana: *Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej*, jest czymś nowym na gruncie polskiej patrystyki. Na temat teologii piękna u św. Augustyna napisano kilka artykułów, są one jednak dosyć ogólne. Ich autorzy nie ukazali bowiem całościowego spojrzenia biskupa Hippony na problematykę piękna, której przecież tak wiele miejsca poświęcił w swoich dziełach. Istnieje, co prawda, w literaturze zagranicznej, spora ilość monografii poświęconych zagadnieniu piękna i estetyki u św. Augustyna, są to jednak opracowania stare, pochodzące z początku ubiegłego wieku.

Autor pracy stawia sobie za cel zbadanie teologii piękna w myśli biskupa Hippony, co z pewnością nie należy do zadań łatwych, chociażby ze względu na obszerną bazę źródłową. Wydaje się, że ks. Turzyński sprostą temu, co zamierzał przedstawić w swojej monografii. Jego badania związane ze wspomnianym zagadnieniem są przejrzyste, poparte zarówno wypowiedziami św. Augustyna, jak i fachową literaturą przedmiotu.

Książka ks. Piotra Turzyńskiego składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia, streszczenia całości w języku angielskim, wykazu skrótów i bibliografii. Zamiarem autora jest pokazanie drogi św. Augustyna, „która prowadzi *per corporalia ad incorporea* i jest doświadczeniem wspinającym się do wyższych pokładów bytu, by ostatecznie zatrzymać się na kontemplacji Boga jako Najwyższego Piękną” (s. 11). Pierwszy rozdział ks. Turzyński zatytułował: *Augustyńskie inspiracje estetyczne* i przedstawił w nim wpływ na Augustyna myśli filozoficznej dotyczącej piękna. Okazuje się, że także Biblia i Ojcowie Kościoła mieli swój udział w kształtowaniu się estetyki teologicznej u biskupa Hippony. Zagadnienie podjęte w drugim rozdziale: *Kategorie estetyczne św. Augustyna* (s. 81-175) jest bez wątpienia ciekawe, wprowadza bowiem czytelnika w bogaty świat zróżnicowanej terminologii biskupa Hippony, której używa dla wyrażenia piękna. Staje się to całkowicie zrozumiałe; mamy bowiem do czynienia ze znakomitym retorem, dla którego piękno i precyzja języka odgrywały niezmiernie ważną rolę, a cóż dopiero powiedzieć o pięknie, które pragnął wyrazić najlepiej dobranymi słowami.

Kolejny, trzeci rozdział zatytułowany: *Piękno stworzenia* (s. 177-235) rozpoczyna właściwe poszukiwania teologii piękna u Augustyna. Zawarte tutaj analizy wypowiedzi biskupa Hippony koncentrują się na pięknie zewnętrznym, jakie możemy podziwiać w świecie stworzonym przez Boga, poczynając od aniołów, przez świat widzialny, kończąc zaś na człowieku. W rozdziale czwartym ks. P. Turzyński omawia piękno wewnętrzne w aspekcie moralnym (s. 237-307), któremu św. Augustyn również poświęca swoją uwagę. Okazuje się, że z jednej strony biskup Hippony jest oczarowany pięknem wszelkiego stworzenia, z drugiej zaś przestrzega, by człowiek nie zapominał, iż piękno ziemskie bywa złudne, przemija, może prowadzić do grzechu, który jest zaprzeczeniem piękna, jest bowiem brzydotą (s. 247-262). Dlatego św. Augustyn tak często podkreśla znaczenie piękna cnót, miłości i łaski (s. 262-307). Kolejny, piąty rozdział stanowi próbę ukazania piękna obecnego w historii zbawienia (s. 309-413). O Augustynie można powiedzieć, że w przekrojowy wręcz i systematyczny sposób ukazuje piękno wyższe obecne chociażby w Bożej Opatrzności, w Maryi, w Chrystusie i Kościele, w sztuce i kulturze. Ostania część monografii ks. P. Turzyńskiego została poświęcona estetyce teocentrycznej (s. 415-463). Biskup Hippony dostrzega piękno w Bogu, On jest jego źródłem i przyczyną, o Bogu w Trójcy jedynym można powiedzieć, że jest Pięknem. W zakończeniu (s. 465-481) Autor monografii w sposób syntetyczny ukazał bogatą teologię piękna wypracowaną przez św. Augustyna i dokonał całościowego podsumowania spojrzenia na piękno przez biskupa Hippony.

Książka ks. Piotra Turzyńskiego to z pewnością ważna i znacząca pozycja naukowa, która bez wątpienia pomaga poznać myśl św. Augustyna na temat teologii piękna. Autor starannie wykorzystał teksty źródłowe, niejednokrotnie przytaczając je też w języku łacińskim, co jest niewątpliwie potrzebne w tego typu pracach. Wiele tekstów biskupa Hippony ks. P. Turzyński tłumaczy sam, co zasługuje na uznanie, chociażby z tego względu na fakt, że Augustyn nie należy do autorów łatwych, gdy chodzi o przekład.

Pewnym mankamentem recenzowanej monografii jest, moim zdaniem, dosyć pobieżna jej korekta redakcyjna. Zdarzają się bowiem błędy, i to nieodosobnione, w postaci interpunkcji, przenoszenia wyrazów, braku liter, zmiany znaczenia wyrazów. Dlatego czytelnik wrażliwy na tego typu braki winien uzbroić się w dużą cierpliwość.

ks. Bogdan Czyżewski – Poznań, UAM

Dokumenty synodów od 506 do 553 roku, (Synody i Kolekcje Praw, t. 8) układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras SJ, ŻMT 73, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. XXXVI + 763.

W ostatnich latach, zarówno w literaturze światowej, jak i polskiej, daje się zauważyć ożywienie zainteresowania starożytnym ustawodawstwem kościelnym. W ten nurt wpisuje się niezwykle interesująca i przydatna dla każdego badacza

antyku chrześcijańskiego, wydawana od 2006 roku podseria „Synody i Kolekcje Praw” publikowana w ramach serii „Źródła Myśli Teologicznej”. Z wielkim uznaniem należy odnotować, że nakładem Wydawnictwa WAM ukazał się kolejny, już ósmy, tom tej podserii, zawierający zbiór kanonów, dokumentów synodalnych i formuł wyznań wiary powstałych w Kościele starożytnym od 506 do 553 r. Jest to czwarty w kolejności tom prezentujący dokumenty synodów. Pierwszy z nich ukazał się w roku 2006 i obejmował akta synodów z lat 50-381 (SCL 1 = ŻMT 37); drugi, opublikowany w roku 2010, zawierał akta z lat 381-431 (SCL 4 = ŻMT 52); trzeci, wydany w roku 2012, obejmował akta z lat 431-504 (SCL 6 = ŻMT 62).

Omawianą publikację Wydawcy podzielili na trzy części: pierwsza – posiadająca ciągłą paginację rzymską – jest częścią wstępną; druga – posiadająca paginację arabską (na lewej stronie) i arabską z dodaniem asterysku (na prawej stronie) – jest częścią główną; trzecia – z ciągłą paginacją arabską – jest częścią końcową. Część pierwszą – wstępną – rozpoczynają dwa wprowadzenia: w języku angielskim (s. V-IX) i w języku polskim (s. XI-XV). Następnie Wydawcy zamieszczają dwa alfabetyczne spisy miejscowości, w których odbywały się omawiane synody: łacińsko-polski (s. XVII-XVIII) i polsko-łaciński (s. XIX-XX); wykaz łacińskich skrótów ksiąg biblijnych (s. XXI-XXIII); wykaz skrótów źródeł (s. XXV-XXVI); oraz wykaz skrótów ogólnych (s. XXVII). Część wstępną zamyka bibliografia w układzie chronologicznym, podzielona na dwie części: *Fontes – editiones* (s. XXIX-XXXII) oraz *Studia* (s. XXXII-XXXVI).

Zasadnicza część publikacji zawiera prezentację, w porządku chronologicznym, synodów i związanych z nimi dokumentów przytoczonych w językach oryginalnych (łacińskim, greckim lub syryjskim) i przekładzie polskim (s. 1-350*; podobnie jak w poprzednich tomach, teksty oryginalne zawsze znajdują się na lewej stronie i numerowane są liczbami arabskimi; przekłady polskie zawsze znajdują się na prawej stronie i numerowane są tymi samymi liczbami arabskimi co teksty oryginalne, jednak – dla odróżnienia – z dodaniem asterysku). W publikacji wymienionych jest 78 synodów (w tym Sobór Konstantynopolański II (553), jednak zostały przedstawione dokumenty tylko z 36 synodów (co Wydawcy zaznaczyli w *Spisie treści* poprzez pogrubienie nazw miejscowości, w których odbyły się te synody i zrobienie większego odstępów oddzielającego dany synod od poprzednich), gdyż z niektórych synodów nie zachowała się jakkolwiek dokumentacja, inne zaś są wspomniane przez źródła, lecz dokładnie nie wiadomo, kiedy się odbyły (np. synod w Konstantynopolu (499 lub 507); por. SCL 6, 347; SCL 8, 22), niektóre zaś były zwołane, lecz nigdy nie zostały zgromadzone. Całość wydania zamykają indeksy, które tworzą trzecią część publikacji: 1) indeks biblijny (s. 703-706); 2) indeks dokumentów kościelnych (sobory, synody, papieże, kolekcje praw) (s. 707-714); 3) indeks pisarzy (s. 715-716); 4) indeks imion (s. 717-734); 5) indeks miejscowości (s. 735-736); oraz 6) indeks rzeczowy: w języku łacińskim (s. 737-743) i w języku polskim (s. 745-751). Warto dodać, że na wewnętrznych stronach okładek znajdują się dwie mapy z zaznaczonymi miastami i miejscami synodów omawianych w publikacji: znajdująca się na początku

opisana jest w języku polskim, zaś znajdująca się na końcu publikacji opisana jest w języku łacińskim.

Eksponując walory omawianej pracy należy zwrócić uwagę na bardzo staranne podejście do prezentacji źródeł. Założeniem Wydawców było podanie tekstów źródłowych „w takiej wersji, w jakiej były one przez wieki czytane i w jakiej weszły w prawodawstwo kościelne” (s. XIV). Z tego względu przywołując teksty oryginalne opierali się na bardzo znanym i popularnym wydaniu Mansi’ego (*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*), jednak – mając na uwadze rzetelność naukową – uwzględniali też najnowsze wydania krytyczne, zwłaszcza w tych przypadkach, gdy proponowały odmienną lekcję tekstów, zmieniającą sens poszczególnych wypowiedzi.

Niewątpliwą zaletą prezentowanej publikacji jest niezwykle przejrzysty układ, który chronologicznie porządkuje synody z lat 506-553, co pozwala na błyskawiczne odnalezienie poszukiwanego synodu. Cennym dopełnieniem są dołączone indeksy, zwłaszcza indeks rzeczowy (choć jest sporządzony dość pobieżnie), który ułatwia orientację w problematyce poruszanej na prezentowanych synodach, oraz mapy obrazujące „nasilenie” aktywności synodalnej w poszczególnych regionach ówczesnego świata. W tym miejscu warto dodać, że przy lekturze poszczególnych kanonów synodalnych Czytelnik znajdzie w przypisach cenne informacje dotyczące podejmowania podobnej problematyki przez poprzednio przeprowadzone synody, co niewątpliwie ułatwi gromadzenie informacji na temat stanowiska Kościoła w danej kwestii.

Niezwykle cenne są też bogate przypisy, które – zgodnie z zasadami przyjętymi w całej serii „Synodi et Collectiones Legum” – są trojakiiego rodzaju: 1) w tekście oryginalnym małymi literami oznaczone są uwagi dotyczące samego tekstu (zawsze znajdują się one pod tekstem oryginalnym); 2) zarówno w tekście oryginalnym jak i w przekładzie polskim liczbami arabskimi oznaczone są noty biblijne, bibliograficzne oraz inne o charakterze technicznym (zawsze znajdują się one pod tekstem oryginalnym); 3) w przekładzie polskim dużymi literami oznaczone są uwagi objaśniające tekst oraz okoliczności istotne dla jego zrozumienia (zawsze znajdują się one pod przekładem polskim).

Na uwagę zasługuje fakt, iż Wydawcy przygotowali niniejszą publikację także z myślą o odbiorcach zagranicznych, nie znających języka polskiego (wprowadzenie w języku angielskim; sigła biblijne zapisane po łacinie; indeksy w języku łacińskim; mapa opisana po łacinie). Nadzieje i oczekiwania Wydawców związane z upowszechnianiem serii „Synodi et Collectiones Legum” spełniły się, gdyż poszczególne tomy tej serii można znaleźć w liczących się bibliotekach naukowych na całym świecie. Nie bez znaczenia jest również to, że omawiana publikacja – podobnie jak cała seria – wydana jest niezwykle solidnie (twarda, płócienna okładka, szycie, zakładka) i w atrakcyjnej szacie graficznej, co z pewnością jest zasługą Wydawnictwa WAM i Drukarni Colonel już od jakiegoś czasu współpracującej z rzeczonym wydawnictwem.

Chociaż na stronach redakcyjnych nie zostały podane nazwiska tłumaczy tekstów dokumentów synodalnych (podobnie jak w tomie 1, 4 i 6), to jednak można je odnaleźć w zasadniczej części publikacji, przy prezentacji dokumentów poszczególnych synodów. Wydaje się, że Wydawcy celowo zastosowali taki układ ze względu na zaangażowanie kilku osób w przygotowywanie przekładów i bezcelowe byłoby wymienianie na stronach redakcyjnych publikacji poszczególnych tłumaczy i wszystkich tekstów, które przetłumaczyli. Zdecydowaną większość przekładów polskich z łaciny oraz wszystkie przekłady z greki przygotowała doskonale znana Czytelnikom z poprzednich tomów serii „Źródła Myśli Teologicznej” Agnieszka Caba. Ponadto z języka łacińskiego teksty tłumaczyli: Bogusława Frontczak, Henryk Pietras SJ, Bogusława Tobor, Patrycja Wałach, a z języka syryjskiego przekładów dokonał wybitny orientalista Rafał Zarzeczny SJ.

Pomimo wielkiej troski Redaktorów o wysoką wartość merytoryczną recenzowanej publikacji, nie ustrzegli się oni od usterek rzeczowych, z których warto zwrócić uwagę na dwie: 1) Na s. XIII wydawcy informują: „Wiek XVII przyniósł nowe wydania, takie jak...”, jednak po tym wprowadzeniu nie wiadomo dlaczego następuje wyliczenie wydań z wieku XVIII. Ten sam błąd znajduje się we wprowadzeniu w języku angielskim (s. VII). 2) Na s. 242* błędnie przełożono datę: wyrażenie „Factum consensus sub die pridie nonas novembres...”, oddano „Zgodę wyrażono 31 października...”. Najprawdopodobniej w powyższej dacie pomyłono „pridie nonas” z „pridie calendas” i zamiast „4 listopada” wyszło „31 października”. Dziwię się, że tak wytrawna tłumaczka (Agnieszka Caba), która jest autorką szeregu znakomych przekładów tekstów starożytnych, mogła popełnić szkolny błąd. Cóż, błędów nie popełniają tylko ci, którzy nic nie robią.

Chociaż publikacja od strony redakcyjnej przygotowana jest niezwykle starannie, to jednak trudno jest uznać ją za *opus perfectum*. Z istotniejszych usterek należy zwrócić uwagę na następujące: Istnieją rozbieżności pomiędzy tytułami w korpusie pracy i w *Spisie treści*. Przykładowo, na s. 70* widnieje tytuł: „*List Epifaniusza biskupa Tyru i podległych mu biskupów do synody stałego w Konstantynopolu*”, zaś w *Spisie treści*, na s. 757, ten sam tytuł występuje w skróconej formie: „*List Epifaniusza biskupa Tyru i podległych mu biskupów*”. Wspomniane skrócenie tytułu listu dziwi tym bardziej, gdyż *Spisie treści* na s. 756, w języku greckim tytuł ten zapisany jest poprawnie – w pełnym brzmieniu. W *Spisie treści* zostały też pominięte dwa synody: w Ilyrii (515), który wspomniany jest na s. 33 oraz w Lyonie (518-519), z którego kanony znajdują się na s. 56-58, zaś w *Spisie treści* na s. 755 podano błędnie, że od s. 56 znajdują się kanony synodu w Reims (517). W *Spisie treści* (s. 755) podano błędnie, że od s. 34 rozpoczyna się prezentacja dokumentów synodu w Ilyrii (515), podczas gdy w rzeczywistości na tej stronie rozpoczyna się prezentacja dokumentów synodu w Ilyrii, ale z roku 516. Na s. 327* nie został przetłumaczony z języka łacińskiego tytuł wprowadzający w prezentację akt synodu w Mopsuestii (17 czerwca 550); również w *Spisie treści* (s. 763) tytuł ten zapisany jest po łacinie, a nie po polsku. Podobna sytuacja dotyczy wprowadzenia do prezentacji synodu w Paryżu (552), z tym, że w tytule

wprowadzającym nie został przetłumaczony z łaciny tylko jeden wyraz „Acta” (s. 348*); ten sam błąd został powielony w *Spisie treści* (s. 763). Nie wiadomo z jakiego powodu kanony synodu w Orleanie (14 maja 541) na s. 248* mają numerację łacińską (kanony XXVII-XXXI). Dla zachowania jednolitości w prezentacji kanonów synodu w Orleanie, Wydawcy w nagłówku powinni zapisać: „*Kanony synodu w Orleanie w 549 roku*”, a nie jak jest w tekście, gdzie został pominięty wyraz „roku” (s. 315*); ten sam błąd został powielony w *Spisie treści* (s. 763). Wydaje się, że na s. 155 Redaktorzy zapomnieli o numeracji dokumentów synodu w Clermont lub Owernii (8XI 535); przy „*Postanowiono z Bożą pomocą*” powinna być postawiona jedynka rzymska (I), gdyż na s. 161 znajduje się „*List synodu w Owernii do króla Teodoberta*” opatrzonej dwójką rzymską (II). To samo pominięcie konsekwentnie powielone jest w *Spisie treści* (s. 760-761). Przy przedstawianiu dokumentów synodu w Konstantynopolu (2 V - 4 VI 536) Redaktorzy opisali poszczególne sesje w następujący sposób: „*Sesja z 10 maja 536*” (s. 185* i 761), „*Sesja z 15 i 21 maja 536*” (s. 195* i 761) i „*Sesja 4 czerwca 536*” (215* i 761). Logika wskazywałaby na to, aby ostatnią sesję zatytułować „*Sesja z 4 czerwca 536*”. Również w tytułach wprowadzających do poszczególnych indeksów brak konsekwencji. Nagłówki wprowadzające do *Indeksu biblijnego* (s. 703) i *Indeksu imion własnych* (s. 717), są dwujęzyczne (łacińsko-polskie), natomiast wprowadzenia do *Indeksu dokumentów prawnych Kościoła* (s. 707), *Indeksu pisarzy* (s. 713) i *Indeksu alfabetycznego synodów* (s. 735) są jednojęzyczne (łacińskie) – należałoby to ujednolicić, tym bardziej, że w *Spisie treści* (s. 763) są one wpisane również w języku polskim. Nie wiadomo dlaczego w *Indeksie rzeczowym* (s. 745-751) Wydawcy raz stosują łacińską nazwę miejscowości, w których odbywały się synody, a innym razem nazwę polską; co więcej, niekiedy stosują nazwę „mieszana” (łacińsko-polską) tworząc dziwoląg lingwistyczny, np. „Seleucia-Ktezyfon” (tamże, passim). Na s. 90* nie został wyjustowany opis synodu na Sardynii (521-523), chociaż opis tego samego synodu po łacinie na s. 90 prawidłowo został wyjustowany. Podobnie, na tej samej stronie (90*) nie został wyjustowany podpis biskupa Sabbatiusa; na s. 93* podpis biskupa Cezariusza; na s. 94* podpisy biskupów Katafroniusza, Dezyderiusza, Leoncjusza i Meteriusza. Ponadto Wydawcy starali się o równoległe zestawienie tekstu oryginalnego z przekładem polskim, jednak nie wiadomo z jakich przyczyn nie zawsze jest to zachowane. Na s. 221*-228* w żywej paginie (tylko na stronie z przekładem polskim – numeracja z dodaniem asterysku) niepotrzebnie pojawiają się dwa nawiasy zamykające datę omawianego synodu – „(7 maja 538))”. Większość recenzentów z pewnością nie zwróciłaby uwagi na wyżej wymienione usterki redakcyjne, jednak ja, ze względu na charakter pełnionych obowiązków, jestem wyczulony nawet na takie drobiazgi opracowania redakcyjnego. W książce zdarzają się też literówki w tekstach polskich (np. s. 757, jest „miastai”, powinno być „miasta i”) oraz greckich (np. s. 213, jest „Αμαστριν”, powinno być „Αμαστριν”).

Pomimo wyżej wskazanych drobnych usterek i pewnych pominięć, omawiana pozycja zasługuje na bardzo wysoką ocenę, gdyż jest niezwykle cenna i ważna nie

tylko dla historyków starożytnego Kościoła, lecz także dla patrologów, prawników, moralistów i teologów. Z pewnością zainteresuje też nie tylko wytrawnych badaczy i znawców chrześcijańskiego antyku, lecz także studentów i czytelników nie zajmujących się profesjonalnie zagadnieniami tego typu.

Na zakończenie warto odnotować fakt, że omawiana publikacja mogła powstać dzięki wsparciu Narodowego Centrum Nauki, finansującemu projekt badawczy pt. „Zebranie, naukowe opracowanie i wydanie w językach oryginalnych wraz z tłumaczeniem polskim późnoantycznych tekstów synodalnych, prawnych i historycznych Kościoła” (nr rejestracyjny 2011/01/B/HS1/01791). Należy wyrazić nadzieję, że kolejne wnioski składane w związku z opracowywaniem, tłumaczeniem i wydawaniem serii „Synody i Kolekcje Praw” również zostaną pozytywnie zaopiniowane i dofinansowane, dzięki czemu polski Czytelnik będzie miał o wiele łatwiejszy dostęp zarówno do tekstów oryginalnych, jak i polskich przekładów późnoantycznych tekstów prawnych i historycznych dotyczących dziejów i funkcjonowania Kościoła w starożytności i średniowieczu.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

***Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, red. Paul L. Gavrilyuk – Sarah Coakley, tłum. Aleksander Gomola, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. 392.**

Słyszac tytuł książki czytelnik zadaje sobie pytanie, jak rozumieć tak wyrażony idiom. Niektórzy zaliczą zwrot „duchowe zmysły” tylko w poczet oksymoronów, nie mających żadnego faktycznego znaczenia. Wydaje się, że w postmodernistycznym klimacie temat ten, jawiący się jako wysoce ekstrawagancki, może wzbudzić zainteresowanie tylko u dociekliwych historyków, ponieważ dominuje pogląd, że epistemologia postrzegająca rozum jako zdolny do poznania rzeczywistości nie może przekroczyć wytyczonych przez nowoczesność granic racjonalizmu i empiryzmu. W związku z tym percepcja pozazmysłowa, odnosząca się do Boga, jest traktowana albo jako sprawa wysoce zindywidualizowana, a więc nie dająca się obiektywnie scharakteryzować, albo częściej jako czysta mrzonka. Obserwuje się jednak także pewne ocieplenie stanowiska. Filozofia analityczna, opisując religię, bierze pod uwagę istnienie percepcji duchowej w postaci podobnej do poznania za pomocą zmysłów, będącej rodzajem bezpośredniego i intuicyjnego doświadczenia. Także teologia zachodnia wydaje się poważnie powracać do tematu, który w ciągu wielowiekowej refleksji zszedł na boczny tor, mianowicie do kwestii zmysłów duchowych i ich relacji do intelektu, woli, emocji. Odnowioną naukę inspirującą do dalszych poszukiwań prezentują Karl Rahner i Hans Urs von Baltasar. Recenzowana pozycja jest próbą położenia fundamentów dla poważnych badań i dyskusji interdyscyplinarnej z zakresu teologii, filozofii religii, duchowości czy antropologii kulturowej.

Książka pod redakcją Paula L. Gavriljuka i Sarah Coakley jest dziełem zbiorowym i obejmuje szereg artykułów, w których autorzy przedstawiają naukę teologów i filozofów na temat zmysłów duchowych. Jest podzielona na szesnaście rozdziałów, uzupełnionych krótkim biogramem autorów (s. 7-8), przedmową (s. 9-10), wstępem (s. 15-36), wykazem skrótów (s. 11-14), bibliografią (s. 267-382), indeksem biblijnym (s. 383-384) i indeksem osób (s. 385-390).

Wstęp przedstawia zarys problematyki, związanej z nauką o zmysłach duchowych. Jako podstawowy jawi się dylemat, czy rozumieć tę formę percepcji tylko i wyłącznie metaforycznie, jako oznaczenie zwykłych czynności mentalnych, czy też jako oddzielny, analogiczny, lecz nie fizyczny sposób doświadczenia Boga i Objawienia. Odpowiedź na te kwestie nie jest jednolita. Wyrażenia określające zmysły duchowe i percepcję niefizyczną są bogate znaczeniowo i u każdego autora będą one funkcjonować w innym odcieniu, a nawet kontraście w stosunku do wcześniejszego ujęcia.

Wstęp przedstawia również kontekst filozoficzny i biblijny. Punktem odniesienia dla filozofii starożytnej jest Platon. Obok procesu dyskursywnego stawia on poznanie intuicyjne, ujmujące bezpośrednio idee inteligibilne łącznie z naczelną ideą dobra, które opisuje używając takich zwrotów jak „oko duszy” czy „wzrok umysłu”. Drugim ważnym filarem jest Arystoteles, od którego przyjęto rozróżnienie na pięć zmysłów, które tradycja chrześcijańska wykorzystała dla określania percepcji duchowej. Każdy zmysł będzie odpowiadał za inny rodzaj kontaktu z rzeczywistością transcendentną. Najważniejszy stanie się wzrok i dotyk. Ważną inspiracją jest także Biblia, w której za podstawę dla nauki o zmysłach duchowych posłużyły m.in. historia z Księgi Wyjścia, Prolog Ewangelii św. Jana, Pieśń nad Pieśniami, opisy cudów uzdrowienia, a także przypowieść o dziesięciu pannach czy o uczcie.

W rozdziale I (s. 37-56) Mark J. McInroy, analizując teologię Orygenesa, ukazuje niejednolitość i brak konsekwencji jego nauki dotyczącej istnienia zmysłów duchowych, ponieważ aleksandryjski teolog opisując tę rzeczywistość przechodzi swobodnie od znaczenia metaforycznego do analogicznego. W jednym miejscu Aleksandryczyk rozgranicza wyrażnie, że w człowieku istnieją dwa porządki poznania zmysłowego, oddzielne od siebie, w innym mówi o transformacji zmysłów fizycznych w miarę wzrastania więzi z Bogiem. Dzięki wnikliwej analizie McInroy koryguje także współczesne interpretacje myśli Orygenesa, przez które jego nauka na ten temat uległa deformacji.

W rozdziale II (s. 57-80) Sarah Coakley dokonuje analizy nauczania Grzegorza z Nyssy, który podobnie jak Orygenes prezentuje podwójny porządek poznania zmysłowego, dzieląc go na fizyczny i duchowy. Tak samo, jak wcześniej, również i tutaj nauka została zdeformowana przez współczesne ujęcie postmodernistyczne, a w tym wypadku także przez interpretację autorstwa Jeana Daniélou, który według autorki błędnie przypisywał Grzegorzowi stworzenie jakiejś spójnej doktryny na temat zmysłów duchowych. Ponadto Daniélou, podejmując się próby opisanego tego zjawiska u Grzegorza zbyt często zasugerował się artykułem Karla

Rahnera na temat zmysłów duchowych u Orygenesza, mówiąc, iż Nysseńczyk nie wniósł zbyt wiele nowego od czasu Aleksandryjczyka. Podejście Daniélou do zagadnienia nie uwolniło się też od nowożytnego, pokantowskiego spojrzenia na spekulatywną metafizykę, przez co spycha on zmysły duchowe do doświadczenia mistycznego, odrywając je od spekulacji filozoficznej.

Stanowisko Grzegorza nie jest jednorodne i można wyróżnić trzy etapy rozwoju jego myśli o doznaniach zmysłów duchowych, w których coraz bardziej nabiera znaczenia życie cielesne i transformacja ukierunkowana na Chrystusa wcielonego i zmartwychwstałego. W pierwszej fazie swojej myśli o zmysłach duchowych Grzegorz stosuje ujęcie czysto platońskie, przeciwstawiając sobie ciało fizyczne i umysł, życie ziemskie i życie niebiańskie. Druga faza następuje po śmierci jego siostry Makryny. Podjął on wówczas na nowo refleksję wpływu przyszłego zmartwychwstania na ciało fizyczne już w życiu doczesnym. Ostatni etap charakteryzuje opis zdolności kruchego ciała oraz niedoskonałego umysłu do intymnej bliskości z Chrystusem dzięki zmysłom duchowym. Grzegorz uznaje także zależność percepcji od moralności, duchowej dojrzałości i egzegezy Biblii.

Rozdział III (s. 81-98) to analiza teologii św. Augustyna. Matthew R. Looatens wskazuje, że w kontekście używania zmysłów duchowych dla Doktora Łaski celem życia jest wieczne oglądanie Boga, które w postaci pewnych eschatologicznych przeżyć już jest dostępne w tym życiu. Bóg jako miłość daje się poznać w człowieku wewnętrznym, który jest udziałem każdego bytu ludzkiego. Owo doświadczenie ma charakter bezpośredni, konkretny i osobisty.

Rozdział IV (s. 99-115) dotyczy opracowania myśli Grzegorza Wielkiego, którego podjął się George E. Demacopoulos. Grzegorz wykorzystuje pojęcie zmysłów duchowych głównie w celach ascetycznych i duszpasterskich. Dzięki odpowiedniej predyspozycji człowiek może przyjąć Bożą iluminację i rozpoznać co jest dobre, a co złe.

W rozdziale V (s. 117-138) została omówiona postać Pseudo-Dionizego Areopagity. Autorem opracowania jest Paul L. Gavrilyuk. Areopagita widzi w chrzcie początek i źródło procesu uaktywniania zmysłów duchowych i reorientacji moralnej. Percepcja duchowa jest nieustannie ożywiana energią „erosa”, czyli zdolnością do odczuwania, tęsknoty za Bogiem, która kieruje ją ku kontemplacji i czystemu, noetycznemu kontaktowi z boskością. W ostatecznym zjednoczeniu z Bogiem człowiek zostawia za sobą zmysły oraz zdolności intelektualne, wkraczając w stan transcendencji, której nie może ogarnąć żadna wiedza. Uprzywilejowanie widzenia noetycznego – jak zaznacza Gavrilyuk – jest wyraźnym następstwem przyjęcia epistemologii platońskiej.

W rozdziale VI (s. 139-158) Frederick D. Aquino bada naukę Maksyma Wyznawcy, następcy Pseudo-Dionizego. Według niego droga do zjednoczenia z Bogiem oparta jest na integralności intelektu, woli i zmysłów. Dlatego poznanie duchowe wiąże się ściśle z wzrastaniem w cnocie, ascezą oraz kontemplacją, które oczyszczają umysł i orientują człowieka ku transcendencji i ostatecznie – ku przebóstwieniu.

Rozdział VII (s. 159-180) dotyczy już teologii scholastycznej, której jednym z przedstawicieli jest Aleksander z Hales. Przystępując do opracowania tematu Boyd Taylor Coolman podkreśla eklezjologiczny i sakramentalny kontekst nauki średniowiecznej o duchowych zmysłach. Uczestnictwo w Mistycznym Ciele Chrystusa było warunkiem poznania Boga. Aleksander z Hales umieszcza zmysły duchowe w racjonalnej części duszy oraz akcentuje ich ożywianie przez łaskę sakramentalną i ukierunkowanie na Chrystusa. Za najważniejsze uznaje zmysły wzroku i dotyku, które poznają najdoskonalej Boga jako prawdę i miłość. Od czasu Aleksandra z Hales zmysły duchowe zaczynają być stopniowo rozumiane w sensie metaforycznym.

Boyd Coolman kontynuuje swoją refleksję na temat pisarzy scholastycznych w rozdziale VIII (s. 181-204), który dotyczy Tomasza Gallusa z Vercelli. Ten XIII-wieczny teolog do schematu Pseudo-Dionizego, obejmującego stopniowy postęp w kontemplacji ku transcendencji i stanowi niewiedzy, dodaje wymiar afektywny. Człowiek jednoczy się ostatecznie z nieznanym Bogiem tylko przez miłość. Mimo zaślepienia intelektu na tym najwyższym poziomie, doświadczenie Boga jest możliwe dzięki duchowym zmysłom smaku, dotyku, a także powonienia. Autor tego opracowania stara się wykazać, że intelekt też nie jest do końca wykluczony z takiego sposobu poznania.

Gregory F. LaNave w rozdziale IX (s. 205-222) podejmuje analizę teologii św. Bonawentury. Zmysły duchowe to odrębny sposób wiedzy płynącej z doświadczenia Boga. Jest to możliwe tylko poprzez samowrażenie się Boga w Słowie. Najważniejszym przykładem jest tu św. Franciszek z Asyżu. Przez swój stosunek do Słowa otrzymuje stygmaty, które są wyrazem zjednoczenia za pomocą wszystkich zmysłów, a szczególnie dotyku.

Rozdział X (s. 223-242) dotyczy św. Tomasza z Akwinu. Richard Cross próbuje wykazać, że Akwinata przedstawia bogate spektrum doświadczenia ludzkiego bez odwoływania się do zmysłów duchowych, co ma swoje podstawy – a zarazem skutki – w antropologii. Poznanie przez wiarę rodzi w psychice określone reakcje afektywne, które wcześniej byłyby przypisywane zmysłom duchowym. Najlepszą metaforą postrzegania intelektualnego pozostaje zmysł wzroku.

Rozdział XI (s. 243-266) jest refleksją na temat mistycyzmu późnośredniowiecznego. Spośród wielu postaci reprezentujących ten okres, Bernard McGinn wybrał pięć, zaznaczając, że jest to mała próbka bogatego w treść wachlarza osobowości. Główny akcent kładzie na mistyków piszących w językach narodowych, które dzięki swojej giętkości mogły wyrazić to, na co łacina akademicka nie pozwalała. Opisy miłosnego zjednoczenia z Bogiem były przepełnione wyrażeniami o doznaniach zmysłowych, cechujących się silną emocjonalnością i rozdzierającą serce tęsknotą za Oblubieńcem.

Przedstawienia postaci Mikołaja z Kuzy w rozdziale XII (s. 267-284) podjął się Garth W. Green. W swoim artykule próbuje wykazać, że myśl Kuzańczyka bazuje na odmiennych od siebie estetykach: Arystotelesa i Orygenes, które filozof połączył zniekształcając nieco obydwie. Green opisuje syntezę teorii poznania

Stagiryty i teologii Aleksandryjczyka jako ważny moment dla nowożytnego postrzegania zagadnienia zmysłów duchowych.

Wydawałoby się, że krytyka epoki Oświecenia na trwałe usunęła myśl o percepcji duchowej. Jednak wśród osób związanych z purytaniem i pietyzmem wizja ta była jak najbardziej żywa. William J. Wainwright w rozdziale XIII (s. 285-305) śledzi obecność nauki o zmysłach duchowych w tych środowiskach. Swoją uwagę kieruje najpierw na Johnatana Edwardsa (1703-1758), który postulował wizję religii doświadczalnej, oddziałującej na serce człowieka. W związku z tym purytanie będą używali pojęcia „zmysł serca” w kilku znaczeniach, również w kontekście bezpośredniego kontaktu z Bogiem.

Rozdział XIV (s. 307-326) zawiera przedstawianie teologii anglikańskiego duchownego Johna Wesleya (1703-1791) przez Marka T. Mealeya. Autor opracowania dostrzega, że według Wesleya doznania zmysłów duchowych pełnią podstawową rolę dla pojęcia wiary, które staje się „okiem nowo narodzonej duszy”, oraz dla rozumienia działania Ducha Świętego jako udzielającego bezpośredniego i niedyskursywnego doświadczenia Bożej miłości. Nowe narodziny człowieka to stopniowe przebudzenie zmysłów duchowych, które Wesley rozumie analogicznie, jako oddzielną władzę obok zmysłów cielesnych.

Rozdział XV (s. 327-346) jest poświęcony dwóm wielkim teologom: Karlowi Rahnerowi i Hansowi Ursowi von Baltasarowi. Mark J. McInroy, analizując myśl Karla Rahnera, stara się ukazać, w jaki sposób i czy jego doktryna o przed-ujęciu bytu miała swoje korzenie w rozumieniu przez Bonawenturę działania zmysłów duchowych. Dotyk duchowy jako natychmiastowe, nieintelektualne doświadczenie Boga niezmiernie fascynowało Rahnera. Natomiast u Baltasara zmysły duchowe pełnią podstawową rolę w jego estetyce teologicznej. Percepcja danej postaci odbywa się zawsze na dwóch poziomach, dzięki czemu można wydobyć z niej ukryte piękno i chwałę, wykraczające poza kształt cielesny.

Niezwykłe różnorodny przegląd ukazanych w książce stanowisk zamyka omówienie poszukiwania obecności nauczania o duchowych zmysłach u analitycznych filozofów religii. W ostatnim rozdziale (s. 347-365) William J. Abraham dokonuje przeglądu autorów, którzy zmagając się z pozytywizmem poszukiwali weryfikacji twierdzeń religijnych. Do tego zadania wykorzystali również odpowiednie rozumienie percepcji duchowej. I tak Richard Swinburn (ur. 1934) i Caroline Davis zrównują ze sobą doświadczenie nabyte za pomocą zmysłów, oraz to uzyskane w religii, jednocześnie odpierając zarzuty o tzw. błędnym kole interpretacji. Podobnego zadania podjął się Alvin Plantinga (ur. 1932), który broniąc chrześcijańskiego doświadczenia Boga posługuje się teorią zmysłów duchowych. Autor rozdziału wymienia także innych filozofów, m.in. Williama Altsona (1921-2009), który polemizując z zarzutami przeciwko prawdziwości doświadczenia religijnego nawiązuje do percepcji duchowej.

Krótki przegląd treści rozdziałów daje tylko przedsmak bogactwa, jakie zawiera w sobie recenzowana książka. Ukazuje ona rozwój doktryny, wywodzącej się z okresu patrystycznego, mającej już w starożytności chrześcijańskiej różne ujęcia,

które stały się inspiracją dla późniejszego rozwoju myśli filozoficzno-teologicznej. Odbiorcą tego opracowania może być nie tylko historyk doktryny chrześcijańskiej, ale każdy chrześcijanin, pragnący pogłębić swoją wiedzę religijną czy też lepiej zrozumieć samego siebie w kontekście relacji z Bogiem. Wszyscy autorzy w sposób przejrzysty przedstawiają prezentowane treści, rzetelnie i krytycznie analizują źródła. W zrozumieniu odrębnych koncepcji pomaga dokładne przedstawienie ich kontekstu filozoficznego i epoki, w której powstały. Na uwagę zasługuje także umieszczenie na końcu książki indeksu biblijnego, który odsyła do fragmentów z Pisma Świętego, będących podstawą refleksji o percepcji duchowej.

Autorzy mają świadomość, że ich praca jest tylko zasygnalizowaniem bardzo szerokiego zjawiska i – siłą rzeczy – nie obejmuje wielu innych teologów, mistyków, charyzmatyków, a także filozofów. Mimo, że książka prezentuje bogatą bibliografię z zakresu epistemologii, to ilość materiału do zbadania jest jeszcze ogromna, a zadanie poznania i opracowania poszczególnych koncepcji stanowi na przyszłość duże wyzwanie interdyscyplinarne. Omawiana pozycja jest dobrym punktem wyjścia i inspiracją dla dalszych poszukiwań.

Kacper Klusek – Lublin, KUL

Joseph GRZYWACZEWSKI, *Hippolytus an Enigmatic Figure*, Religie świata – świat religii 16, Lublin 2014, Wydawnictwo Polihymnia, ss. 147.

Imię Hipolita należy do najbardziej tajemniczych w historii wczesnego chrześcijaństwa. Encyklopedie i podręczniki opisują go jako najważniejszego teologa Kościoła rzymskiego z początku III w., wokół którego narosło wiele legend. Bogactwo hipotez związanych z życiem i twórczością Hipolita jest także cechą charakterystyczną współczesnego stanu badań dotyczących tej postaci. Doskonałym przewodnikiem po tym *silva rerum* jest recenzowana monografia, zbierająca po raz pierwszy w światowej literaturze patrologicznej stanowiska badaczy odnoszące się do osoby i dzieł Hipolita, oraz usiłująca ustalić, które z nich są najbardziej prawdopodobne. Ponieważ problem pochodzenia dzieł przypisywanych Hipolitowi stał się ostatnio przedmiotem opracowania Johna A. Cerrato (*Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford 2002), J. Grzywaczewski skupił się w swojej książce na kwestii identyfikacji postaci Hipolita oraz na jego sporze z biskupem Rzymu Kalikstem. Zamierzenie dostarczenia czytelnikowi syntezy aktualnej wiedzy o Hipolicie skłoniło jednak Autora do zajęcia się także zagadnieniem autorstwa przypisywanego mu dzieła filozoficzno-teologicznego *Philosophoumena* (*Refutatio omnium haeresium*).

Z opinii na temat Hipolita pochodzących z wczesnochrześcijańskich źródeł (przede wszystkim z *Catalogus Liberianus* z 354 r. oraz z inskrypcji papieża Damazego i kapłana Leona), zebranych w I rozdziale opracowania, wyłania się znany powszechnie obraz kapłana rzymskiego i męczennika. W inskrypcji Damazego pojawia się jednak również niesłuszne podejrzenie o przynależność Hipolita

– czczonego jako święty – do sekty Nowacjana, co Grzywaczewski uważa za ślad konfliktów Hipolita z biskupem Rzymu Kalikstem, o których często wspomina późniejsza tradycja (por. s. 21-22).

Oddzielny rozdział Autor poświęcił słusznie kwestii tzw. „statuy Hipolita” z Biblioteki Watykańskiej, wokół której narosło wiele hipotez. Najsłynniejsza z nich, pochodząca od Margherity Guarducci, identyfikuje przedstawioną postać jako kobietę – uczennicę Epikura, filozofkę Themiste z Lampsaku, ale i ta hipoteza była dyskutowana i podważana (por. s. 33-35). Obecnie, jak stwierdza Grzywaczewski w zakończeniu rozdziału III (s. 36), historycy są pewni, że statua nie przedstawia Hipolita, a tytuły książek wypisane na jej podstawie nie mają nic wspólnego z jego dziełami. Odkrycie to nie rozwiązuje jednak problemu tożsamości Hipolita.

W IV rozdziale monografii J. Grzywaczewski omówił krytycznie słynną w latach 50-tych i 60-tych XX w. hipotezę francuskiego badacza Pierre’a Nautina, który podejrzewał, że istniały dwie różne postaci, pozostające ze sobą w niezbyt przyjaznych stosunkach: Hipolit i niejaki Josip, mało znany pisarz, niesłusznie mylony z Józefem Flawiuszem, i że to on właśnie protestował przeciw papieżowi Kalikstowi i wystąpił przeciw niemu jako antypapież. Hipolitowi Nautin przypisał autorstwo traktatów egzegetycznych i *Tradycji Apostolskiej*, Josipowi – dzieło *Philosophoumena*, traktat *De universo*, kronikę i księgi wspomniane na cokole tzw. „statuy Hipolita”. Opinię większości historyków, proponującą, co trzeba odrzucić, a co ocalić z dyskusyjnej hipotezy Nautina, przedstawił Grzywaczewski na s. 43: postać rzekomego Josipa należy zdecydowanie uznać za fikcyjną, natomiast przekonanie, że dzieła zachowane pod imieniem Hipolita nie pochodzą od jednego autora, można przyjąć jako wielce prawdopodobną.

Kwestia ilości osób kryjących się pod imieniem Hipolita jest przedmiotem rozdziału V. Autor monografii zrelacjonował w nim szereg stanowisk uczonych próbujących zabłysnąć oryginalnością swoich koncepcji. Dostrzegają oni już nie tylko dwie, ale nawet cztery różne osoby noszące to samo imię: Hipolita kapłana rzymskiego, Hipolita teologa pochodzącego ze Wschodu i piszącego po grecku, Hipolita biskupa Porto i Hipolita biskupa z Arabii (s. 49).

W kolejnych rozdziałach, tworzących drugą część monografii, Grzywaczewski omówił konflikt Hipolita rzymskiego z biskupem Rzymu Kalikstem, pozostający w pewnym dysonansie z obrazem Hipolita świętego i męczennika, znanym z liturgii rzymskokatolickiej. Autor skupił się na prezentacji fragmentu odnalezionego w 1841 r. na górze Atos dzieła *Philosophoumena* (*Refutatio omnium haeresium*), przypisywanego niegdyś Orygenesowi, a później Hipolitowi. Tekst ten (IX 6-8), charakteryzujący się przesadną wrogością wobec papieża Kaliksta, przedstawia go w negatywnym świetle jako człowieka niemoralnego, dopuszczającego się malwersacji finansowych, wrogo ustosunkowanego do wspólnoty żydowskiej w Rzymie, sympatyzującego z sabelianizmem, okazującego zbyt łagodne podejście do grzeszników.

Na uwagę zasługuje szczegółowa analiza wspomnianego tekstu, a przede wszystkim próba jego twórczej interpretacji. Grzywaczewski nie tylko przytacza stanowiska badaczy, ale próbuje sam zrozumieć motywy, jakimi kierował się autor tak ostrej oceny biskupa Rzymu (por. s. 95-99). Przypisuje owemu autorowi agresywny temperament i skłonność do przesady. Podejrzewa, że mógł być bardziej wykształcony od Kaliksta i zazdrościł, że to nie on został wybrany biskupem. Powodem oskarżania przez niego papieża o laksyzm mogło być własne przywiązanie do starorzymskich ideałów moralnej czystości. Autor tekstu miał też prawdopodobnie wątpliwości co do wyjątkowej pozycji biskupa Rzymu. Mógł być przekonany, że Kalikst nie był prawdziwym biskupem, ale uzurpatorem, który nielegalnie osiągnął ten urząd. Słuszna wydaje się psychologiczna obserwacja Grzywaczewskiego kończąca analizę powyższego tekstu, zgodnie z którą fragment ów jest nie tyle opisem cech papieża, co raczej portretem samego sfrustrowanego autora, próbującego wcielić w życie utopijną wizję Kościoła bezgrzesznego.

Kim jest Hipolit, o ile jest on autorem całego pisma *Philosophoumena* lub przynajmniej tej części, do której należy powyższy fragment, tego ów tekst źródłowy nie rozstrzyga. Wątpliwości co do tożsamości Hipolita i autorstwa wspomnianego dzieła nie rozwiewają także omawiane przez Grzywaczewskiego w X rozdziale monografii wzmianki o *Philosophoumena* pochodzące od Euzebiusza z Cezarei, Hieronima i Focjusza (s. 101-115).

Konkluzje końcowe Grzywaczewskiego (por. s. 118-119), nie mające charakteru rozstrzygającego, są następujące. Autorem historii Kaliksta w dziele *Philosophoumena* mógł być Hipolit Rzymski, który nie zgadzał się z niektórymi decyzjami papieża lub był z nim w osobistym konflikcie. Jest też możliwe, że historia Kaliksta została napisana po grecku lub po łacinie przez innego autora, którego imię pozostaje dzisiaj nieznane. Nie jest również wykluczone, że ktoś żyjący w Rzymie w poł. III w. zapisał ustne przekazy niezyczliwe Kalikstowi, krążące między ludźmi. Fragment ten może być także późniejszą interpolacją, nie wspominając go bowiem biskupi Rzymu, następcy Kaliksta.

J. Grzywaczewski zrealizował w swojej monografii dwa ważne przedsięwzięcia. Zebrał i krytycznie ocenił dostępny materiał źródłowy oraz międzynarodową literaturę przedmiotu dotyczącą postaci Hipolita. Dokonał także współczesnej reinterpretacji historii Kaliksta z dzieła *Philosophoumena* pod kątem założeń, jakie mogły przyświecać jego autorowi, i próbował na tej podstawie ocenić, na ile jest możliwe przypisanie tego tekstu Hipolitowi. Głównymi zaletami monografii są: olbrzymia erudycja, przejawiająca się w kompletnym wykorzystaniu źródeł i opracowań, oraz porządek, jaki wprowadza Autor do gąszczu pytań i hipotez związanych z osobą Hipolita. Nie bez znaczenia jest też niewątpliwy talent literacki Grzywaczewskiego, który w sposób przejrzysty i systematyczny, a zarazem trzymający czytelnika w napięciu, potrafi pisać o sprawach skomplikowanych. Pewne zdziwienie może natomiast budzić zestawianie na jednym poziomie opinii badaczy specjalizujących się w historii i teologii przełomu II i III w., którzy stworzyli uzasadnione źródłowo nowe hipotezy dotyczące Hipolita, ze stanowiskami

prezentowanymi przez autorów podręczników patrologii czy słowników literatury wczesnochrześcijańskiej, których zadaniem było raczej przedstawienie – często z drugiej ręki – dotychczasowego stanu wiedzy na temat wielu różnych autorów, a nie szczegółowa prezentacja w nowy twórczy sposób kwestii związanych z postacią Hipolita.

Specjalista patrolog może oczekiwać od nowej książki o Hipolicie nowych hipotez Autora odnośnie do tożsamości bohatera i autorstwa przypisywanych mu dzieł. Grzywaczewski nie sili się jednak – i słusznie – na tworzenie jeszcze jednej zaskakującej koncepcji, skoro nie ma ku temu wystarczających przesłanek. Nowe i wartościowe są natomiast wspomniane wyżej wnioski z krytycznej lektury historii Kaliksta zawartej w dziele *Philosophoumena*. Po lekturze monografii Grzywaczewskiego wiemy o Hipolicie zdecydowanie więcej, chociaż nadal pozostaje on postacią enigmatyczną, otaczaną w Kościele nimbem świętości i męczeństwa, a równocześnie budzącą wiele wątpliwości wśród historyków Kościoła i patrologów.

Fakt, że książka została opublikowana w języku angielskim, pozwala poszerzyć krąg jej odbiorców, na co w pełni zasługuje, a równocześnie ukazać światu drobny wycinek badań prowadzonych w Polsce nad antykiem chrześcijańskim. Patrolodzy w naszym kraju zrozumieją ją wprawdzie bez problemu, ale z racji interesującego tematu i przystępnego jego ujęcia przydałoby się także wydanie w języku polskim, dostępne dla katolików zainteresowanych początkami Kościoła, obfitującymi w wiele ciekawych postaci, pouczających zdarzeń i fascynujących dzieł, ukazujących skomplikowany proces kształtowania się katolickiej doktryny i rozwoju kościelnych instytucji.

ks. Mariusz Szram – Lublin, KUL

Andrzej KOMPA – Mirosław J. LESZKA – Teresa WOLIŃSKA, *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem*, Byzantina Lodziensia 17, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. VII + 490.

Jak sami autorzy informują (s. 1) recenzowana praca została pomyślana jako dopełnienie dwóch wcześniejszych: 1) *Konstantynopol – Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim*, redaktorzy naukowci M.J. Leszka i T. Wolińska, Warszawa 2011, ss. 751; 2) *Z badań nad wczesnobizantyńskim Konstantynopolem*, red. M.J. Leszka, Kiril Marinow i A. Kompa, Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica 87, Łódź 2011, ss. 376. Całość tworzy zatem swego rodzaju tryptyk konstantynopolitański, który jest niewątpliwie na gruncie polskim pracą pionierską, ukazującą potencjał polskiej bizantynistyki wypracowany w ciągu ostatnich kilkunastu lat.

Sama recenzowana praca składa się z 15 części: 1) *Spis treści* (s. V-VII); 2) *Wstęp* (s. 1-2); 3) *Rozdział I: A. Kompa, Mieszkańcy Konstantynopola w oczach intelektualistów miejscowej proveniencji* (s. 3-306); 4) *Rozdział II: M.J. Leszka,*

Konstantynopolitańczycy w obliczu klęsk elementarnych i zagrożeń ze strony barbarzyńców (s. 307-346); 5) T. Wolińska, *Ciemna strona Miasta. Przestępczość we wczesnobizantyńskim Konstantynopolu* (s. 347-380); 6) Aneks I: *Wykaz pożarów w Konstantynopolu w IV-VI w.*, oprac. M.J. Leszka (s. 381-387); 7) Aneks II: *Trzęsienia ziemi w Konstantynopolu w IV-VI w.*, oprac. M.J. Leszka (s. 389-395); 8) *Mapy* (s. 397-400); 9) *Wykaz skrótów* (s. 401-406); 10) *Bibliografia* (s. 407-444); 11) *Summary* (s. 445-454); 12) *Indeks osób* (s. 455-478); 13) *Indeks nazw geograficznych i etnicznych* (s. 479-483); 14) *Indeks nazw konstantynopolitańskich* (s. 484-487); 15) *Byzantina Lodziensia 1997-2014* (s. 488-490). Na osobną uwagę zasługuje część 10, czyli bibliografia. Składa się na nią 141 źródeł i 369 opracowań. Te ostatnie zaś to 208 prac angielskojęzycznych (56,368%), 84 opracowania polskojęzyczne (22,764%), 33 publikacje w języku niemieckim (8,943%), 28 pozycji w języku francuskim (7,588%), 9 prac po rosyjsku (1,626%) oraz 1 opracowanie po niderlandzku (0,271%).

Zestawianie powyższe pokazuje, że zasadnicza treść recenzowanego opracowania obejmuje 392 strony, w ramach których indywidualny wkład pracy poszczególnych Autorów przedstawia się następująco: A. Kompa = 304 strony (s. 3-306) = 77,551%; M.J. Leszka = 54 strony (s. 307-346. 381-387 i 389-395) = 13,775%; T. Wolińska = 34 strony (s. 347-380) = 8, 673%. Do tego dochodzą części pracy, które nie są sygnowane konkretnymi nazwiskami, a zatem są wspólnym dziełem całej trójki Autorów: s. V-VII. 1-2. 397-400. 401-406. 407-444. 445-454. 455-487 i 488-490, czyli łącznie 99 stron.

*

Najobszerniejsza, bo licząca 304 strony, część pracy (*Mieszkańcy Konstantynopola w oczach intelektualistów miejscowej proveniencji*) wyszła spod pióra dr A. Kompy. Treść wywodów Autora została opatrzona 927 przypisami (= 3,049 przypisu na stronę). Za intelektualistów *miejscowej proveniencji* z okresu wczesnobizantyńskiego (ok. 330 - pocz. VII w.) A. Kompa uznał około 40 ludzi pióra, których pisma dotrwały do dziś. Ich charakterystykę podaje na początku swej rozprawy (s. 17-66). Następnie, opierając się na tej bazie źródłowej, Autor analizuje społeczeństwo metropolii nad Bosforem w okresie uznawanym za przejściowy między starożytnością a średniowieczem. Rozpoczyna ją od przedstawienia Konstantynopolitańczyków jako zbiorowości, rozpatrując przede wszystkim takie pojęcia jak: δῆμος, λαός, ὄχλος, πλῆθος (s. 67-85). Jego główne źródła to Temistiusz (ok. 317 - ok. 388), Sokrates Scholastyk (ok. 380 - ok. 450) i Sozomen (ok. 400 - ok. 450). Autor zawierając źródłom czyni niewątpliwie słusznie. Możliwe jednak, że spojrzenie na pojęcia zbiorcze określające ludność Miasta można było pogłębić odwołując się m.in. do Septuaginty, którą w pewnym sensie można uznać za duchową podstawę kultury tego okresu. Historiografia chrześcijańska była przecież swego rodzaju kontynuacją biblijnej historii zbawienia ludzkości. Być może zauważenie tego momentu pogłębiłoby analizy dr A. Kompy i pozwoliło lepiej zrozumieć sens owych terminów zbiorczych, użytych przez w/w autorów. Z drugiej strony dr A. Kompa miał prawo zawęzić pole swych analiz i to

też uczynił. Oparcie się na samych źródłach jest jednak tylko pozornie dobrym rozwiązaniem. Wokół powyższych pojęć narosła bowiem spora literatura, na którą złożyły się publikacje wielu fachowców zarówno w zakresie Septuaginty, jak i historii historiografii wczesnochrześcijańskiej. Prawdopodobnie niewielkie rozszerzenie pola badawczego pozwoliłoby lepiej uchwycić istotę rzeczy. Uwaga ta nie kwestionuje jednak wkładu pracy Autora nie tylko w ten, ale i w dalsze części jego opracowania, gdzie rozpatruje on mieszkańców Konstantynopola w kontekście podziału na grupy społeczne. Warto podkreślić, że temu kontekstowi poświęca Autor najwięcej miejsca (s. 134-300). Rozbudowanie tego wątku sprawia, praca dr A. Kompy daje się podzielić formalnie na dwie części: segment propedeutyczny (s. 3-133) i segment właściwy (s. 134-300), noszący tytuł: *Konstantynopolityńczycy – grupy i kategorie społeczne*. Autor, wprowadzając pojęcia grup i kategorii społecznych, staje się w ten sposób bliski nie tylko historykom, lecz również socjologom. Zabieg ten, choć nie nowy, jest jak najbardziej na miejscu, gdyż ukazuje interdyscyplinarny charakter podejmowanych zagadnień. Sugeruje przy tym istnienie pewnej głębokiej analogii między szeroko rozumianą historią społeczną a socjologią w zakresie możliwych do zastosowania metod badawczych. Jak dalece sam Autor jest w stanie sprostać temu zadaniu, pozostaje w gestii indywidualnej oceny każdego czytelnika i będzie zależać od jego własnej formacji intelektualnej. Wywody w *segmentie właściwym* obejmują pięć grup społecznych o nie zawsze ostrych granicach: 1) *Arystokracja i elity urzędniczo-wojskowe; senat* (s. 151-193); 2) *Duchowieństwo i mnisi* (s. 194-223); 3) *Średnie warstwy społeczne* (s. 223-266); 4) *Rzemieślnicy i kupcy* (s. 267-284); 5) *Niższe warstwy, ludzie ubodzy, służba i niewolnicy, margines społeczny* (s. 284-300). Wspomniana nieostrość granic zawsze zresztą w tego typu analizach pozostaje kwestią nie do końca domknietą, choć Autor dołożył starań, aby ukazać zasadność zastosowanych przez siebie dystynkcji. Dzięki temu w ostatecznym rozrachunku czytelnik uzyskuje, mimo wszelkich możliwych zastrzeżeń, klarowny obraz społeczeństwa Konstantynopola.

Generalnie dr A. Kompa wyszedł obronną ręką z zadania jakiego się podjął. Utrzymał też dobre *tempo* wywodów, nie popadając w zbędne rozwlekanie tematu. Widać, że zagadnienie to opracował fachowiec, co biorąc pod uwagę Jego młody wiek (ur. 1980) dobrze rokuje na przyszłość.

W treści wywodów dostrzeżono też pewne mankamenty. Oto niektóre z nich: s. 4 (lin. 2 od dołu) jest: „w jednym momencie”, powinno być: „w pewnym momencie”; s. 9, przyp. 4 (lin. 3 od dołu) jest: „ποιησομεθα”, powinno być: „ποιησόμεθα”; s. 20 (lin. 10 od góry) jest: „powziętych z”, powinno być: „wziętych z/zaczerpniętych z”; s. 46 (lin. 9 od góry) jest: „infromacji”, powinno być: „informacji”; s. 46 (lin. 14-15 od góry) jest: „z miasta”, powinno być: „z tego miasta/z Miasta”; s. 52, przyp. 100 (lin. 1 od góry) jest: „Zeit”, powinno być: „Reich” (ten sam błąd: s. 426, lin. 5 od góry); s. 56 (lin. 5 od dołu) jest: „και εγκρατείας”, powinno być: „καὶ ἐγκρατείας”; s. 56 (lin. 1 od dołu) jest: „wyżej wspomninedo”, powinno być: „wyżej wspomnianego”; s. 58, przyp. 114 (lin. 1 od góry) jest „Litteratur”, powinno

być: „Literatur”; s. 64, przyp. 122 (lin. 2 od góry) jest: „Tłum. Polskie”, powinno być: „Tłum. polskie”; s. 77 (lin. 1 od góry) jest: „duchoburczym”, powinno być: „duchoburczymi”; s. 84, przyp. 171 (lin. 7 od dołu) jest: „tines”, powinno być: „τινες”; s. 90, przyp. 190 (lin. 2 od góry) jest: „serapeum”, powinno być: „Serapeum”; s. 91 (lin. 11 od góry) jest: „polaryzowała sie”, powinno być: „polaryzowała się”; s. 92, przyp. 197 (lin. 2 od góry) jest: „Jahren Facetten”, powinno być: „Jahren: Facetten”; s. 93 (lin. 4 od dołu) jest: „potwierdzającym”, powinno być: „potwierdzającymi”; s. 101, przyp. 220 (lin. 1 od góry) jest: „bemerkungen”, powinno być: „Bemerkungen”; s. 104, przyp. 233 (lin. 2 od dołu) jest: „społecznych”, powinno być: „społecznych”; s. 107 (lin. 4 od góry) jest: „urba augusta”, powinno być: „urbs Augusta”; s. 115 (10 od dołu) jest: „że ruinach”, powinno być: „że w ruinach”; s. 115 (lin. 4 od dołu) jest: „a ludność przejęta”, powinno być: „a przejęta ludność”; s. 139 (lin. 13 od dołu) jest: „wypowiedź ludziach”, powinno być: „wypowiedź o ludziach”; s. 158, przyp. 376 (lin. 2 od dołu) jest: „zadecydowały ich rozproszeniu”, powinno być: „zadecydowały o ich rozproszeniu”; s. 160 (lin. 4 od góry) jest: „W relacji zebrania”, powinno być: „W relacji z zebrania”; s. 173 (lin. 7 od dołu) jest: „pokreśleniem”, powinno być: „podkreśleniem”; s. 177 (lin. 12 od góry) jest: „podstawę”, powinno być: „postawę”; s. 188 (lin. 7 od góry) jest: „Iustinu”, powinno być: „Iustinus”; s. 189, przyp. 510 (lin. 1-2 od góry) jest: „społecz-nie”, powinno być: „społecz-nie” [chodzi o podział tego wyrazu]; s. 207, przyp. 565 (lin. 1 od góry) jest: „impèratrice”, powinno być: „impératrice”; s. 209 (lin. 10 od góry) jest: „można wypowiedź tę można odnosić”, powinno być: „można wypowiedź tę odnosić”; s. 232, przyp. 664 (lin. 1-2 od góry) jest: „civil-isation”, powinno być: „civili-sation” [chodzi o podział tego wyrazu]; s. 235 (lin. 9 od dołu) jest: „zapewne w jeszcze we wspólnej”, powinno być: „zapewne jeszcze we wspólnej”; s. 250 (lin. 9 od góry) jest: „φησιν”, powinno być: „φησὶ”; s. 250 (lin. 9 od dołu) jest: „en onomati Iesou Christou”, powinno być: „ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ”; s. 278 (lin. 2 od dołu) jest: „miedzy”, powinno być: „między”; s. 290 (lin. 3 od góry) jest: „omawianych”, powinno być: „w omawianych”; s. 293, przyp. 882 (lin. 1 od dołu) jest: „trener wymieniony”, powinno być: „trener jest wymieniony”; s. 299 (lin. 1 od dołu) jest: „uważających”, powinno być: „uważających się”.

*

Prof. M.J. Leszka jest, jak już wyżej wspomniano, autorem trzech tekstów recenzowanej pracy, które liczą w sumie 54 strony (s. 307-346. 381-387 i 389-395) i posiadają łącznie 178 przypisów (= 3, 296 przypisu na stronę). Najważniejszy tekst to: *Konstantynopolitańczycy w obliczu klęsk elementarnych i zagrożeń ze strony barbarzyńców* (s. 307-346). Do klęsk elementarnych Autor zalicza trzęsienia ziemi, pożary i epidemie (s. 308-335). Natomiast spośród zagrażających cesarstwu w okresie wczesnobizantyńskim barbarzyńców na plan pierwszy wysuwają się Goci, Hunowie i Kutigurowie (s. 336-344). Prof. M.J. Leszka relacjonuje te wydarzenia na bazie źródeł oraz przywołuje literaturę pomocniczą. Jest to rodzaj syntetycznego ujęcia, które ma dać czytelnikowi skondensowaną wiedzę wstępną z zakresu klęsk elementarnych i zagrożeń, którym cesarstwo musiało

stawić czoła poczynając *grosso modo* od katastrofy pod Adrianopolem (378) po schyłek rządów Justyniana I (565).

Do tego dochodzą dwa aneksy. Pierwszy z nich zawiera *Wykaz pożarów w Konstantynopolu w IV-VI w.* (s. 381-387). Autor zestawiał tutaj w porządku chronologicznym 24 duże, opisane w źródłach pożary, które wydarzyły się między rokiem 342 a 583. Pod datą i krótkim opisem przyczyn danego pożaru widnieje zawsze wykaz źródeł, które o nim wzmiankują. Natomiast w przypisach znajduje się selektywna bibliografia opracowań. Drugi aneks (*Trzęsienia ziemi w Konstantynopolu w IV-VI w.*, s. 389-395) został skonstruowany na tej samej zasadzie. Autor zestawia tu (również w porządku chronologicznym) 25 trzęsień ziemi, które dotknęły Miasto między rokiem 358 a 583. I tutaj pod datą i krótkim opisem skutków trzęsienia zostały zamieszczone źródła tych informacji, a przypisy zawierają selektywną bibliografię opracowań.

Elementy recenzowanej publikacji, które wyszły spod pióra prof. M.J. Leszki stanowią cenne dopełnienie nie tylko zawartej w tym samym tomie rozprawy dra A. Kompy, lecz również całego tryptyku konstantynopolitańskiego, napisanego w łódzkim środowisku bizantynistycznym. Jednak w przypadku obu aneksów można odnieść wrażenie, że powinny być one znaleźć się już w pierwszej publikacji, składającej się na rzeczoną trylogię, czyli w pracy *Konstantynopol – Nowy Rzym*, lecz z jakichś powodów tak się nie stało.

W treści przedmiotowych wywodów da się dostrzec również pewne niedociągnięcia: s. 318, przyp. 41 (lin. 3 od góry) jest: „Flipczak”, powinno być: „Filipczak”; s. 318, przyp. 43 (lin. 1 od dołu) jest: „(IVe–VIIe siècles)”, powinno być: „(IV^e–VII^e siècles)” (ten sam błąd: s. 437, lin. 21 od góry); s. 320, przyp. 52 (lin. 1 od góry) jest: „część”, powinno być: „część”; s. 321 (lin. 1-2 od dołu) jest: „nabożeństwem”, powinno być: „nabożeństwo”; s. 327, przyp. 77 (lin. 2 od góry) jest: „VIe siècle”, powinno być: „VI^e siècle” (ten sam błąd: s. 430, lin. 7 od góry); s. 327, przyp. 77 (lin. 4 od góry) jest: „ed. V. Kravari, C. Morrison, Lefort”, powinno być: „ed. V. Kravari, J. Lefort et C. Morrisson” (por. s. 430, lin. 8-9 od góry); s. 330, przyp. 87 (lin. 2 od dołu) jest: „postawy”, powinno być: „postawa”; s. 332 (lin. 8 od góry) jest: „Do kolejnego jej ataku dżumy”, powinno być: „Do kolejnego ataku dżumy”; s. 333 (lin. 1 od góry) jest: „w tym w tym wydarzeniu”, powinno być: „w tym wydarzeniu”; s. 333 (lin. 4 od góry) jest: „diabeł ludzkiej skóry”, powinno być: „diabeł w ludzkiej skórze”; s. 333 (lin. 6 od dołu) jest: „Hippokrates”, powinno być: „Hippokrates”; s. 336 (lin. 2 od dołu) jest: „w braku”, powinno być: „z braku”; s. 337 (lin. 4 od góry) jest: „Gortom”, powinno być: „Gotom”; s. 339, przyp. 117 (lin. 4 od góry) jest: „De l'état romain a l'état byzantin”, powinno być: „De l'état romain à l'état byzantin” (ten sam błąd: s. 441, lin. 8 od dołu); s. 342 (lin. 3 od góry) jest: „πασα ή πόλις”, powinno być: „πᾶσα ή πόλις”; s. 342, przyp. 128 (lin. 3 od góry) jest: „do Grecji i Chersonesz”, powinno być: „do Grecji i na Chersonesz”; s. 343 (lin. 8 od góry) jest: „ja również”, powinno być: „jak również”; s. 383, przyp. 4 (lin. 2 od dołu) jest: „byzantine”, powinno być: „byzantin”; s. 385 (lin. 8 od dołu) jest: „doszło wielu pożarów”,

powinno być: „doszło do wielu pożarów”; s. 386, przyp. 18 (lin. 2 od góry) jest: „na rzecz pogląd”, powinno być: „na rzecz poglądu”.

*

Prof. T. Wolińska jest autorką 34 stron, opatrzonych 252 przypisami (= 7, 411 przypisu na stronę). Jest to trzeci rozdział recenzowanego opracowania, noszący tytuł *Ciemna strona Miasta. Przestępczość we wczesnobizantyńskim Konstantynopolu* (s. 347-380). Składa się on z trzech paragrafów. Pierwszy z nich omawia blok przestępstw „o charakterze czysto kryminalnym” (s. 348), który obejmuje s. 350-373. To istotne zawężenie, wprowadzone świadomie przez Autorkę, pozwala Jej skoncentrować się w pierwszej kolejności na morderstwach, pobiciach, podpaleniach, włamaniach, kradzieżach, szantażu oraz na przestępstwach popełnionych na tle seksualnym. Rozsadnikiem lwiej części tego rodzaju przestępstw kryminalnych na terenie Miasta były facje, czyli kibice wyścigów rydwanów, sympatycy Błękitnych i Zielonych. Drugim obszarem kryminogennym był handel. Tutaj kupcy fałszowali towar oraz monety, zawyżali ceny, oszukiwali przy ważeniu, czy też sprzedawali towar pochodzący z kradzieży. Trzecim źródłem wielu przestępstw były szeroko rozumiane konflikty religijne. Autorka zwraca również uwagę na przemoc domową, aborcję, dzieciobójstwo i porzucanie niemowląt. Piąta grupa przestępstw kryminalnych wiąże się z magią i wróżbiarstwem. Drugi paragraf nosi tytuł *Przestępstwa urzędnicze* (s. 373-375) i porusza kwestię nadużywania władzy. Wreszcie trzeci, ostatni paragraf to *Morderstwa „polityczne”* (s. 375-379), popełniane w kontekście walki o władzę. Swoje analizy opiera Autorka zarówno na źródłach narracyjnych, jak i normatywnych, zarysowując schemat problematyki, który stanowi udany „zaczątek dalszych badań” (s. 380).

Tekst ten, podobnie jak dwie analizowane wyżej części recenzowanego opracowania, nie jest wolny od pewnych usterek: s. 349, przyp. 7 (lin. 7 od dołu) jest: „umieszczono w jednym miejscu”, powinno być: „umieszczono ich w jednym miejscu”; s. 358, przyp. 68 (lin. 2 od góry) jest: „PseudoTeodor”, powinno być: „Pseudo-Teodor” (ten sam błąd: s. 363, przyp. 117, lin. 1 od dołu); s. 358, przyp. 69 (lin. 1 od góry) jest: „Grzegorz Nyssy”, powinno być: „Grzegorz z Nyssy” (ten sam błąd: s. 358, przyp. 71; s. 359, przyp. 78, lin. 1 od góry; s. 363, przyp. 115; s. 363, przyp. 117, lin. 2 od dołu); s. 365 (lin. 1 od dołu) jest: „zagarnięci”, powinno być: „zagarnięcia”; s. 365, przyp. 131 (lin. 1 od dołu) jest: „na stanowisku”, powinno być: „na tym stanowisku”; s. 369, przyp. 162 (lin. 2 od góry) jest: „Antiuity”, powinno być: „Antiquity”; s. 370, przyp. 178 (lin. 2 od dołu) jest: „*Spéctacles*”, powinno być: „*spéctacles*”; s. 371, przyp. 182 (lin. 10 od dołu) jest: „z to”, powinno być: „za to”; s. 371, przyp. 182 (lin. 6 od dołu) jest „(l. cit.)”, powinno być: „(l. cit.)”; s. 373, przyp. 202 (lin. 2 od dołu) jest: „udzieli”, powinno być: „udzieliłi”; s. 376, przyp. 227 (lin. 2 od góry) jest: „Wiktor z Tonnuny”, powinno być: „Wiktor z Tunnuny”.

*

Są też pewne niedopatrzenia w tzw. częściach wspólnych, m.in. w wykazie skrótów i w bibliografii: s. 403 (lin. 12 od dołu) jest: „Społecznstwo”, powinno

być: „Społeczeństwo”; s. 404 (lin. 7 od góry) jest: „Padagogik”, powinno być: „Pädagogik”; s. 408 (lin. 7 od góry) jest „*Questiones*”, powinno być: „*Quaestiones*”; s. 408 (lin. 15 od dołu) jest: „*Comoeadae*”, powinno być: „*Comoediae*”; s. 408 (lin. 7 od dołu) jest: „*Augustinii*”, powinno być: „*Augustini*”; s. 408 (lin. 7 od dołu) jest: „*De excido*”, powinno być: „*De excidio*”; s. 408 (lin. 6 od dołu) jest: „*Enrichidion ad laurentium*”, powinno być: „*Enchiridion ad Laurentium*”; s. 409 (lin. 9-10 od góry) jest: „*La seconde partie de l’histoire ecclesiastique de Barhadbešabba ‘Arbaia et une controverse de Theodore de Mopsueste avec les Macedoniens*”, powinno być: „*La seconde partie de l’‘Histoire ecclésiastique’ de Barhadbešabba ‘Arbaia et ‘Controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens’*”; s. 413 (lin. 13 od góry) jest: „*l’etat Romain*”, powinno być: „*l’État romain*”; s. 413 (lin. 14 od góry) jest: „*Parris*”, powinno być: „*Paris*”; s. 413 (lin. 6 od dołu) jest: „*que*”, powinno być: „*quae*”; s. 415 (lin. 16 od góry) jest: „*Constitutiones*”, powinno być: „*Constitutiones*”; s. 416 (lin. 16 od góry) jest: „*Tournhaut*”, powinno być: „*Turnholti*” (ten sam błąd w lin. 10 od dołu); s. 417 (lin. 10 od góry) jest: „*Baazar*”, powinno być: „*Bazar*”; s. 418 (lin. 12-13 od góry) jest: „*Die Deutsche im Christlicher Sicht*, hrsg. A. Lippold, C. Andresen”, powinno być: „*Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*, übersetzt und erläutert von A. Lippold, eingeleitet von C. Andresen”; s. 425 (lin. 5 od dołu) jest: „*of ekphrasis*”, powinno być: „*on ekphrasis*”; s. 426 (lin. 5 od góry) jest: „*im byzantinischen Zeit*”, powinno być: „*im byzantinischen Reich*”; s. 426 (lin. 15 od góry) jest: „*Wypadek, podpalenie wojna*”, powinno być: „*Wypadek, podpalenie, wojna*”; s. 428 (lin. 16 od dołu) jest: „*Vier bemerkungen*”, powinno być: „*Vier Bemerkungen*”; s. 429 (lin. 7 od dołu) jest „*a la topographie*”, powinno być: „*à la topographie*”; s. 431 (lin. 6 od góry) jest: „*[in:] [in:]*”, powinno być: „*[in:]*”; s. 431 (lin. 16 od góry) jest: „*Un Seisme, element de datation*”, powinno być: „*Un séisme, élément de datation*”; s. 431 (lin. 16 od góry) jest: „*Romanos le Melode*”, powinno być: „*Romanos le Mélode*”; s. 438 (lin. 9 od dołu) jest: „*impèratrice*”, powinno być: „*impératrice*”; s. 438 (lin. 8 od dołu) jest: „*lègende*”, powinno być: „*légende*”; s. 441 (lin. 16 od góry) jest: „*Notitie*”, powinno być: „*Notitia*”.

*

Recenzowane opracowanie, które, jak już wspomniano wyżej, stanowi dopełnienie swego rodzaju tryptyku konstantynopolińskiego, napisanego w łódzkim środowisku bizantynologicznym, jest pracą potrzebną i wartościową. Na gruncie polskim nie może jej pominąć milczeniem nikt, kto na poważnie zamierza wypowiadać się na temat dziejów Konstantynopola.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

Bogna KOSMULSKA, *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Warszawa 2014, Wydawnictwo Campidoglio, ss. 220.

Bogna Kosmulska, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, jest młodym pracownikiem naukowym, w którego centrum zainteresowań znajduje się niezwykle ważna i ciekawa postać jednego z Wielkich Ojców Kościoła Wschodniego, największego myśliciela VII w. i niezłomnego obrońcy swoich poglądów – św. Maksyma Wyznawcy (580-622). Owocem owych pasji naukowych oraz podejmowanych przez Autorkę prac badawczych, jest wydana w 2014 r. nakładem wydawnictwa Campidoglio książka zatytułowana *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*. Jest to ubogacona o dodatkowe pozycje bibliograficzne wersja rozprawy doktorskiej (obronionej 15 października 2013 r. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego), poświęcona analizie myśli Maksyma i jej wewnętrznemu progresowi na tle epoki historycznej, w której przyszło mu żyć.

Struktura omawianej pozycji jest przedstawiona w sposób logiczny i przejrzysty. Książka została podzielona na dwie zasadnicze części. Część I zatytułowana została *Dziedzictwo* (s. 21-74), natomiast część II – *Twórczość Maksyma na tle jego żywota* (s. 75-177). Obydwie części, zgodnie z ogólnie przyjętymi zasadami metodologicznymi, poprzedzone zostały wykazem skrótów (s. 5-9), słowem wstępnym (s. 11-12) i wprowadzeniem (s. 14-19), a zwieńczone zakończeniem (s. 179-180). Bardzo bogata bibliografia (s. 181-201) zawiera różnego rodzaju źródła i opracowania, wcześniejsze i najnowsze. Oprócz dołączonych na końcu książki indeksów – osobowego (s. 203-209) i tematycznego (s. 211-216) – na uwagę zasługuje indeks geograficzny (s. 217-218), który – jak pisze Autorka – odnosi się do nazw miejscowych zawartych w tekście i przypisach, nie zaś miejsc wydania cytowanych prac czy pochodzenia postaci wymienionych w indeksie osobowym. Jest to ułatwieniem dla czytelnika korzystającego z pracy. Ważną częścią opisywanej pozycji jest zamieszczenie w niej reprodukcji karty z manuskryptu dzieła *Panoplia dogmatica* Eutymiusza Zigabena z początku XII w., prezentującej Wielkich Ojców Kościoła Wschodniego, a wśród nich Maksyma Wyznawcę, oraz mapy obrazującej świat Maksyma, gdzie w bardzo czytelny sposób zostały oznaczone miejsca pobytu Maksyma, co do których nie ma żadnych wątpliwości, oraz te, których prawdopodobieństwo Autorka rozpatruje w swoim opracowaniu. We wprowadzeniu B. Kosmulska przedstawia w sposób syntetyczny postać Maksyma Wyznawcy nie tylko jako „pośrednika między Wschodem a Zachodem”, ale także – zgadzając się z poglądem Andrew Loutha – jako człowieka, na którego rozwój myśli wpływ miały miejsca związane z historią jego życia, a które w jego czasach nie podlegały ani pod jurysdykcję Rzymu ani Konstantynopola. Oprócz tego czytelnik zostaje wprowadzony w zagadnienia doktrynalne, które będą podejmowane w monografii.

W części pierwszej autorka koncentruje się na analizie wybranych wątków twórczości Maksyma i jego oddziaływaniu na łacińską tradycję średniowieczną,

jak również na tradycję bizantyńską, oraz ukazuje tę twórczość w kontekście badań XX w., poświęcając szczególną uwagę słynnej polemice Hansa Ursa von Balthasara z Polycarphem Sherwoodem, która znalazła swoje miejsce w książce Balthasara zatytułowanej *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur* (Théologie 11, Paris 1947). Polemika ta stała się swego rodzaju paradygmatem dla dyskusji naukowej. Autorka wspomina również opublikowany przez Sebastiana Brocka w 1973 r. syryjski żywot Maksyma Wyznawcy, który jest odmienny w wielu miejscach od tradycyjnej greckiej hagiografii, a który stał się przełomowym punktem we współczesnych badaniach nad osobą Wyznawcy.

Druga część rozprawy poświęcona jest życiu i twórczości Maksyma. Stanowi ona konstytutywną część całej dysertacji. Podzielona została na cztery rozdziały. W rozdziale pierwszym (s. 77-94) autorka kreśli obraz Maksyma i jego doktrynalnej tożsamości. Przedstawia go jako filozofa podróżującego pomiędzy obszarami odległego greckiego Wschodu i łacińskiego Zachodu, badając równolegle jego *itinerarium vitae* i *itinerarium mentis*. Przedstawia kilka najważniejszych stanowisk dotyczących chrystologii, skupiając się na początkach sporów chrystologicznych mających miejsce w VII w. oraz wskazuje na Palestynę jako prawdopodobne miejsce narodzin i wczesnej młodości Maksyma (nawiązując tym samym po raz kolejny do hipotezy S. Brocka).

W rozdziale drugim (s. 95-119), poświęconym Maksymowi i intelektualnemu środowisku Pustyni Judzkiej, B. Kosmulska przedstawia dwa nurty palestyńskiego orygenizmu – jego filozoficznej spekulacji oraz heterodoksyjnej tradycji ezoterycznej, a następnie przechodzi do historycznego kontekstu i istoty dyskusji Maksyma z orygenizmem, określa trudności związane z identyfikacją wykształcenia Maksyma oraz weryfikuje hipotezę S. Brocka, ukazującego Maksyma jako mnicha wspólnoty „sabaickiej”.

Trzeci rozdział (s. 121-161) poświęcony jest domniemanej obecności Wyznawcy w Aleksandrii, jego związków z miastem oraz miejscowym środowiskiem filozoficznym a także kontynuowaniu przez Maksyma myśli sławnej lokalnej „szkoły” filozoficzno-teologicznej. Autorka opisuje w tym rozdziale sprawę aleksandryjskiego aktu zjednoczeniowego z miafizytami (633) oraz wymienia najważniejsze punkty sporu toczącego się wokół działania i woli Chrystusa. Ponadto została tu przedstawiona analiza poszukiwania koherentnego języka na gruncie trynitologii, chrystologii i antropologii Maksyma i Leoncjusza z Bizancjum.

W ostatnim czwartym rozdziale (s. 163-177) B. Kosmulska, prezentując pobyt opisywanego przez siebie myśliciela w Afryce Prokonsularnej (miejscu spotkania chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu), wskazuje na jego prawdopodobne kontakty ze szkołą w Nisibis, jak również wpływy tradycji łacińskiej, zwłaszcza doktryny św. Augustyna, na twórczość Maksyma Wyznawcy.

Zwieńczeniem całości pracy jest zakończenie (s. 178-179), w którym autorka podsumowuje tematykę podejmowaną w książce oraz odwołuje się do schyłkowego okresu życia Maksyma: ostatecznego wygnania oraz męczeństwa, które miały wpływ na recepcję jego intelektualnej spuścizny. Przedstawia również problem

wieloznacznego terminu „przeznaczenie”, który był podejmowany przez Maksyma już na początku jego twórczości i najprawdopodobniej u schyłku życia, na wygnaniu w Bizyi. Dowodem tego jest dzieło *Disputatio Bizyae*, którego autorstwo jest przypisywane Anastazemu Apokryzjariuszowi, uczniowi Maksyma Wyznawcy.

Reasumując trzeba stwierdzić, że Bogna Kosmulska starała się z powodzeniem ukazać całe bogactwo myśli Maksyma Wyznawcy na tle uwarunkowań historycznych i doktrynalnych VII w., mających ogromny wpływ na kształt jego dorobku intelektualnego. Książka jest rzetelnym i krytycznym opracowaniem życia i twórczości omawianego autora, jak również może stanowić nieocenioną pomoc dla osób zainteresowanych spuścizną filozoficzno-teologiczną Maksyma. Pozycja ta stanowi wypełnienie luki w polskiej literaturze naukowej, ponieważ łączy analizę historyczną, biograficzną i doktrynalną omawianego myśliciela oraz stanowi pomost pomiędzy ujęciami historyczno-biograficznymi oraz patrologicznymi. Trzeba zaznaczyć tu również podejmowany przez autorkę niezwykle ważny i ciekawy „geograficzny” wymiar życia Maksyma oraz weryfikację hipotez z nim związanych. Książka ta nie jest skierowana do szerszego grona odbiorców ze względu na specjalistyczny język, jakim posługuje się B. Kosmulska oraz wielorakość podejmowanych zagadnień. Powinni się nią jednak zainteresować ci, którzy prowadzą badania teologiczne, historyczne bądź filozoficzne. Zaletą omawianej pozycji jest również prezentacja i krytyczne wykorzystanie w rozprawie wspomnianej już wcześniej szerokiej bazy bibliograficznej, którą Autorka się posługiwała. Jedynym zastrzeżeniem, jakie można mieć do książki jest to, że brakuje w niej wstępów i podsumowań do poszczególnych rozdziałów, co ułatwiłoby czytelnikowi śledzenie toku rozumowania Autorki. Wielostronna analiza i różnorodność podejmowanych zagadnień nie sprzyja przejrzystości pracy i sprawia, że czytelnik gubi się w ilości wątków.

Elwina Nowak – Lublin, KUL

Ks. Michał KRAWCZYK, *Ojcowie Kościoła a życie społeczne w cesarstwie rzymskim przełomu IV i V wieku. Zagadnienia wybrane o formacji kapłańskiej*, Radom 2014, ss. 161.

Książka ks. Michała Krawczyka jest opublikowaną wersją jego rozprawy doktorskiej, której promotorem był ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL), a recenzentami ks. dr hab. Paweł Wygalał, prof. UAM, oraz ks. dr hab. Piotr Turzyński (KUL), obecnie biskup pomocniczy diecezji radomskiej. Autor na podstawie działalności i epistolografii dwóch Ojców Kościoła – św. Ambrożego i św. Paulina z Noli – przedstawia początki kształtowania się hierarchii kościelnej i formacji duchownych, a także działalność duszpasterską tychże Ojców.

Praca składa się z czterech rozdziałów, a także wstępu (s. 3-8) i zakończenia (s. 131-134). Zawiera również cenny aneks źródłowy (s. 137-148) z wybranymi fragmentami listów św. Paulina z Noli. Nie zabrakło oczywiście bibliografii,

obejmującej nie tylko źródła i ich przekłady (s. 151), ale także sporą listę opracowań (s. 152-159), z których autor korzystał.

Wstęp obejmuje krótki rys historyczny, dotyczący czasu (2. poł. IV w.), w którym działali wybrani przez Autora Ojcowie Kościoła. Zawiera także uzasadnienie wyboru właśnie tych Ojców, którzy jako przedstawiciele bogatych rodów arystokratycznych, piastujący ważne stanowiska państwowe, z woli ludu przyjęli święcenia kapłańskie. Działali oni w odmiennych warunkach: Ambroży, gdy został biskupem, nadal pozostawał w pobliżu dworu cesarskiego, Paulin zaś wybrał życie w odosobnieniu i ascezie. Ich piśmiennictwo daje możliwość poznania funkcjonowania ówczesnego Kościoła, rozwoju hierarchii, a także problemów życia codziennego, które dotyczyły żyjących w tamtych czasach chrześcijan.

W rozdziale I (s. 9-29) Autor dysertacji przedstawia początki tworzenia się struktur wspólnot chrześcijańskich. Pierwszą grupą formalnie ustanowioną było Dwunastu Apostołów. Wraz z rozwojem chrześcijaństwa pojawiła się potrzeba ustanowienia kolejnych osób przeznaczonych do różnych posług. Na początek więc Apostołowie ustanowili Siedmiu (por. Dz 6, 1-6) poprzez gest włożenia rąk – oni to mieli być pierwszymi diakonami. Apostołowie również w poszczególnych gminach ustanawiali „starszych”, którzy mieli być odpowiedzialni za konkretne wspólnoty. Jak to podkreśla ks. Krawczyk, początkowo termin „starsi” odnosił się zapewne do wszystkich diakonów, prezbiterów, nauczycieli i był wyznacznikiem funkcji wewnątrz wspólnoty. Pojawiające się również w Nowym Testamencie zakres semantyczny terminów: „prezbiter” i „biskup”, zalega się. Pierwszy określa pewien stan, drugi zaś pełnioną funkcję. Za ideał kapłana uchodziła osoba pobożna, mądra, prawdziwie troszcząca się o zbawienie powierzonych jej chrześcijan. W tekstach patrystycznych pierwszych trzech wieków wielokrotnie pojawiały się informacje o dużej roli biskupów, prezbiterów i diakonów w budowaniu Kościoła. Najstarszym tekstem opisującym wybór przełożonych wspólnoty jest *Didache*, w którym podane są też cechy, jakimi powinien odznaczać się kandydat na przełożonego: pokora, cichość, bezinteresowność, wiarygodność, wypróbowanie. Także Klemens Rzymski w *Liście do Koryntian* wzywał mieszkańców Koryntu do posłuszeństwa prezbiterom, a interweniując w sprawie schizmy odwoływał się do sukcesji apostoelskiej, która jest gwarancją czystości wiary. Kwestię tę poruszał też Ignacy Antiocheński. Podkreślał rolę i znaczenie duchownych we wspólnocie. Biskup jest obrazem Chrystusa; gwarantuje jedność i ortodoksję wiary. Prezbiterzy zaś wszystko, co czynią, robią za wiedzą i zgodą biskupa. Diakon był pomocnikiem biskupa i prezbiterów, a także świadkiem Chrystusa w codziennym życiu. O sukcesji apostoelskiej pisał także Ireneusz z Lyonu, a o znaczeniu kapłaństwa Orygenes. W związku z rosnącym znaczeniem biskupów i prezbiterów pojawiła się konieczność ich odpowiedniego przygotowania, dlatego w II w. zaczęły powstawać szkoły katechetyczne.

Kościół na przełomie IV i V w., w którym przyszło żyć i działać św. Ambrożemu i św. Paulinowi z Noli, był w innej sytuacji niż w poprzednich wiekach. Chrześcijaństwo uznano za religię panującą, a religie pogańskie zaczęto eliminować.

Konstantyn uprzywilejował chrześcijaństwo, ale zachował sobie prawo do interwencji w niektóre sprawy wewnętrzne Kościoła, a także mógł wpływać na obsadę niektórych stolic biskupich. Rosła rola Kościoła w kwestiach społecznych, a biskupi często podejmowali działania wykraczające poza sferę duszpasterską, chroniąc ludzi przed lichwiarzami, a także stając w obronie granic państwa. Postępowała ewangelizacja, rozwijało się życie monastyczne, pojawiły się prowincje kościelne i instytucja metropolity. Wzrastała rola i znaczenie biskupa Rzymu, ale też zaczęły pojawiać się różne herezje, które głosząc błędną naukę prowadziły do wielu podziałów.

W rozdziale II (s. 30-50) autor omawia postacie dwóch biskupów, św. Ambrożego i św. Paulina z Noli, a także charakteryzuje ich korespondencję, stanowiącą główne źródło analiz w monografii, zwracając uwagę na adresatów listów oraz cel ich powstania. Ambroży otrzymał staranne wykształcenie humanistyczne i prawnicze, został namiestnikiem w północnej Italii, znany był ze swej uczciwości i sprawiedliwości. Po śmierci ariańskiego biskupa Aukscencjusza doszło do sporu pomiędzy katolikami i arianami o jego następcę. Wtedy Ambroży chciał rozwiązać spór i niespodziewanie przez oba stronnictwa został zgłoszony jako kandydat na biskupa, mimo że był tylko katechumenem. Biskupi przyjęli kandydaturę a cesarz Walentynian I ją zatwierdził. Ambroży zrezygnował z kariery urzędniczej, przyjął chrzest i został biskupem Mediolanu. Paulin zaś znany był jako bogaty arystokrata, polityk, poeta i senator rzymski. Po całej serii nieszczęść, utracie urzędu i śmierci syna, postanowił zmienić swoje życie. Przyjął chrzest, został ascetą i stworzył w Noli wspólnotę ascetyczną. Nawet gdy był biskupem, nie zmienił swojego stylu życia.

Ambroży większość swojej korespondencji opublikował sam w ostatnich latach życia, przy czym wiedząc, że listy te będą czytane, zawsze przedstawiał je do konsultacji i oceny biskupowi Sabinowi. Do osób prywatnych i przyjaciół pisał w sposób prosty, zaś pisma oficjalne redagował zgodnie z zasadami retoryki, posługując się językiem urzędowym. Korespondencja Paulina nie zachowała się w całości do czasów współczesnych. Poruszał on najczęściej tematy związane z wiarą, a celem jego korespondencji była nauka chrześcijańskiej miłości. W swoich listach umacniał w wierze, rozważał przykazania, dziękował Bogu za Jego dzieło stwórcze. Według odbiorców był wspaniałym pisarzem, stosował wyszukane zwroty i ozdoby retoryczne.

Zachowane listy Mediolańczyka kierowane były do ponad trzydziestu osób. Byli wśród nich biskupi, przebiterzy, przyjaciele, cesarze i wysocy urzędnicy państwowi. W zachowanych listach Paulina z Noli znajdujemy imiona dwudziestu jeden adresatów. Część z nich to osoby świeckie, które niekiedy wstępowały później do jego wspólnoty pod wpływem listów; pisał także do małżeństw. Z Nolańczykiem korespondowali wybitni teologowie, tacy jak św. Ambroży, św. Augustyn czy św. Hieronim. Najwięcej jednak z zachowanych listów było skierowanych do Sulpicjusza Serwera, przyjaciela Paulina. Zawierają one wiele informacji dotyczących życia Paulina i jego duchowości.

W rozdziale III (s. 51-94) Autor przedstawia, w jaki sposób Ambroży i Paulin, będąc już biskupami, ukazywali misterium kapłaństwa, udzielali rad i swoim życiem pokazywali, jak realizować je w praktyce. Podstawowym zadaniem osób duchownych jest – według nich – modlitwa i lektura Pisma Świętego. Ambroży podkreślał, że modlitwa jest najdoskonalszą formą kontaktu z Bogiem. Ma być ona, według niego, czynnością stałą, obecną w różnych porach dnia i nocy. Chrześcijanin powinien modlić się głównie o wartości duchowe, sprawy przyziemne są mniej istotne. Ambroży cenił modlitwę wspólnotową, a modlitwę wzajemną uważał za największy dar, jaki można ofiarować drugiej osobie. Mediolańczyk wielokrotnie podkreślał, że Pismo Święte jest fundamentem życia duchowego oraz źródłem łaski, a także najlepszym pokarmem i napojem duchowym. Argumenty biblijne są także najlepszym wsparciem w dyskusjach, w walce z herezjami oraz dla poszukujących Boga. Dla Paulina modlitwa była codziennym elementem życia wspólnoty. Modlono się w niej wiele razy dziennie, a także w nocy. Podkreślał on, że fundamentem modlitwy musi być otwartość na Ducha Świętego. Paulin, mimo że często cytował Pismo Święte, wielokrotnie zaznaczał, że nie czuje się kompetentny, aby pisać do niego komentarze. Wielokrotnie zwracał się do innych o pomoc w interpretowaniu Biblii. Jako opiekun miejsca kultu św. Feliksa popularyzował historie biblijne za pomocą sztuki sakralnej. W bazylikach polecił namalować freski poświęcone tematyce zaczerpniętej z Nowego i Starego Testamentu.

Kolejnym elementem nieodzownym do wejścia na drogę prawdziwej przemiany, omawianym przez Autora monografii na podstawie korespondencji obu Ojców, jest świadome odrzucenie zła. Ambroży wskazuje, że kapłanem może zostać osoba, która nie ma wypaczonego sumienia. Przyjęcie Boga do swojego życia rodzi naturalną chęć porzucenia wszystkiego, co złe. Chrześcijanin powinien zaprosić Chrystusa do swojej duszy i umysłu, a wtedy będzie zdolny do odrzucenia tego, co niedoskonałe. Widocznym znakiem przemiany jest zmiana w relacji z bliźnimi, obfitowanie w dobre dzieła, czynienie dobra, bycie wsparciem dla skrzywdzonych i odrzuconych. Niezbędne jest także nabywanie cnót, takich jak: sprawiedliwość, życzliwość, mądrość, pokora, które dają korzyści w doczesności i wieczności. Według Ambrożego praca nad słabościami powinna trwać przez całe życie, a dużą rolę odgrywa tu mądrość, która pomaga w lepszym rozeznawaniu właściwych wyborów. Aby skutecznie walczyć z grzechem należy przyjąć postawę pokory i uniżenia oraz mieć świadomość własnej niedoskonałości. Biskup Mediolanu przestrzegał przed lichwą, chciwością, nieczystością i kłamstwem. Paulin z Noli przypisywał fundamentalną rolę w odrzuceniu zła sakramentowi chrztu. Jest to jednak początek drogi. Według biskupa z Noli trzeba podjąć bardziej radykalną drogę życia ascetycznego. Pomaga ona wyzbyć się pragnień i dóbr doczesnych, bez których można się obyć. Wiara w Chrystusa wyraża się natomiast w konkretnych uczynkach, głównie w trosce o ubogich, która jest inwestycją na wieczność. Niezbędnym elementem do rozwoju duchowego jest także walka z pokusami i wadami. Podejmując temat grzechu Paulin akcentował rolę upadku pierwszych rodziców i podkreślał, że prowadzi on do nieuporządkowania

w relacjach z Bogiem, ludźmi i samym sobą. Wraz z grzechem pierworodnym Adam utracił Boże podobieństwo (*similitudo Dei*), a został w nim tylko obraz Boży (*imago Dei*). Paulin porównywał grzech pierworodny do wirusa, który zaraża człowieka. Warunkiem zmiany życia jest zwrócenie się do Chrystusa, żal za popełnione winy, wyznanie grzechów i chęć poprawy.

W rozdziale IV (s. 94-130) autor opisuje wskazania dotyczące sposobu życia osób duchownych, a także rady dotyczące ich pracy duszpasterskiej. Przyjęcie chrztu przez Ambrożego zmieniło jego działalność z urzędniczej na duszpasterską. Troszczył się o powierzony mu lud, zachęcał do przemiany i oddania życia Bogu. Bronił też, niezrozumiałej dla wielu, decyzji Paulina o życiu w ascezie. Interesował się życiem innych biskupów i kapłanów, dla których starał się być ojcem. Często rozstrzygał rozmaite spory. Podkreślał, jak ważna jest zgodność nauczania i jedność z biskupem Rzymu. Pełniąc posługę metropolity powoływał diecezje i wizytował Kościoły lokalne. Starał się chronić wiernych przed herezjami, zwłaszcza arianizmem. Dla Ambrożego ideałem duszpasterza jest osoba, która koncentruje się na Bogu, pogłębia wiarę przez modlitwę i lekturę Biblii. Kapłan jest bowiem autorytetem, ciąży na nim też wielka odpowiedzialność głoszenia w sposób prawdziwy słowa Bożego i obowiązek dawania przykładu swoim postępowaniem. Pełni rolę ojca i wychowawcy, nieustannie rozwija się duchowo.

Paulin uważał się za osobę słabą i niegodną dostąpienia zaszczytu bycia prezbiterem, a potem również biskupem. Podkreślał, że ten, kto zostanie człowiekiem duchownym przechodzi do rodu królewskiego, choć nigdy nie zasługuje na ten dar, który jest łaską daną od Boga. Miał świadomość braku wystarczającej wiedzy, dlatego też o sprawy związane z posługą kapłana pytał innych, m.in. św. Hieronima, który był dla Paulina wielkim autorytetem. Otrzymywał od niego różne porady i zachęty: kapłan powinien karmić się „Chlebem Niebieskim”, rozważać Pismo Święte, czytać książki wyjaśniające prawdy wiary, modlić się. Paulin zachęcał usilnie duchownych do modlitwy i postu ofiarowanych za siebie wzajemnie, a także do praktyk pokutnych i pracy. Ważnym znakiem życia kapłańskiego jest – według niego – także wspieranie ubogich i chorych, unikanie możnych, rozwijanie prostoty, roztropności i prawdomówności. Paulin odbywał podróże do Rzymu, angażował się w budowy obiektów sakralnych i ich ozdabianie, w którym widział głęboki sens teologiczny. Biskup Noli wspominał też o kapłaństwie w kontekście życia monastycznego. Strój mnicha powinien być, według niego, bardzo skromny, ukazujący zerwanie ze światem. Dla Paulina niedoścignionym wzorem życia kapłańskiego był św. Feliks. Podkreślał takie jego cnoty, takie jak: ubóstwo, miłość bliźniego, pracowitość, pokora i wierna służba Kościołowi.

Zarówno Ambroży, jak i Paulin, w swojej działalności dbali o uświęcenie powierzonych im ludzi. Ambroży cenił tych, którzy z własnego wyboru pozostawali w dziewictwie lub wdowieństwie. Uważał, że wybór takiego życia jest znakiem sprzeciwu wobec świata i okazją do bycia blisko Chrystusa. Doceniał także godność związku małżeńskiego, wskazując, iż zadaniem duszpasterza jest pouczanie, jak małżonkowie powinni się troszczyć o siebie i rodzinę. Przestrzegał też przed

związkami małżeńskimi z poganami, a także zwracał uwagę na dobre relacje z sąsiadami. Paulin, pisząc do osób świeckich, zwracał uwagę na pogłębianie wiary, pracę nad sobą i nieustanną modlitwę. Zachęcał też do radykalnej przemiany, dzięki czemu część adresatów jego listów wybrała życie na wzór Nolańczyka.

W zakończeniu autor recenzowanej monografii przypomina, za Ojcem Świętym Benedyktem XVI, jak ważne miejsce w historii chrześcijaństwa zajmują Ojcowie Kościoła. Podkreśla, że ich wskazania dla kapłanów są nadal aktualne ponieważ tworzą pewien ideał, do którego należy dążyć. Dlatego proces nieustannej formacji dotyczy każdej osoby duchownej, niezależnie od tego czy jest prezbiterem, czy biskupem.

Książka ks. Michała Krawczyka stanowi dobre wprowadzenie, na podstawie konkretnych problemów poruszonych w listach, do poznania roli włoskich biskupów IV i V w., jaką odegrali oni w kształtowaniu duchowości kapłańskiej. Wyczerpująco też ukazuje sposób pojmowania przez nich podstawowych obowiązków biskupów, prezbiterów i diakonów. Autor przywołuje wiele cytatów z pism Ojców Kościoła, jednak nie przeszkadza to w odbiorze toku myśli i w przejrzystej prezentacji omawianych zagadnień, co nie zawsze jest oczywiste w tego typu opracowaniach. Do powstania pracy Autor wykorzystał obszerną ilość źródeł i opracowań, co znajduje odzwierciedlenie w bibliografii i ilości przypisów. Małym mankamentem z punktu widzenia zwykłego czytelnika, nie będącego patrologiem, może być brak tłumaczenia na język polski dwóch istotnych tekstów łacińskich na s. 62 i 63.

Recenzowana monografia uzupełnia dość obszerną już literaturę przedmiotu poświęconą ideałowi kapłaństwa w rozumieniu różnych autorów wczesnochrześcijańskich. Obok zalet czysto naukowych, związanych z ujęciem historycznym, książka posiada także walor praktyczny, aktualizujący: może służyć za pomoc w formacji kapłańskiej, przypominając, że najcenniejsze podręczniki poświęcone tej tematyce powstały właśnie w epoce patrystycznej, by wspomnieć tylko: dialog *O kapłaństwie* Jana Chryzostoma, dziełko *O życiu kontemplacyjnym* Juliana Pomeriusza, czy *Księgę reguły pasterskiej* Grzegorza Wielkiego.

Tomasz Wróbel – Lublin, KUL

Ks. Marek STAROWIEYSKI, *Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*, OŻ 20, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. 474.

Nakładem Wydawnictwa WAM, kojarzącego się wszystkim badaczom antyku z licznymi publikacjami z zakresu wczesnego chrześcijaństwa, wydana została kolejna książka autorstwa ks. Marka Starowieyskiego *Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*. Publikacja stanowi już 20. tom wydawanej od 1978 roku serii „Ojcowie Żywi”, której redaktorem jest od początku ks. M. Starowieyski. Autor, w charakterystyczny dla

siebie sposób, znany m.in. z antologii poetyckich *Muza chrześcijańska*, prezentuje zbiór tekstów – zarówno biblijnych, jak i wczesnochrześcijańskich – traktujących w sposób bezpośredni o zwierzętach. W dobie coraz prężniej działających ruchów obrońców praw zwierząt, a z drugiej strony w czasach, w których nadal spotykamy się z przemocą wobec „braci najmniejszych”, niniejsza publikacja stanowi ciekawą lekturę nie tylko dla badaczy antyku i wczesnego chrześcijaństwa, ale także dla wszystkich, którym nie jest obojętny los zwierząt. Warto również wspomnieć, iż jest prawdopodobnie pierwszą na gruncie polskim tak obszerną antologią tekstów o zwierzętach, współgrającą doskonale z innymi ostatnimi publikacjami badaczy antyku (A. Kotowska, *Zwierzęta w kulturze literackiej Bizantyjczyków*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013, ss. 259; P. Zwolska, *Pies. Antyczny przyjaciel*, AVALON, Kraków 2014, ss.180).

Książka podzielona została na sześć rozdziałów poprzedzonych wstępem (s. 23-51), w którym Autor pokrótce opisuje znaczenie i symbolikę zwierząt w Biblii, apokryfach, literaturze o męczennikach, literaturze monastycznej, poezji łacińskiej i greckiej, a także w egzemplach. Wprowadzenie to jest o tyle istotne, iż zgodnie z zamysłem ks. M. Starowieyskiego, publikacja skierowana jest nie tylko do badaczy antyku chrześcijańskiego, ale także do laików zainteresowanych tematem książki. Podczas lektury tej części opracowania można odnieść jednak wrażenie, iż Autor w sposób pobieżny potraktował niektóre tematy, skupiając się na tych, które jego zdaniem są ważniejsze. Szkoda, że nie została rozwinięta bardziej symbolika zwierząt i ich znaczenie teologiczne. Dużym plusem tej części książki jest podana pod koniec krótka bibliografia, uwzględniająca najważniejsze prace o tematyce zwierzęcej. Autor przywołuje zarówno opracowania słownikowe (m.in. autorstwa ks. S. Kobiłusa), jak również antologie i opracowania czysto naukowe (w tym nieocenioną publikację A. Linzey'a *Teologia zwierząt*, WAM, Kraków 2010, ss. 308). Szkoda jedynie, iż wśród opracowań dominują starsze publikacje, a brakuje m.in. bardzo ciekawej książki R.M. Granta *Early christians and animals* (Routledge, London 1999, ss. 214).

W rozdziale pierwszym (s. 55-151), prezentującym wypowiedzi o zwierzętach zawarte w Starym i Nowym Testamencie, Autor przywołuje teksty biblijne, poczynając od stworzenia świata opisanego w Księdze Rodzaju, aż po apokaliptyczne wizje z Apokalipsy św. Jana. Niewątpliwym ułatwieniem usprawniającym lekturę jest przytaczanie większych fragmentów z Pisma Świętego. Czytelnik nie musi bowiem samodzielnie odszukiwać szerszego kontekstu biblijnej wypowiedzi, koniecznego do jej właściwego zrozumienia. Zastrzeżenia może budzić jedynie kolejność prezentowanych tekstów. W podpunkcie 5 (rozdział I, paragraf A, s. 68-72) Autor prezentuje teksty, objęte wspólnym podtytułem „Tajemnica Baranka”, łącząc fragmenty z Księgi Wyjścia (Wj 12, 1-14. 21-31) z fragmentami z Księgi Izajasza (Iz 53, 1-12) i Księgi Jeremiasza (Jr 11, 18-20). Sens takiego zabiegu łatwo odgadnąć – wszystkie traktują o „Baranku na rzeź prowadzonym”. Mimo tego fragmenty z Księgi Izajasza oraz Księgi Jeremiasza wydają się nieco dziwnym wtrąceniem w części rozdziału omawiające wyłącznie księgi wchodzące

w skład Pięcioksięgu. Bardziej przejrzysty pod tym względem jest paragraf B rozdziału I, w którym Autor uporządkował teksty zgodnie z biblijnym ułożeniem, prezentując na początku fragmenty o zwierzętach zaczerpnięte z Ewangelii, następnie z Dziejów Apostolskich, listów, a na końcu z Apokalipsy św. Jana.

W kolejnym, najobszerniejszym rozdziale (s. 153-254) ks. M. Starowieyski zaprezentował teksty apokryficzne. Analogicznie do tekstów kanonicznych podzielone zostały one na starotestamentalne i nowotestamentalne: od fragmentów traktujących o początkach życia na ziemi, poprzez niekanoniczne opowiadania o Jezusie i Maryi, aż po opowiadania o Apostołach. Większość tekstów apokryficznych związanych ze Starym Testamentem ks. M. Starowieyski zaczerpnął z publikacji *Apokryfy Starego Testamentu* pod red. ks. R. Rubinkiewicza (Warszawa 1999, ss. 456), niektóre jednak są owocem pracy translatorskiej Autora (np. opowiadanie umieszczone na s. 159 ks. Starowieyski przetłumaczył z języka angielskiego, na który zostało ono przełożone wcześniej z syryjskiego przez W. Witakowskiego). Podobnie, teksty apokryficzne odnoszące się do Nowego Testamentu pochodzą w większości z redagowanych przez ks. M. Starowieyskiego zbiorów apokryfów Nowego Testamentu (*Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. I, cz. 1-2, WAM, Kraków 2003; *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*, t. II, cz. 1-2, WAM, Kraków 2007), chociaż zdarzają się wyjątki, np. opowiadania o Jezusie zaczerpnięte z etiopskiej księgi *Cuda Jezusa* (s. 198-199), które Autor przetłumaczył z języka francuskiego za *Patrologia orientalis* (PO 14, tłum. S. Grébaut, Paris 1920).

W rozdziale trzecim ks. M. Starowieyski podaje przykłady wypowiedzi pochodzących z literatury traktującej o męczeństwie. Katalog tekstów otwiera opowiadanie o św. Tekli (s. 255-259) zaczerpnięte z apokryficznych *Dziejów Pawła*, zamyka natomiast utwór Aureliusza Prudencjusza Klemensa opisujący męczeństwo św. Hipolita. Oprócz wymienionych powyżej świętych Autor przytacza także teksty o św. Blandynie (s. 259-260), męczennikach kartagińskich (s. 260-261), fragmenty zaczerpnięte z *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei (s. 262-263), *Dziejów prześladowań Kościoła w Afryce przez Wandalów* Wiktora z Wity (s. 263-264), *Dialogów* Grzegorza Wielkiego (264-265) czy *Akt męczenników perskich* (ponownie tłumaczone przez Autora z języka francuskiego, s. 265-266), a także trzy teksty z twórczości przywoływanego już Prudencjusza (s. 267-271).

Rozdział czwarty poświęcony został literaturze monastycznej Wschodu i Zachodu. Ks. M. Starowieyski nie ogranicza się w nim do przedstawienia jednej wersji opowiadania, ale niejednokrotnie podaje dwie sprzeczne ze sobą wersje (np. *Uzdrowienie kobiety przemienionej w klacz*, s. 279 i *Z Historii mnichów w Egipcie*, s. 280), co jest zabiegiem niezwykle ciekawym. Natomiast niezbyt zręczne wydaje się umieszczenie w sąsiedztwie opowiadania o życiu Makarego wiersza autorstwa Tomasa Mertona *Makary i kucyk*. Chociaż zabieg ten stanowi przykład niewątpliwej erudycji ks. Starowieyskiego, jest nieco dziwnym wtrąceniem – wiersz ten lepiej wyglądałby w appendiksie umieszczonym na końcu publikacji. W omawianym rozdziale Autor zebrał bez wątpienia najciekawsze i najbardziej charakterystyczne opowiadania o mnichach egipskich, azjatyckich,

syryjskich, palestyńskich, gruzińskich, etiopskich, włoskich i irlandzkich. W przypadku tych ostatnich Autor pokusił się o ukazanie tematyki zwierzęcej zarówno w poezji, jak i prozie dotyczącej mnichów Kościoła irlandzkiego.

W rozdziale piątym (s. 371-428) umieszczono teksty o zwierzętach pochodzące z poezji wschodniej (greckiej, armeńskiej i etiopskiej) i zachodniej (łacińskiej). Znajdujemy w tej części książki utwory autorstwa Romana Melodosa, Krzysztofa z Mityleny, Laktancjusza, Ambrożego, Paulina z Noli, Prudencjusza, Drakoncjusza, Wenancjusza Fortunata, Efrema czy Herakliusza z Bageszu. Można mieć zastrzeżenia co do potraktowania fragmentu hymnu Prudencjusza (s. 388) jako oddzielnego utworu. Autor nie podaje w przypisach, iż tekst stanowi niewielki fragment *Hymnus post Ieiunium* (w. 33-52) hiszpańskiego poety.

Rozdział szósty (s. 429-472) w całości poświęcony jest egzemplom zaczerpniętym z *Fizjologów* (zarówno łacińskich, jak i greckich), *Alvariów* łacińskich, *Heksameronu* Ambrożego oraz z twórczości Grzegorza Wielkiego, Melitona z Sardes, Ireneusza, Pseudo-Barnaby, Orygenesza, Bazylego Wielkiego, Jana Chryzostoma, Grzegorza z Nyssy, Pacjana z Barcelony, Paulina z Mediolanu. Ta część książki w szczególności powinna zainteresować kaznodziejów, Autor podaje bowiem bardzo ciekawe i charakterystyczne fragmenty, które bardzo łatwo zastosować jako przykłady podczas homilii i kazań.

Jak wspomniano na początku, książka stanowi niezwykle cenne opracowanie zarówno dla laików, jak i badaczy wczesnego chrześcijaństwa. Zapewne ze względu na tych pierwszych Autor przygotował w przypisach wy tłumaczenie trudniejszych zwrotów, które dla przeciętnego czytelnika mogą stanowić problem w odbiorze tekstu. Brakuje jednak bibliografii dotyczącej tekstów źródłowych. O ile Autor podaje bibliografię do wstępu, o tyle wskazówek bibliograficznych dotyczących przytaczanych fragmentów o zwierzętach możemy poszukiwać jedynie w przypisach.

Minusem publikacji, za który odpowiada wydawnictwo, jest jej forma graficzna, która sprawia wrażenie chęci umieszczenia jak największej ilości tekstu na jak najmniejszej ilości stron (mały druk i niekorzystny krój czcionki). Powoduje to, iż opracowanie czyta się ciężko, a przecież stanowi ono ciekawą lekturę dla miłośników zarówno zwierząt, jak i twórczości wczesnochrześcijańskiej. Pozostaje mieć nadzieję, iż w kolejnym wydaniu książki *Zapytaj zwierząt, pouczą...* wydawnictwo dopracuje jej stronę edytorską, aby publikacja była przyjemniejsza w odbiorze i zachęcała do lektury.

Małgorzata Pyzik-Turska – Lublin, KUL

Anne Ngaire WILLIAMS, *Boski zmysł. Intelkt w teologii patrystycznej*, tłum. Wiesław Dawidowski OSA, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. 312.

Monografia A.N. Williams nie jest nowa, chociaż do tej pory była niedostępna w wersji polskojęzycznej. Niniejsza pozycja została pierwotnie wydana przez Cambridge University Press w 2007 r., a tytuł oryginału brzmi: *The Divine Sense*.

The Intellect in Patristic Theology. Genezy tytułu książki należy doszukiwać się w Orygenesowej interpretacji tekstu biblijnego Prz 2, 5, w której pojawia się określenie „boski zmysł”. Aleksandryczyk używa go na oznaczenie znajomości przez człowieka rzeczy boskich. Inaczej mówiąc umysł ludzki jest najbardziej uprawnioną władzą w człowieku do poznawania Boga. W monografii Autorka porusza zagadnienia z zakresu epistemologii patrystycznej. Ze względu na przedmiot badań niniejsza dysertacja dołącza do szerszego dyskursu na temat poznania i doświadczenia w teologii w ogóle. Na uwagę zasługuje podejście metodologiczne, a co za tym idzie – przedstawienie treści i wniosków.

Całość została podzielona na pięć części opatrzonych wstępem (s. 7-28) i zakończeniem (s. 284-293). Bibliografię (s. 299-304), obejmującą współczesną literaturę przedmiotu, poprzedza wykaz tekstów źródłowych i tłumaczeń (s. 293-298), uzupełniony przez tłumacza listą polskich przekładów dzieł pisarzy chrześcijańskich omawianych w monografii. Zaletą jest także zamieszczenie indeksu osób (s. 305-307) oraz indeksu pojęć (s. 309-312).

A.N. Williams za bazę źródłową przyjęła dzieła teologiczne, pomijając świadomie komentarze biblijne i homilie. Autorka ograniczyła się tradycyjnie do pisarzy greckich i łacińskich, nie uwzględniając dalekowschodnich obszarów myśli patrystycznej. Analizą objęła Ojców Apostolskich, Justyna, Ireneusza, Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, Augustyna oraz autorów pism monastycznych. Analizując dzieła teologiczne Autorka próbuje odszukać i jak najobszerniej nakreślić tematykę związaną z intelektem, na którą składa się szereg powiązanych ze sobą kwestii: koncepcja boskiego i ludzkiego umysłu; relacja intelektu do innych władz w człowieku; rola łaski, wiary i kontemplacji w procesie poznawczym; wizja człowieka jako *imago Dei*; świadomość granic umysłu w autorefleksji i percepcji Boga. Wypowiedzi na temat tych zagadnienia są odmienne u poszczególnych pisarzy.

Wstęp rozpoczyna się od krótkiej refleksji na temat metodologii teologicznej pisarzy wczesnochrześcijańskich. Autorka akcentuje charakterystyczną cechę teologii patrystycznej, jaką jest swobodne przechodzenie między zagadnieniami dogmatycznymi i duchowością, liturgią i życiem ascetycznym. Nie wynika ono jednak z nieuporządkowania, lecz z założenia, że wszystkie zagadnienia stanowią jedność, ze względu na cel, do którego się odnoszą w ostateczności, a jest nim Mądrość Boża. Owa jedność kontrastuje z mocno krytykowanym przez Autorkę dzisiejszym rozwarstwieniem na poszczególne dziedziny teologiczne, powodującym, że dogmatyka i duchowość nie mają ze sobą wiele wspólnego. Teologia to „inteligentna adoracja Boga” i nie może ona rozwijać się prawidłowo inaczej, jak tylko drogą umysłu. Bazując na tej zasadzie Autorka podejmuje analizę, doszukując się z jednej strony duchowego i kontemplacyjnego charakteru teologii w dogmatycznych i polemicznych pismach chrześcijańskich, z drugiej – myśli dogmatycznej, wyłaniającej się z pism ascetycznych. Autorka nie stawia sobie za celu systematycznego badania epistemologii patrystycznej jako takiej. Nie wyjaśnia również semantyki pojęć „umysł” czy „intelekt”, zaznaczając że w swojej dysertacji używa ich zamiennie.

W rozdziale I (s. 29-55) przedmiotem zainteresowania są pisma Ojców Apostolskich, Justyna, Ireneusza i Tertuliana. Mimo tego, że żyją oni w czasach trudnych dla systematycznego rozwoju dopiero rodzącej się teologii, to tematyka umysłu jest już tam obecna, chociaż w wersji załączkowej. W pismach Ojców Apostolskich podkreślana jest postać Chrystusa jako Nauczyciela i źródła wiedzy. Ignacy z Antiochii mówi, że Chrystus jest reprezentantem umysłu Ojca. Zwraca przy tym uwagę na analogię pośrednictwa Chrystusa między Bogiem Ojcem i ludźmi a funkcją biskupa, którego rozum jest zgodny z umysłem Chrystusa. Podkreśla jednak niejasność wiedzy na temat Boga, ponieważ natura ludzka mimo swej rozumności nie może poznać wszystkiego, co dotyczy boskości. Natomiast *List do Diogneta* prezentuje model teologii katafatycznej, albowiem Słowo dokonało aktu wcielenia, aby wszyscy mogli poznać tajemnice Boga. Ireneusz, który tworzy w czasach późniejszych, ukazuje Kościół jako nośnik światłości oświecającej każdego chrześcijanina. W kontekście eklezjalnym pojawia się później rozwijana tradycja zmysłów duchowych. Ci, którzy zostają oświeceni, widzą Boga oczami umysłu. Natomiast wszelkiego rodzaju bałwochwalstwa, herezje oraz grzech mogą spowodować zaciemnienie umysłu i oderwanie się od nauki Słowa. Wszyscy pisarze są zgodni, że to, co nie jest rozumne, wiąże się z grzechem i diabłem. Dzięki harmonii między umysłem i ciałem ofiara męczeńska staje się możliwa. Wszyscy pisarze omawianego okresu postrzegają umysł jako władzę umożliwiającą duszy poznanie świata i doprowadzenie do Boga. Mimo to w tym początkowym okresie teologii nie ma większego zainteresowania kontemplacją w tym kontekście.

Rozdział II (s. 56- 106) poświęcony jest pisarzom ze środowiska aleksandryjskiego: Klemensowi i Orygenesowi. Autorka omawia równolegle naukę obydwu pisarzy, zwracając uwagę na podobieństwa i różnice ich myśli. Obaj pisarze wypuklają rolę intelektu w poznaniu Boga, nazywając wcielonego Syna Bożego albo samą Mądrością (Orygenes), albo Nauczycielem (Klemens). Rozumność należy bowiem do istoty zarówno Boga, jak i człowieka, i stanowi największe podobieństwo między tymi podmiotami. Natomiast znaczenie ciała ulega częściowej deprecjacji. Choć pojęcie intelektu jest najbardziej właściwe dla opisanego Boga, to mimo wszystko pozostaje On do końca niepoznawalny i wszelkie nazewnictwo nigdy nie będzie adekwatne. Dzięki oświeceniu przez Słowo umysł ludzki zwraca się w stronę prawdy, oddalając się od grzechu, który utożsamiany jest z irracjonalnością. Tym, co odróżnia człowieka od innych zwierząt, jest wyższa rozumna część duszy, czyli właśnie intelekt (Orygenes), bądź także poznanie Słowa i oświecenie (Klemens). Dzięki temu możliwe jest osiągnięcie uświęcenia i celu ostatecznego. Mimo że poznanie Boga i zbawienie jest związane ze zdolnościami intelektu, to obaj Aleksandryjczycy ufają w powszechność orędzia zbawienia przez Chrystusa, które obejmuje również ludzi prostych i niewykształconych. Bez wątpienia w poszukiwaniach teologicznych nieodzowną rolę pełni także łaska Boża, która przybliża do przedmiotu poznania. Aleksandryjczycy mają świadomość ograniczenia filozofii i logicznych zasad rozumowania. Istnieje potrzeba oświecenia łaską, bez

której dedukcja jest tylko martwą teorią. Dlatego nieodzownym elementem, który rozwijają w swojej nauce, jest kontemplacja. W tym kontekście Orygenes powie, że człowiek posiada zmysły duchowe, z których najważniejszy jest wzrok. Innym określeniem używanym przez Aleksandryczyka jest boski zmysł, który oznacza umysł człowieka posiadający zrozumienie i wiedzę na temat Boga.

Rozdział III (s. 107- 177) dotyczy teologii Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu. Podobnie jak poprzednio, także i tu Autorka zestawia nauczanie obydwu pisarzy. Ważną cechą ich teologii jest próba zachowania równowagi między apofatycznym i katafatycznym charakterem mowy o Bogu. Pierwszy wiąże się z doktryną o prostocie Boga, która umiejscawia Go poza obszarem ludzkiego doświadczenia. Dlatego Ojcowie Kapadoccy są świadomi sprzeczności dwóch prawd w teologii. Jedna uwypukla ontyczną różnicę między Stwórcą a stworzeniem, co pociąga za sobą niemożność wyrażenia boskości. Druga dopuszcza rozumowanie i dyskusję, konieczne dla katechezy, kaznodziejstwa czy kultu. Wynika z tego problem adekwatności języka używanego w teologii. Obaj Ojcowie wybierają drogę środka, mówiąc iż rozumowe spekulacje nigdy nie będą w stanie uchwycić i opisać do końca natury boskiej. Jednak używanie języka do opisu rzeczywistości boskiej jest możliwe i pożądane ze względu na samoobjawienie Boga, szczególnie w tajemnicy Wcielenia. Niedomagania dyskursu, którego nie da się do końca uniknąć, zostają uzupełnione przez wiarę. Filozofia jest ważna dla prowadzenia dysputy, jednak musi ona znać swoje granice. Do większego poznania dochodzi się drogą oświecenia, wytrwałej pracy nad sobą oraz doświadczaniu rzeczywistości transcendentnej, zbliżając się ku prawdziwej kontemplacji Boskiej natury.

Rozdział IV (s. 178-231) w całości poświęcony jest św. Augustynowi. Biskup Hippony nie tylko zakłada istnienie w Bogu umysłu i jego komunikację z umysłem człowieka, jak to czynili wcześniejsi autorzy chrześcijańscy, ale w opisie Boskiego umysłu szerzej uwzględnia relacje wewnątrztrynitarne. Miłość, intelekt, wola przynależą do poszczególnych Osób w Trójcy, które stanowią nierozzerwalną jedność na mocy ich wzajemnych relacji, a nie tylko wspólnej natury boskiej. Takie ujęcie ma konsekwencje dla ludzkiego procesu percepcji Boga i jednoczenia się z Nim, który opiera się na osobowym spotkaniu. Intelekt i wola, miłość i prawda nie są sobie przeciwstawne, ponieważ poznanie wiąże się ściśle z ukochaniem danego przedmiotu. Umysł człowieka poszukując prawdy jest zawsze ożywiany miłością. Komentując relację duszy do ciała Augustyn zauważa, iż nie tylko umysł może być zwiedziony przez zmysły, ale także dusza grzeszna może zniszczyć ciało, które z racji swojej kruchości jest narażone na zepsucie. Dlatego nieodzowne jest stałe oczyszczanie się przez modlitwę i dobre uczynki, aby z pomocą Bożą człowiek mógł lepiej poznawać i miłować. Teologia Augustyna, jak żadna inna wcześniej, opiera całą swoją strukturę na dynamicznej relacji wewnątrz Trójcy.

Rozdział V (s. 232-283) obejmuje omówienie pism monastycznych, które wyraźnie różnią się od systematycznie ułożonych traktatów dogmatycznych poprzez nacisk na wymiar moralno-ascetyczny. Z zawikłanej struktury Williams próbuje

wyodrębnić spójną teologię, dotyczącą umysłu i związanych z nim kwestii. Główni pisarze, na dziełach których Autorka opiera swoją analizę, to: Jan Kasjan, Ewagriusz z Pontu i Bazyli z Cezarei. Stałymi tematami ich pism są zagadnienia związane z modlitwą, kontemplacją, samodyscypliną czy namiętnościami. Często poruszana jest kwestia ciała, które należy nierozdzielnie do bytu człowieka i jako zamierzone przez samego Stwórcę jest dobre. Kwestią podlegającą dyskusji nie jest obecność popędów, ale ich kontrola przez umysł i wolę. Doskonałość polega na integralności serca, a nie na samej czystości cielesnej. Umysł jest przedstawiany jako obiekt ataku rozproszeń podczas modlitwy, mających pochodzenie demoniczne, psychiczne albo cielesne. Te drugie mogą dotyczyć lęku, zazdrości, gniewu. Do powstania tych ostatnich może przyczynić się nawet nadmierna asceza i wstrzemięźliwość od pokarmów. Stałe oczyszczanie umysłu poprzez stabilizację wewnętrzną prowadzi go do wyznaczonego celu. Prawdziwe poznanie może osiągnąć tylko umysł czysty, który prawdziwie oddaje cześć Bogu. Zwykle dysputy mogą się ciągnąć w nieskończoność, nigdy nie zbliżając do Boga. Wiara zawsze będzie mieć pierwszeństwo przed dowodami opartymi na sylogizmach, jednak i one są potrzebne ponieważ wiara cały czas szuka zrozumienia. Niezbędnym elementem poznania teologicznego jest kontemplacja, której warunkiem i owocem jest *ἀπάθεια*. Skutkiem zaś jest *ὀράπη*, która strzeże drzwi do prawdziwego poznania rzeczy boskich.

Zakończenie jest podsumowaniem złożonej problematyki dotyczącej intelektu w myśli patrystycznej, jak również przedstawieniem tematów do dyskusji. Williams uważa, że kwestią wciąż wartą głębszej refleksji jest stosunek teologii wczesnochrześcijańskiej do greckiej filozofii. Nauka Ojców, tworząca zręby pewnego systemu, opiera swoje założenia na Biblii i praktyce liturgicznej. W takim kontekście należy badać różne oddziaływania kultury greckiej, które mogą okazać się nie tak oczywiste, jak dotychczas mniemano. Spora część nauki pisarzy wczesnochrześcijańskich, zawierająca podobieństwa do koncepcji antycznych filozofów, mogła wywodzić się nie z filozofii, ale równie dobrze – a może przede wszystkim – z Pisma Świętego. Autorka zatrzymuje się także nad różnicą między rolą intelektu w teologii patrystycznej, jaką jest stawianie człowieka w obliczu Boga, a laicką koncepcją umysłu. Teologia, aby stać się prawdziwą, musi być bliższa umysłowi rozumianemu po chrześcijańsku, a więc nierozdzielającemu systematycznie budowanego paradygmatu dogmatycznego od duchowości i kontemplacji, ponieważ obszary te wzajemnie się inspirują.

Książka A.N. Williams jest bardzo dobrym wprowadzeniem w szeroki świat epistemologii patrystycznej. Jednak posiada ona także słabe punkty. Cała analiza pism wybranych autorów jest w znacznej mierze oderwana od kontekstu historycznego i doktrynalnego. Przykładem może być tutaj brak jakiegokolwiek odniesienia do problemu gnostycyzmu, który miał przecież szeroki wpływ na dyskusję również w zakresie epistemologii chrześcijańskiej. Kontekst twórczości omawianych autorów obejmuje również filozofię grecką, do której odniesienia zabrakło lub występuje ono w szczątkowych ilościach. Wydaje się, że Autorka

uznaje tylko taki wpływ filozofii, który polegał na świadomym czerpaniu przez pisarzy chrześcijańskich z dzieł znanych im filozofów. Pomija ona jednak możliwość podświadomego oddziaływania różnych nurtów światopoglądowych, wśród których ci pisarze tworzyli. Za minus można uznać także bardzo małą liczbę cytatów źródłowych, które ilustrowałyby i potwierdzały tok myślenia Autorki oraz zastosowaną przez nią metodę wykładu. Ta uwaga odnosi się nie tylko do tekstów patrystycznych, ale także do Biblii, na podstawie której – jak twierdzi Williams – można było dojść do tych samych wniosków, które formułowali filozofowie. Ilość cytowanych źródeł zawsze pozostanie kwestią problematyczną w pracach z zakresu patrologii, jednak w tym wypadku aż prosi się o przykłady.

Recenzowana monografia jest bardzo dobrym wprowadzeniem w zagadnienia epistemologii wczesnego chrześcijaństwa. Stanowi ważną pozycję nie tylko dla patrologów, ale dla wszystkich, którzy w mniejszym lub większym stopniu zajmują się szeroko rozumianą teologią.

Kacper Klusek – Lublin, KUL

***LIBER PONTIFICALIS*, t. 1: *Księga Pontyfików 1-96 (do roku 772)*, układ i opracowanie Monika Ożóg – Henryk Pietras SJ, tłum. Przemysław Szewczyk (1-90) – Małgorzata Jesiotr (91-96), SCL 9, ŻMT 74, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. LXI + 289*; t. 2: *Księga Pontyfików 97-112 (772-891)*, układ i opracowanie Monika Ożóg – Henryk Pietras SJ, tłum. Małgorzata Jesiotr (97-98) – Bogusława Frontczak (99-108. 112) – Agnieszka Caba (109), SCL 10, ŻMT 75, Kraków 2015, Wydawnictwo WAM, ss. 631.**

Nieco ponad 120 lat temu Louis Marie Olivier Duchesne wydał w dwóch tomach *Liber Pontificalis* (*Le Liber Pontificalis*, Texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchesne, vol. 1-2, Paris 1886-1892) o nieocenionej wartości dla studiów archeologicznych, badań nad sztuką wczesnochrześcijańską, topografią starożytnego Rzymu, dziejami papieżstwa oraz historią społeczną i gospodarczą późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej Italii. Od tego czasu w literaturze światowej notuje się coraz większe zainteresowanie tym niezwykle cennym i ciekawym zabytkiem literackim.

Z wielką radością i uznaniem należy odnotować, że nakładem Wydawnictwa WAM ukazały się dwa kolejne – dziewiąty i dziesiąty – tomy podserii „Synody i Kolekcje Praw” opublikowane w ramach serii „Źródła Myśli Teologicznej”, zawierające wydanie tekstu oraz polski przekład niezwyklego dzieła jakim jest *Liber Pontificalis* (*Księga Pontyfików*).

Pierwszy tom omawianej publikacji Wydawcy podzielili na dwie części: pierwsza – posiadająca ciągłą paginację rzymską – jest częścią wstępną; druga – posiadająca paginację arabską (na lewej stronie) i arabską z dodaniem asterysku (na prawej stronie) – jest częścią główną. Część pierwszą – wstępną – rozpoczyna *Wprowadzenie* (s. V-XIII). Następnie Wydawcy zamieszczają wykaz skrótów

źródeł (s. XV-XVII) oraz wykaz skrótów ogólnych (s. XVIII). Część wstępną zamyka bibliografia, podzielona na dwie zasadnicze części: *Źródła* (s. XIX-XXV) i *Opracowania* – w układzie alfabetycznym (s. XXV-LXI), przy czym część pierwsza dodatkowo podzielona jest na trzy działy: 1) *Wydania „Liber Pontificalis”* – w układzie chronologicznym (s. XIX); 2) *Tłumaczenia* – w układzie alfabetycznym (s. XIX-XX); 3) *Pozostałe źródła* – w układzie alfabetycznym (s. XX-XXV).

Zasadniczą część publikacji poprzedzają: 1) *Katalog Liberiański* (*Catalogus Liberianus*, s. 1-5*), 2) *Złożenie do grobu biskupów* (*Depositio episcoporum*, s. 6-6*) i 3) *Złożenie do grobu męczenników* (*Depositio martyrum*, s. 7-10*), które są najstarszymi zachowanymi dokumentami dotyczącymi dziejów Kościoła rzymskiego. Następnie umieszczona jest pierwsza część *Księgi Pontyfików* (*Liber Pontificalis*) prezentująca w porządku chronologicznym sylwetki 96 biskupów Rzymu (s. 11-285*), obejmująca postaci od Piotra (?-55?; 64?) do Stefana III (768-772). Podobnie jak w poprzednich tomach serii „Synody i Kolekcje Praw” teksty podane są nie tylko w przekładzie polskim, lecz także w języku oryginalnym (łacińskim), przy czym tekst oryginalny zawsze znajduje się na lewej stronie i numerowany jest liczbami arabskimi, zaś przekład polski zawsze znajduje się na prawej stronie i numerowany jest tymi samymi liczbami arabskimi co tekst oryginalny, jednak – dla odróżnienia – z dodaniem asterysku. Wydawcy postanowili zaprezentować tekst w najważniejszych formach. Z tego względu przy życiorysach pontyfików od Piotra (?-55?; 64?) do Feliksa IV (526-530) Czytelnik znajdzie aż trzy teksty. Najpierw w równoległych kolumnach Wydawcy umieszczają dwa teksty biogramów z domniemanymi streszczeń lub odrębnych redakcji: w lewej kolumnie umieszczony jest tekst streszczenia felicjańskiego (nazwa pochodzi od imienia biskupa Feliksa IV (526-530), na którym kończy się tekst), zaś w prawej kolumnie tekst streszczenia kononiańskiego (nazwa pochodzi od biskupa Konona (686-687), na którym kończy się tekst); przy czym taki układ zachowany jest do Feliksa IV (526-530), gdyż Wydawcy urywają streszczenie kononiańskie w miejscu, w którym kończy się streszczenie felicjańskie, a swą decyzję uzasadniają – zresztą słusznie – „że w ciągu dalszym jest on [tj. tekst streszczenia kononiańskiego] już prawdopodobnie tylko streszczeniem wersji *p* [tj. ogólnie przyjętego tekstu *Liber Pontificalis*], którą przytaczamy w całości” (s. XI). Następnie jest umieszczony ogólnie przyjmowany od VIII w. jako właściwy tekst *Liber Pontificalis*, który L.M.O. Duchesne określa jako „drugie wydanie, poprawione i uzupełnione”. Ten tekst, w przeciwieństwie do streszczenia felicjańskiego i kononiańskiego, opatrzony jest cennymi przypisami.

Całość publikacji zamyka dwujęzyczny (łacińsko-polski) *Spis treści* (s. 286-289*). Warto dodać, że na wewnętrznych stronach okładek znajdują się dwie mapy (obie są identyczne – opisane po łacinie) z zaznaczonymi ważniejszymi miejscami kultu.

We *Wprowadzeniu* autorstwa dr hab. Moniki Ożóg i prof. dra hab. Henryka Pietrasa SJ, w sposób jasny i przejrzysty zostały przedstawione w skrócie dzieje redakcji tekstu *Liber Pontificalis*, historia jego wydań oraz problematyka

związaną z jego autorstwem. Wydawcy zapowiadają też, co jest bardzo istotne, że w drugim tomie znajdą się rozmaite indeksy, które z pewnością będą pomocne przy korzystaniu z *Liber Pontificalis*. „Jest to indeks osób wymienionych w LP, indeks geograficzny i indeks wszystkich kościołów, oratoriów i innych obiektów kultu, ułożonych alfabetycznie, według imion ich patronów” (s. XII).

Drugi tom omawianej publikacji Wydawcy podzielili na dwie części: pierwsza – posiadająca paginację arabską (na lewej stronie) i arabską z dodaniem asterisku (na prawej stronie) – jest częścią główną; druga – posiadająca ciągłą paginację rzymską – jest częścią końcową. W części głównej Wydawcy umieścili drugą część *Księgi Pontyfików* (*Liber Pontificalis*) prezentującą w porządku chronologicznym sylwetki 16 biskupów Rzymu (s. 1-272*), obejmującą postaci od Hadriana (772-795) do Stefana V (885-891). Podobnie jak w poprzednim tomie (oraz całej serii „Synody i Kolekcje Praw”) teksty podane są nie tylko w przekładzie polskim, lecz także w języku oryginalnym (łacińskim).

W części końcowej – zgodnie z zapowiedzią zawartą w pierwszym tomie *Liber Pontificalis* – Wydawcy zamieścili trzy indeksy: 1) *Indeks kościołów* (*Index ecclesiarum*, s. 551-567); 2) *Indeks osób* (*Index nominum*, s. 569-599); 3) *Indeks miejsc geograficznych* (*Index locorum*, s. 601-612). Następnie umieszczony został *Leksykon terminów* (*Lexicon terminorum*, s. 613-625) i *Uzupełnienia do bibliografii* (*Additamentum bibliographicum*, s. 626-627). Całość publikacji zamyka dwujęzyczny (łacińsko-polski) *Spis treści* (*Conspectus materiae*, s. 628-629). Warto dodać, że na wewnętrznych stronach okładek znajdują się dwa plany (oba są identyczne – opisane po polsku) Bazyliki św. Piotra w Rzymie autorstwa Tyberiusza Alfarano (XVI wiek).

*

Eksponując walory omawianej pracy należy zwrócić uwagę na bardzo staranne podejście do prezentacji źródeł. Założeniem Wydawców było jak najwierniejsze podanie tekstów źródłowych, dlatego – jak już w wspomniano – w 56 pierwszych biogramach od Piotra (?-55?; 64?) do Feliksa IV (526-530) Czytelnik znajdzie aż trzy teksty oryginalne, z którymi może się spotkać w trakcie pracy naukowej. Przywołując tekst oryginalny Wydawcy opierali się na bardzo znanym i popularnym wydaniu Duchesne’a (*Le Liber pontificalis*, vol. 1-2, Paris 1886-1892), jednak – mając na uwadze rzetelność naukową – uwzględniali też znaczniejsze różnice istniejące pomiędzy przyjętym wydaniem a tekstem Theodora Mommsena (*Liber Pontificalis pars prior*, MGH Gesta Pontificum Romanorum, t. 1, Berolini 1898) oraz odnotowali niektóre preferencje Hermana Geertmana (*Le biografie del Liber Pontificalis dal 311 al 535. Testo e commentario*, w: *Atti del colloquio internazionale Il Liber Pontificalis e la storia materiale*, Roma, 21-22 febbraio 2002, ed. H. Geertman, Rome 2003, 285-356), który zaproponował nowe wydanie biogramów z lat 311-535.

Niewątpliwą zaletą prezentowanej publikacji jest przejrzysty układ, dzięki któremu błyskawicznie można odnaleźć poszukiwaną postać danego pontyfika. Cenne są też bogate przypisy, które – zgodnie z zasadami przyjętymi w całej serii

„Synodi et Collectiones Legum” – są trojakiemu rodzaju: 1) w tekście oryginalnym małymi literami oznaczone są uwagi dotyczące samego tekstu (zawsze znajdują się one pod tekstem oryginalnym); 2) zarówno w tekście oryginalnym jak i w przekładzie polskim liczbami arabskimi oznaczone są noty biblijne, bibliograficzne oraz inne o charakterze technicznym (zawsze znajdują się one pod tekstem oryginalnym); 3) w przekładzie polskim dużymi literami oznaczone są uwagi objaśniające tekst oraz okoliczności istotne dla jego zrozumienia (zawsze znajdują się one pod przekładem polskim).

Niezwykle cennym dopełnieniem publikacji są dołączone trzy indeksy (*Indeks kościołów*, przygotowany przez Redaktorów; oraz *Indeks osób* i *Indeks miejsc geograficznych*, które zostały sporządzone przez T. Dekerta). Najbardziej wartościowym wydaje się być *Indeks kościołów*, w którym – w porządku alfabetycznym według imion patronów – wymienione są różnego rodzaju obiekty kultu (kościół, kaplice, oratoria) wspominane w *Księdze Pontyfików*, z odniesieniami do konkretnych tekstów. Zestawienie to pośrednio informuje też o wielkiej ilości obiektów sakralnych w Rzymie. W tym miejscu, gdy mowa jest o indeksach, można zastanowić się, czy nie warto by było sporządzić oddzielnego indeksu pontyfików? Wprawdzie imiona wszystkich biskupów Rzymu znajdują się w *Indeksie osób* (z odpowiednią adnotacją informującą o tym, że byli pontyfikami), jednak alfabetyczne zestawienie ich imion w jednym miejscu dodatkowo ułatwiłoby ich odnalezienie przez Czytelnika.

Wśród „dodatków” do omawianej publikacji na szczególną uwagę zasługuje *Leksykon terminów*. Należy podkreślić, że jest on narzędziem bardzo pomocnym nie tylko w zrozumieniu tekstu, lecz także w poznaniu zwyczajów starożytnego Kościoła, gdyż zawiera wyjaśnienie wielu terminów technicznych, których po prostu nie da się przetłumaczyć na język polski i należy je przedstawić opisowo. Przy ważniejszych terminach podana też została bibliografia, która z pewnością ułatwi Czytelnikom zainteresowanym daną problematyką dotarcie do fachowej literatury przedmiotu.

Warto też odnotować, że autorami przekładów są cztery osoby: ks. Przemysław Szewczyk (biogramy 1-90), Małgorzata Jesiotr (biogramy 91-98), Bogusława Frontczak (biogramy 99-108 i 112) oraz Agnieszka Caba (biogram 109). Lektura *Księgi Pontyfików* skłania do wniosku, że Redakcja trafnie dobrała tych właśnie tłumaczy. Przełożony tekst odznacza się niezwykle dostępną formą podawczą oraz płynną narracją. Tłumacze oddają oryginalny tekst łaciński w sposób jasny, prosty i komunikatywny, a zarazem kompetentny i rzeczowy. Dzięki temu lektura omawianej publikacji jest zrozumiała, ciekawa i wręcz pasjonująca, nawet dla przeciętnego Czytelnika.

Przystępując do oceny formalnej recenzowanej pracy warto przytoczyć ostatnie zdanie *Wprowadzenia*, które Autorzy zaczerpnęli z książki W. Smoczyńskiego (*Rzym, jego Kościoły i Pomniki. Upominek pielgrzymom polskim*, w Krakowie, czcionkami drukarni „Czasu” 1902³, 526): „UWAGA. Omyłki drukarskie każdy czytelnik łatwo zauważy”. To prawda, że „omyłki drukarskie”

są łatwe do wychwycenia, dlatego uwadze każdego Czytelnika zostawiam ich zauważenie. Warto tylko zwrócić uwagę na błędną informację podaną w żywej paginie na s. XX-LXI: „*Bibliographia chronologica*”, gdyż za wyjątkiem wydań *Liber Pontificalis*, wszystkie pozostałe części bibliografii zostały ułożone w porządku alfabetycznym.

Na zakończenie warto odnotować fakt, że omawiana publikacja mogła powstać dzięki wsparciu Narodowego Centrum Nauki, finansującemu projekt badawczy pt. „Zebranie, naukowe opracowanie i wydanie w językach oryginalnych wraz z tłumaczeniem polskim późnoantycznych tekstów synodalnych, prawnych i historycznych Kościoła” (nr rejestracyjny 2011/01/B/HS1/01791). Należy wyrazić nadzieję, że kolejne wnioski składane w związku z opracowywaniem, tłumaczeniem i wydawaniem serii „Synody i Kolekcje Praw” również zostaną pozytywnie zaopiniowane i dofinansowane, dzięki czemu polski Czytelnik będzie miał o wiele łatwiejszy dostęp zarówno do tekstów oryginalnych, jak i polskich przekładów późnoantycznych tekstów prawnych i historycznych dotyczących dziejów i funkcjonowania Kościoła w starożytności i średniowieczu.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse von Konrad F. Zawadzki, Traditio Exegetica Graeca 16, Louvain 2015, Peeters, ss. XXVIII + 615.

W prestiżowej, istniejącej od 1991 r. serii *Traditio Exegetica Graeca* (jej pierwszy tom: *La chaîne sur la Genèse. Édition intégrale, I: Chapitres 1 à 3*, ed. F. Petit, Louvain 1991), publikowanej przez wydawnictwo Peeters, nad którą pieczę sprawują obecnie prof. Lucas van Rompay (Duke University, Durham, NC – USA) i prof. Bas ter Haar Romeny (Vrije Universiteit, Amsterdam – Holandia), pojawił się kolejny tom, który zawiera krytyczne wydanie greckiego tekstu *Komentarza do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian* Cyryla Aleksandryjskiego wraz z obszernym wprowadzeniem, przekładem niemieckim i szczegółową analizą tekstu. Autorem tego dzieła jest Polak Konrad F. Zawadzki (znany już dla czytelników periodyku „Vox Patrum” – zob. jego wnikliwy trzyczęściowy artykuł: *Die Anfänge des „Anathema” in der Urkirche*, Teil 1: *Status quaestionis*; Teil 2: *Anhaltspunkte für das Anathem im Neuen Testament*; Teil 3: *Anathematisierungspraxis in den Schriften der Apostolischen Väter und im apokryphen Korintherbrief*, VoxP 28:2008, t. 52/2, 1323-2334; 29:2009, t. 53-54, 495-532; 30:2010, t. 55, 721-766), który tę właśnie pracę przygotował w ramach swojej promocji doktorskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Trewirze (Theologische Fakultät Trier) w Niemczech. Dołączył tym samym do grona nielicznych Polaków, którzy wydawali krytycznie starochrześcijańskie teksty (por. Athanasius Alexandrinus, *Apologia de fuga sua* [CPG 2122]. *Apologia ad Constantium* [CPG 2129], ed. J.M. Szymusiak: Athanase d’Alexandrie, *Apologie pour sa fuite*.

Apologie à l'empereur Constance, SCh 56bis, Paris 1958; *Actes de Iyasus Mo'a, abbé du couvent de St-Etienne de Hayq*, ed. S. Kur, CSCO 259-260, *Scriptores Aethiopici* 49-50, Louvain 1965; *Actes de Samuel de Dabra Wagag*, ed. S. Kur, CSCO 287-288, *Scriptores Aethiopici* 57-58, Louvain 1968; *Actes de Martha Krestos*, ed. S. Kur, CSCO 330-331, *Scriptores Aethiopici* 62-63, Louvain 1972; Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae* [CPL 617], ed. B. Degórski: *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, Institutum Patristicum „Augustinianum”, Roma 1987).

Cyryl z Aleksandrii († 444) sławny jest przede wszystkim ze swojego sporu z Nestoriuszem, mniej już jako komentator ksiąg biblijnych Starego i Nowego Testamentu, zaś *Komentarz do Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian* należy do najmniej znanych pism w jego spuściźnie literackiej i do najbardziej niejasnych pism patrystycznych (wiele podręczników do patrologii zupełnie nie ujmuje go w jego dorobku, np. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2007³). Nie oznacza to, że nie istniały dotychczas żadne wydania oryginalnego tekstu, bo już w XIX w. trzech badaczy podjęło się edycji zachowanych fragmentów tego dzieła. Byli to kolejno: John Anthony Cramer (*Catanae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, V: *Catanae in Sancti Pauli Epistolas ad Corinthos*, Oxford 1841), Angelo Mai (*S. Cyrilli Alexandrini commentarii in IV. Pauli Epistolas et in Psalmos*, Nova Bibliotheca Patrum 3, Rom 1845, 48-82 = PG 74, 855-915) i Philipp Eduard Pusey (*Sancti Patris Nostris Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium: accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo*, vol. 3, Oxford 1872, 249-319). Wydania te zawierały jednak liczne mankamenty, powstałe czy to na skutek korzystania przez edytora z manuskryptu wątpliwego pochodzenia, pełnego błędów, który był tylko kopią starszego tekstu (Cramer), czy to z licznych pomyłek wynikłych przy przepisywaniu tekstu z manuskryptu przez edytora (Mai), czy to wreszcie na skutek niewłaściwego doboru tekstu bazowego z mniej wartościowego manuskryptu i marginalizacją roli innego (Pusey). Co więcej, żadna z tych edycji nie była wolna od błędów gramatycznych, które często powodowały zupełną niejasność tekstu. Te wszystkie czynniki spowodowały, że zaistniała potrzeba kolejnego wydania dzieła Cyryla Aleksandryjskiego, które sprostałoby rygorystycznym wymaganiom edycji tekstu krytycznego. Tego zadania podjął się właśnie Konrad F. Zawadzki.

Całość pracy podzielona jest na 4 części, które poprzedza słowo wstępne Autora, o charakterze bardzo osobistym (*Vorwort*, s. XXVII-XXVIII), a następnie wstęp (*Hinführung*, s. XV-XXIII) oraz cel i struktura przedstawionego studium (*Zielsetzung und Aufbau der Studie*, s. XXV-XXVIII). Pierwsza część studium to obszernie wprowadzenie (*Einleitung*, s. 1-83), na które składają się takie elementy, jak przegląd wszystkich rękopisów, które zawierają tekst lub fragmenty z omawianym *Komentarzem* Cyryla, tabelaryczny zarys zachowanych fragmentów *Komentarza*, ułożonych według rozdziałów i wersetów Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, z dokładnym wyszczególnieniem ich lokalizacji w poszczególnych kodeksach, omówienie trzech dotychczasowych wydań *Komentarza* wraz ze

wskazaniem potrzeby nowej edycji, czas powstania dzieła, jego gatunek literacki, adresaci, język i styl oraz miejsce w korpusie pism egzegetycznych Cyryla.

Druga część zawiera krytyczny tekst i przekład niemiecki *Komentarza* (*Kritischer Text und Übersetzung*, s. 85-259). Autor na podstawie analiz ściśle określił, że tylko dwa manuskrypty (Codex Vaticanus Graecus 762 i Codex Athous Pantokratoros 28) przedstawiają rzeczywistą wartość dla rekonstrukcji tekstu, gdyż pozostałe, zawierające tekst *Komentarza*, są tylko ich kopiami. Ponieważ oba te podstawowe kodeksy najczęściej różniły się wzajemnie treścią tekstu, Autor zestawiał je tabelarycznie obok siebie w odpowiednich miejscach, tak by czytelnik mógł je łatwo porównać. Uwzględnił nawet pojedyncze zdania z *Komentarza* Cyryla, znajdujące się w innych kodeksach (Codex Coislinianus 25 i Codex Vatopedi 236), nie pozostających w relacji zależności od dwóch wyżej wymienionych. Przedstawiony tekst posiada także nigdzie nieedytowane dotychczas sekcje, które autor zrekonstruował na podstawie różnych scholiów, komentarzy i sformułowań, a także przez skorygowanie oczywistych błędów składniowych i gramatycznych popełnionych przez kopistów. Wieloznaczność niektórych terminów nie pozwoliła czasem Autorowi uniknąć hipotez, formułowanych jednak zawsze w duchu języka używanego przez Cyryla Aleksandryjskiego. Aparat krytyczny (tradycyjnie w języku łacińskim) wskazuje jakiegokolwiek ingerencje w tekście – są więc różne warianty wydawców, problematyczne sformułowania, a nawet najmniejsze błędy ortograficzne. Nie brak również informacji o korektach, pominięciach, czy błędach typograficznych w poprzednich wydaniach. Te elementy właśnie budzą w czytelniku pewność, że pracę cechuje rzetelność, kompletność i przejrzystość.

Cenny przyczynek stanowi niewątpliwie część trzecia (*Einzelanalyse*, s. 263-527), w której Autor poddał szczegółowej i kompleksowej analizie poszczególne fragmenty *Komentarza* Cyryla, odnosząc je często do nauczania innych Ojców Kościoła, a nawet współczesnych autorów, po to, by na tym tle uwypuklić walory nauczania teologicznego i egzegetycznego Cyryla. Wymagało to niewątpliwie szerokiej wiedzy i umiejętności porównawczych.

Wyniki analiz poczynionych w powyższej sekcji zebrał Autor w podsumowującej pracę części czwartej (*Zusammenfassung*, s. 529-566), która daje czytelnikowi po pierwsze przegląd kluczowych treści zawartych w *Komentarzu*: tematy dogmatyczne (chrystologia, pneumatologia, trynitologia, małżeństwo i celibat, eklezjologia), Cyryl i jego historyczne środowisko, obraz św. Pawła w *Komentarzu*, zagadnienia moralne, tematy liturgiczne i pastoralne oraz duchowość, po drugie zaś przedstawia hermeneutykę i metody egzegetyczne Cyryla w omawianym *Komentarzu*, zwłaszcza w świetle współczesnych badań.

Całość pracy uzupełniają następujące elementy: wyjaśnienia na temat recepcji badanego *Komentarza* (*Anmerkungen zur Rezeption des untersuchten Kommentars*, s. 568-570) w literaturze syryjskiej i armeńskiej; wykaz skrótów (*Abkürzungsverzeichnis*, s. 571-578); bibliografia: źródła i opracowania (*Quellen- und Literaturverzeichnis*, s. 579-593) [pojawiają się w niej nawet prace polskich naukowców: F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin – Lublin 2007³; M. Dzielska,

Hypathia of Alexandria, transl. F. Lyra, Cambridge 1995]; załączniki (s. 594-598) z wykazem błędów gramatycznych i ortograficznych z pierwszej edycji A.J. Cramera oraz z ilustracjami katen; indeksy (s. 599-615): biblijny, autorów starożytnych pogańskich i chrześcijańskich, autorów zasłużonych dla badań nad Cyrylem, greckich pojęć i słów (wybór), oraz imion, rzeczy i pojęć.

Niniejsze opracowanie stanowi więc pierwsze kompleksowe badanie naukowe tego niemal zapomnianego dzieła Aleksandryjczyka. To nie tylko krytyczna edycja tekstu i pierwszy przekład na język nowożytny, ale to także szczegółowa analiza egzegetyczno-teologiczna *Komentarza do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian* Cyryla Aleksandryjskiego. Takie dokonanie musi budzić szacunek, bo wymaga niezwyklej wiedzy: filologicznej, egzegetycznej, teologicznej, historycznej itp. To z pewnością wielkie dzieło, z którego długo jeszcze będą korzystać pokolenia.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

PS. Czytając *Komentarz*, aż się nie chce wierzyć, że są w Polsce osoby spośród decydentów ministerialnych, czy nawet spośród filologów, którzy przekładów tekstów starożytnych nie uważają za prace naukowe. Pozostaje z ironią stwierdzić: NO COMMENTS!

ORÍGENES, *Sobre los principios*, edición bilingüe preparada por Samuel Fernandez [wydanie tekstu łacińskiego, fragmentów greckich i tłumaczenie hiszpańskie], Fuentes Patristicas 27, Madrid 2015, Editorial Ciudad Nueva, ss. 1047.

Po wielu latach pracy chilijski jezuita Samuel Fernandez, profesor Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego w Santiago de Chile, opublikował nowe wydanie krytyczne Orygenesowych *Zasad*. Pierwsze wydanie krytyczne zostało opublikowane w roku 1913 przez Paula Koetschau'a w serii GCS i odznaczało się ono podstawową i metodologiczną nieufnością wydawcy w stosunku do łacińskiego tłumaczenia Rufina z Akwilei, podejrzanego o dokonanie znaczących modyfikacji i skrótów w tekście. Z tego powodu wydawca dawał systematycznie pierwszeństwo fragmentom greckim, nawet tak tendencyjnym jak cytaty w liście Justyniana do patriarchy Menasa, mające na celu podkreślenie sformułowań uznanych przez cesarza za heretyckie. Dawał również pierwszeństwo fragmentom *Zasad* z listu Hieronima do Awita (*Epistula* 124), podczas gdy zamierzonym celem napisania tego listu była dyskredytacja dzieła Orygenesesa i jego tłumaczenia przez Rufina, czyli znowu dalekie to od obiektywizmu.

W ostatnich dziesięcioleciach jakość tłumaczenia Rufina została doceniona w znacznie większej mierze, mimo oczywistych parafraz, dopisków i opuszczeń, uznawanych obecnie za znacznie mniej ważne, niż sądzono przed stu laty. Dlatego też nowe wydanie wymagało nowego podejścia do materiału rękopiśmiennej i innego układu tekstu. Zostało to uwzględnione już w wydaniu Herwiga

Görgemannsa i Heinricha Karppa (Darmstadt 1976), z którego też Stanisław Kalinkowski sporządził drugie wydanie swojego tłumaczenia *Zasad* (ŻMT 1, Kraków 1996). Samuel Fernandez uwzględnił jednak więcej rękopisów i jego wydanie jest najpełniejszym z wydanych do tej pory. Warto zaznaczyć, że wydanie Henri Crouzela i Manlio Simonetti'ego w serii Sources Chrétiennes (SCH 252-253, 268-269, 312, Paris 1978-1984) reprodukowało zasadniczo wydanie Koetschau'a z nielicznymi poprawkami.

Wstęp do wydania napisał Manlio Simonetti, autor włoskiego tłumaczenia *Zasad* z roku 1968 i współwydawca wydania w Sources Chrétiennes.

We wprowadzeniu Samuel Fernandez przedstawia zarys biografii Orygenesza i krótki przegląd jego dzieł. Następnie pisze o strukturze *Zasad* i głównych treściach tego dzieła, dotychczasowych wydaniach tekstu i tłumaczeniach na różne języki, z uwzględnieniem dwóch wydań w języku polskim. Przechodzi następnie do omówienia ośmiu zachowanych kodeksów tłumaczenia Rufina, pochodzących z okresu między IX a XIII w. oraz najstarszego fragmentu *De principiis* II 6 zachowanego w kodeksie *Parisinus Latinus* 10593 z VI w. W dalszy ciągu opisuje zachowane fragmenty łacińskie i greckie.

Odnosząc się do własnego wydania Autor podkreśla, że nie stara się o hipotetyczną rekonstrukcję tekstu oryginalnego Orygenesza, co obciążone by było zbyt wielkim błędem, ale podaje tekst Rufina jako główny, w żadnym miejscu nie przedkładając nadeń fragmentów pochodzących z innych źródeł drugorzędnych, ale przytaczając je w całej rozciągłości równolegle do tekstu Rufinowego lub w aparacie krytycznym. Nowością tego wydania jest też podjęcie wydania tekstów greckich z *Filokalii* Orygenesza niezależnie od dawnych wydań, kolacjonując cztery główne rękopisy greckie. Dało to w rezultacie tekst różniący się w niektórych miejscach od tego publikowanego w wydaniach *Filokalii*.

Tekst Rufina, jak wiadomo, rozłożony jest na cztery księgi, co prawdopodobnie oddaje kształt oryginału. Pamiętać jednak trzeba, że *biblos* nie był jednostką logiczną, związaną z tematyką poruszaną w dziele, ale po prostu miarą wielkości. Był to zwój papirusu o określonej długości, na którym zmieściło się ileś tekstu, wcale nie znaczyło to jednak, że jakiś temat został w ramach zwoju wyczerpany. Stąd podziały tekstu niezależne od zwojów, w rozdziały nazywane różnymi tytułami, mające służyć pewnej klasyfikacji tekstu i jego uporządkowaniu. Zwykle te tytuły bywały arbitralnie dodawane przez kopistów i nie sposób dociec, w jakim stopniu pochodzą one od autora dzieła, jeśli w ogóle można coś takiego zakładać. Tradycja rękopiśmienna w odniesieniu do tych tytułów jest bardzo złożona i różnice między tytułami w poszczególnych rękopisach są znaczące, mimo iż sam tekst nie przedstawia aż tyle wariantów. Autor wyciąga z tego wniosek, że tytuły w rękopisach nie są adekwatne do treści i nie można wręcz podejrzewać, by pochodziły od samego Rufina. Najważniejszym źródłem na ten temat wydaje się być *Biblioteka* Focjusza, gdzie tytuły poszczególnych części Orygenesowego dzieła najlepiej odpowiadają treści. W oparciu o ten podział z *Biblioteki* jak i o analizę tekstu, Autor proponuje następującą rekonstrukcję struktury tekstu:

Wstęp (I, praef.)

Pierwszy cykl:

1. O Ojcu, Synu i o Duchu Świętym (I 1-4)
2. O naturach rozumnych (I 5-8)
3. O świecie (II 1-3)

Drugi cykl:

1. O Ojcu, Synu i o Duchu Świętym (II 4-7)
2. O duszy (II 8); jej pochodzenie i koniec (II 9-11); wolna wola (III 1); walka z pokusami (III 2-4)
3. O początku i końcu świata (III 5-6)
4. O natchnieniu (IV 1) i interpretacji Pisma Świętego (IV 2-3)

Podsumowanie (IV 4)

Autor przyznaje, że niniejszy podział nie tłumaczy wszystkich zawłości traktatu, czyli dygresji i nagłych przejść od jednego do drugiego tematu, lecz tłumaczy to charakterem dzieła, które wydaje się niedokończonym i nieuporządkowanym należycie, a to z kolei przypisuje entuzjazmowi Ambrożego, „sponsora” Orygenes, który chciał upublicznienia tekstu jak najszybciej i nie dał autorowi możliwości dokonania wersji „na czysto”. Dla ułatwienia lektury tekstu Wydawca daje w związku z tym bardzo wiele śródtytułów w nawiasach kwadratowych w tekście hiszpańskim, po łacinie zostawiając jednak te istniejące w rękopisach.

Obszerne wprowadzenie kończy się bibliografią, celowo zredukowaną do pozycji najistotniejszych, zdaniem Autora, który ponadto odsyła do bibliografii na bieżąco prowadzonej w roczniku *Adamantius*.

Sam tekst dzieła Orygenes wydany jest w formie bardzo przejrzystej. Fragmenty greckie są zintegrowane z tekstem łacińskim tylko w tych miejscach, gdzie nie ma wątpliwości co do ich właściwego miejsca – wtedy tekst oryginalny jest w danym miejscu wydany w dwóch kolumnach – grecki drukiem wytłuszczonym dla większej przejrzystości – a i tłumaczenie jest w tych przypadkach podwójne, dla porównania obu wersji. Obszerne fragmenty z *Filokalii*, z księgi III i IV *Zasad*, wydrukowane są w górnej połowie strony, a odpowiadający im tekst łaciński w dolnej. W tych przypadkach, dając oczywiste pierwszeństwo tekstowi greckiemu, Wydawca tłumaczy tylko tekst grecki. W ten sposób niewątpliwie zaoszczędził miejsca na obszerne przypisy, umieszczone tam, gdzie wypadaloby by było tłumaczenie łaciny Rufina. Z punktu widzenia dzieła Orygenesowego jest to bez znaczenia, trochę jednak kłóci się z założeniem, jakim było przedstawienie tekstu Rufinowego jako podstawowego. Pozwalam sobie być dumny, że w polskim przekładzie *Zasad* w serii Źródła Myśli Teologicznej mamy podwójne tłumaczenia, oddzielnie z łaciny i oddzielnie z greki. Daje to możliwość porównania obu tekstów, co jest pożyteczne nie tyle z punktu widzenia tekstu oryginalnego Orygenes, ale dla zrozumienia zmian w języku teologicznym między 1. poł. III w., 2. poł. IV w., kiedy Rufin sporządzał swoje tłumaczenie. Oczywiście, gdy

czytelnik doskonale zna grekę i łacinę, do takiego porównania nie potrzebuje tłumaczeń, z dydaktycznego punktu widzenia, na użytek studentów, którzy jednak potrzebują tłumaczeń, jest to bardzo użyteczne. Gwoli sprawiedliwości muszę dodać, że w takich wypadkach, kiedy jakieś zdanie jest u Rufina, a nie ma go w grece z powodu opuszczenia go przez kompilatorów *Filokalii*, dany fragment jest przetłumaczony w przypisach (np. w III 1, 17) z adnotacją, że jest to jednak tekst Orygenesowy. Zawsze jednak jest to tylko tekst przypisu. To jest jedynym dostrzeżonym przeze mnie defektem tego wydania, nie podważającym w niczym wartości nowej edycji tekstu Rufina i fragmentów greckich z *Filokalii*, ale dotyczącym samego tłumaczenia hiszpańskiego.

W sumie należy pogratulować Samuelowi Fernandezowi wielkiego dzieła, które ma szansę na długo zapanować na rynku wydań dzieł Orygenesusa i pomóc w lepszym odczytaniu tego złożonego traktatu, jakim są *Zasady*.

Henryk Pietras SJ – Kraków, Ignatianum

Ks. Marek STAROWIEYSKI, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015, Wydawnictwo Petrus, ss. 270.

Wybitny polski badacz antyku chrześcijańskiego, ks. prof. Marek Starowieyski, postać barwna, znana nie tylko z wartościowych opracowań naukowych i popularnonaukowych z zakresu historii i literatury wczesnochrześcijańskiej, ale także ze swady, z jaką potrafi o początkach chrześcijaństwa opowiadać, oraz z celnej przenikliwości i odwagi, z jakimi potrafi oceniać i piętnować paradoksy związane ze sposobem oceniania prac naukowych, postanowił zebrać w jednym tomie najlepsze – jego zdaniem – własne publikacje wydane wcześniej w różnych periodykach i pracach zbiorowych. Powstała w ten sposób książka stanowiąca swoiste wprowadzenie w świat wczesnego chrześcijaństwa, ze szczególnym wyeksponowaniem tematyki związanej z interpretacją Biblii w pierwotnym Kościele, twórczością apokryficzną (której Autor jest niekwestionowanym znawcą na skalę europejską), oraz problematyką teologiczną i społeczną pierwszych pokoleń chrześcijan, wśród których ważną rolę odegrali męczennicy i apologeti polemizujący z pogańskimi intelektualistami atakującymi chrześcijan.

Klamrę spinającą tom stanowią teksty uświadamiające, czym jest starożytność chrześcijańska, dlaczego warto się nią zajmować i jak należy o niej mówić. Za wprowadzenie służą dwa żywo napisane eseje. Pierwszy z nich – *Dlaczego Kościół starożytny?* (s. 9-15) – ukazuje szereg wciąż aktualnych elementów pierwotnego chrześcijaństwa, takich jak: egzegeza chrystologiczna Pisma Świętego, połączona ściśle z modlitwą; otwarcie na pozytywne przejawy ówczesnej kultury i dążenie do wyrażenia nauki biblijnej za pomocą grecko-rzymskiego języka pojęciowego; orzeczenia pierwszych soborów istotne dla sformułowania dogmatów trynitarnych i chrystologicznych. Drugi esej wprowadzający – *Humanizacja i dehumanizacja teologii* (s. 15-26) – celnie piętnuje hermetyzm współczesnej teologii, która

zdaniem Autora – „stała się jakąś skomplikowaną gnozą, istniejącą coraz bardziej na marginesie problemów ludzkich, [w której] najpierw Pan Bóg [...] został zdeformowany, następnie człowiek” (s. 26). Jako remedium ks. M. Starowieyski proponuje słusznie powrót do „humanistycznego” charakteru teologii Ojców Kościoła, przejawiającego się w otwarciu na kulturę, piękno i sprawy ludzkie, a przede wszystkim w osobistym zakorzenieniu w Bogu przez ascezę i modlitwę, które powinny nieustannie towarzyszyć refleksji intelektualnej teologa.

Mocnym akcentem kończącym książkę jest ponowne podjęcie kwestii poprawnego rozumienia świata wczesnego chrześcijaństwa, do którego pretekstem było wydanie na początku lat 70-tych XX w. trzech monografii znanego krakowskiego badacza antyku, prof. Aleksandra Krawczuka, uchodzącego w tamtym czasie za czołowego popularyzatora starożytnej kultury grecko-rzymskiej w Polsce (*Konstantyn Wielki*, Warszawa 1970; *Ród Konstantyna*, Warszawa 1972; *Julian Apostata*, Warszawa 1974). W dwóch polemicznych recenzjach „trylogii” A. Krawczuka, uzupełnionych odpowiedzią jej autora, ks. M. Starowieyski umiejętnie „oddaje co boskie Bogu, a co cesarskie cesarzowi”. Chwali osadzoną w źródłach i barwnie przedstawioną prezentację świata Cesarstwa Rzymskiego, krytykuje natomiast przesadną agresywność autora w ocenie sytuacji w Kościele IV w., przejawiającą się w traktowaniu takich zjawisk, jak męczeństwo czy polemika z herezjami, jako przejawów religijnego fanatyzmu. Warto z tej wciąż aktualnej naukowej polemiki zapamiętać przynajmniej jeden wniosek, który pozwoli następnym pokoleniom badaczy antyku chrześcijańskiego uniknąć podstawowych błędów metodologicznych: historycy przy interpretacji dziejów pierwotnego chrześcijaństwa, niezależnie od swoich własnych przekonań, muszą brać pod uwagę głęboką religijność tamtej epoki, stanowiącą podstawę myślenia i postępowania o wiele ważniejszą niż motywacja ambicjonalna czy filozoficzna, natomiast patrolodzy nie powinni lekceważyć kontekstu historyczno-kulturowego i społeczno-politycznego, w jakim rozwijał się Kościół i myśl teologiczna (por. s. 253-254). Można tylko żałować, że ks. M. Starowieyski nie zamieścił w swojej książce innej znanej swego czasu, a bardzo pouczającej polemiki z książką *Kościół w świecie późnego antyku* (Warszawa 1994) znakomitej znawczyni monastyctyzmu wczesnochrześcijańskiego, prof. Ewy Wipszyckiej.

Pierwszy zasadniczy blok tematyczny w recenzowanym tomie autorstwa ks. M. Starowieyskiego dotyczy problematyki, w której Autor czuje się najlepiej, czyli wczesnochrześcijańskiej literatury apokryficznej. Szczególnie do tego fragmentu książki można odnieść nadzieję wyrażoną we wstępie, że artykuły w niej zebrane „coś wniosły do nauki lub o czymś nowym poinformowały” (s. 6). Ks. M. Starowieyski jako wydawca wielotomowej polskiej edycji pism apokryficznych autorytatywnie pisze o interesujących, a zarazem kontrowersyjnych kwestiach, poruszanych przez autorów apokryfów, takich jak: sposoby wyjaśniania zjawiska gwiazdy betlejemskiej (s. 50-75), przekaz i interpretacja wydarzeń z życia św. Pawła Apostoła (s. 81-92), kwestia Judasza (s. 92-104) czy dzieje Piłata, Barabasa, dobrego i złego łotra (s. 104-109). Bardzo przydatny jest artykuł dostarczający

podstawowych informacji o agraach przypisywanych Chrystusowi (s. 76-81). Nie sposób też odmówić wartości przekrojowemu wprowadzeniu do egzegezy Ojców Kościoła (s. 27-45), aczkolwiek po publikacji w języku polskim doskonałej monografii Manlia Simonettiego *Między dosłownością a alegorią: przyczynek do historii egzegezy patrystycznej* (tłum. T. Skibiński, Kraków 2000) to do tej pozycji należy odsyłać wszystkich zainteresowanych wczesnochrześcijańską interpretacją Biblii. Artykuł ks. M. Starowieyskiego może pełnić jedynie rolę zbioru podstawowych informacji o charakterze hasła encyklopedycznego. Do artykułu Autor dołączył pożyteczne, zwłaszcza dla biblistów, homiletów i innych nie-patrologów (ci mają bowiem do dyspozycji szczegółową bezcenną *Bibliografię patrystyczną 1901-2004* Wojciecha Stawiszyńskiego, Kraków 2005, 2013²) zestawienie bibliografii polskich przekładów patrystycznych komentarzy biblijnych oraz najważniejszej współczesnej literatury przedmiotu. W tym ostatnim punkcie (s. 44-45) należałoby wprowadzić dwa uzupełnienia. Po pierwsze, zabrakło wzmianki o najnowszym podręczniku egzegezy patrystycznej Charlesa Kannengiessera – *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* (Brill, Leiden 2006). Po drugie, przytoczona słynna monografia Henri'ego de Lubaca *Exégèse médiévale* ma podtytuł *Les quatre sens de l'Écriture* i jest dziełem 2-tomowym (każdy tom dzieli się jeszcze na dwa woluminy), co wypadało zaznaczyć.

Najbardziej obszerną część recenzowanego tomu stanowi rozdział III – *Pierwsi świadkowie i ich prześladowcy* (s. 113-193), tekst dobrze znany i będący w obiegu już od wielu lat jako wartościowy wstęp do kilkakrotnie wznawianego VIII tomu serii *Ojcowie żywi*, pt. *Pierwsi świadkowie*, będącego antologią pism Ojców Apostolskich, uzupełnioną o wybór tekstów polemistów pogańskich atakujących chrześcijaństwo w II w. Opracowanie M. Starowieyskiego w pełni zasługuje na przypomnienie, aczkolwiek nieodległe ostatnie wydanie *Pierwszych świadków* (Kraków 2010) każe zapytać o sensowność tak częstego wznawiania tego tekstu, chyba że Autorowi chodziło o uzyskanie w recenzowanym tomie stosunkowo pełnego obrazu wczesnego chrześcijaństwa. W moim przekonaniu należało raczej przypomnieć równie interesujący wstęp do IX tomu *Ojców żywych*, pt. *Męczennicy* (Kraków 1991, s. 84-144), tym bardziej, że – jak podkreśla sam Autor w krótkim eseju poświęconym męczennikom starożytnego Kościoła (s. 195-205), streszczającym tamto opracowanie – jest ono już dziś wyczerpane i przeszło niezauważone (por. s. 195). Z tym ostatnim stwierdzeniem nie sposób zresztą w pełni się zgodzić, ponieważ przykładowo w mojej praktyce dydaktycznej i naukowej od dawna funkcjonuje ono jako punkt odniesienia w kwestii poznania i oceny zjawiska męczeństwa w pierwotnym Kościele oraz literatury z nim związanej. Nota bene, należy się pilnie upomnieć o wydanie w jednej oddzielnej publikacji wielu znakomitych od strony merytorycznej i wciąż aktualnych wstępów do wielu dawnych tomów serii *Pisma starochrześcijańskich pisarzy* pióra jej współtwórcy, nieżyjącego już warszawskiego patrologa prof. Emila Stanuli CSsR.

Zasadniczą część książki kończy rozdział V *Chrześcijananie i świat*, poruszający problematykę stosunku chrześcijan do państwa rzymskiego, a szczególnie do

takich przejawów życia społecznego, jak: szkolnictwo, służba wojskowa, małżeństwo i rodzina, dziewictwo, kwestia niewolnictwa czy stosunek do własności i bogacenia się. Zaletą tego syntetycznego przeglądu jest dołączona antologia tekstów patrystycznych, ilustrujących wspomniane wyżej zagadnienia. I w tym przypadku – podobnie jak w rozdziale o egzegezie biblijnej Ojców – mamy do czynienia z popularnonaukowym wprowadzeniem w zagadnienie, które przy użyciu podobnej metodologii (opis zjawiska + wypisy źródłowe) zostało opracowane szerzej w cytowanej zresztą przez M. Starowieyskiego książce Wincentego Myszora *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)* (Warszawa 1999/2000).

Teksty zebrane w recenzowanym tomie zostały napisane wspaniałą polszczyzną, co jest ogromną zaletą w czasach, gdy literatura naukowa rzadko ma również cechy literatury pięknej. Autor jest erudytą i nieustannie odwołuje się do szeroko rozumianej literatury i wydarzeń z późniejszej historii (np. refleks starożytnych prześladowań w rzezi Ormian z 1915 r. i przypomnienie jednej z ofiar – arcybiskupa Ignacego Maloyana). Wcześniejszym przykładem niezwykle erudycyjnego, interdyscyplinarnego opracowania ks. M. Starowieyskiego była obszerna monografia *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej* (Kraków 2011), ukazująca obecność tematów biblijnych w wielu dziś już po części zapomnianych dziełach literackich, plastycznych i muzycznych.

Wydawcą książek ks. M. Starowieyskiego jest ostatnio krakowskie Wydawnictwo PETRUS, które czyni to w sposób niemal bibliofilski. Oficyna powinna jednak bardziej zadbać o redakcję tekstu, w którym zdarzają się literówki, potknięcia interpunkcyjne i stylistyczne (por. przykładowo: s. 7 – „I w końcu artykuł i z antologią tekstów patrystycznych...”; „istnieją cztery czasopisma zajmujące tą tematyką: dwa ściśle późnym antykiem”; „mimo tych tak licznych prac, napisanych często świetnych uczonych...”; s. 44 – „Źródła Monastycznych”; „Ojcowie Żywych”; s. 117 – „echem prorocstwa Izajasza, którego niemalże z pewnością że nie znał”; s. 215 – „pracował za dwoma nawrotami w sumie jedenaście lat w Aleksandrii i Kairze”; s. 219, przyp. 1 – *Do Digneta*).

Książka ks. M. Starowieyskiego ma charakter w większości popularnonaukowy, o czym świadczy nie tylko forma zebranych w niej tekstów, ale także miejsce ich pierwszej publikacji w takich czasopismach, jak: „Tygodnik Powszechny”, „Ateneum Kapłańskie”, „Przegląd Katolicki”, „W drodze”, „Dziennik Łódzki”, „Powściągliwość i Praca”. Jest to popularyzacja najwyższej próby, ucząca mądrego myślenia o starożytnym Kościele i dostrzegania jego wpływu na historię późniejszych epok nie tylko w zakresie religijnym, ale także ogólnokulturowym. Ks. M. Starowieyski pozwala spojrzeć na starożytność chrześcijańską w kontekście tamtej epoki, z uwzględnieniem wszelkich uwarunkowań: teologicznych, filozoficznych, językowych, literackich, politycznych, społecznych. Pokazuje, jak należy uprawiać patrologię w Kościele, z wielkim umiłowaniem epoki patrystycznej, które nie musi pociągać za sobą jakiegoś uszczerbku dla obiektywności i rzetelności naukowej. Trawestując słowa A. Krawczuka z polemiki z Autorem

książki można stwierdzić, że ks. M. Starowieyski nie tylko przemawia z głębi czasu pierwotnego Kościoła, jakby w nim żył, ale także osiągnął poziom retoryki bliski wielkiemu mówcy IV w., Grzegorzowi z Nazjanzu. I może przede wszystkim na tym, a nie na szczególnej odkrywczości czy oryginalności, polega główny walor tekstów zawartych w tym tomie.

ks. Mariusz Szram, KUL – Lublin

ODPOWIEDŹ NA RECENZJĘ W. STAWISZYŃSKIEGO

Henryk Pietras SJ, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM, ss. 236 – VoxP 34 (2014) t. 61, 567-572.

Bardzo dziękuję panu Wojciechowi Stawiszyńskiemu za wnikliwą lekturę mojej książki i za recenzję. Widocznie jednak nie wszystko udało mi się przedstawić dostatecznie jasno i stąd jego niedowierzanie, co do niektórych moich stwierdzeń lub przypuszczeń. Dotyczą one kilku spraw, które postaram się wyjaśnić lepiej, w miarę możliwości.

Najpierw czas trwania podróży w starożytności. Rzeczywiście u podstaw moich rozważań leżało spostrzeżenie, że Hozjusz z Kordoby, wysłannik cesarza Konstantyna do Aleksandrii i w ogóle na Wschód, nie miał możliwości powrotu z Aleksandrii do Nikomedii w zimie 324/325, gdyż morze było zamknięte, a na podróż lądową w ogóle nie byłoby czasu. Słusznie zauważa Recenzent, że przecież statki handlowe nie przerywały żeglugi na cały czas od 12 listopada do 10 marca. Rzecz tylko w tym, że one pływały wzdłuż wybrzeża, od portu do portu i trwało to bardzo długo, w zależności od tego, ile i jakiego towaru trzeba było w każdym porcie przeładować. Na przecinanie morza na przykład z Grecji do Aleksandrii nikt by się nie odważył. Na ten temat istnieje potężna literatura i najłatwiej do niej dotrzeć choćby przeglądając przypisy w artykule Moniki Ożóg o podróżach duchownych w IV w. (taż, *Podróże mnichów i duchownych przełomu IV/V wieku w świetle pism św. Hieronima*, VoxP 32 (2012) t. 57, 453-468). Miał cesarz oczywiście specjalnych posłańców, którzy mogli przemieszczać się szybko, zmieniając konie, nie ma jednak śladu, by używano ich w jakiejkolwiek kościelnej i ogólnie – w cywilnej sprawie: normalnie listy szły „zwykłą pocztą”, a ta przemieszczała się nie jak wojsko, tylko jak wóz zaprzężony w woły. Żaden wół nie robi zaś w ciągu dnia wiele więcej niż 20 mil, czyli ok. 30 km. Jednym z najprecyzyjniejszych źródeł, które podają nam czas podróży poczty, jest *itinerarium burgundzkie* (*Itinerarium Burdigalense*, ed. P. Geyer, CCL 175, Turnholti 1965, 1-26; P. Iwaszkiewicz, *Pielgrzym z Burdigali*, „Meander” 46 (1991) 63-75). Autor skrupulatnie wylicza ile poszczególne etapy mają mil, ile jest po drodze zmian zwierząt pociągowych i ile postojów. I tak z Bordeaux do Arles jest 372 mile, 30 zmian zwierząt i 11 postojów, czyli średnio co 34 mile; z Arles do Mediolanu

475 mil i 22 postoje, czyli średnio co 21,5 mili, z Mediolanu do Akwilei 251 mil i 8 postojów, czyli co 31 mil; z Akwilei do Sirmium 412 mil i 38 postojów, czyli średnio zaledwie niespełna 11 mil. Tych danych jest mnóstwo i łatwo się przekonać, że długość etapów zależy od ukształtowania terenu, co jest zrozumiałe, ale średnia odległość to mniej więcej 20 mil.

Argumenty Recenzenta dotyczące arianizmu pochodzą głównie z narzuconej przez historyków interpretacji tekstów źródłowych, a nie z samych tych tekstów. I tak np. pisząc o domniemanym potępieniu Ariusza w Nicei, przytacza za Sokratesem (HE I 14) *List Euzebiusza z Nikomedii i Teognisa z Nicei* z roku 328 i cytuje fragment: „podpisaliśmy się zatem pod formułą wyznania wiary; nie podpisaliśmy natomiast ekskomuniki, nie dlatego, abyśmy występowali przeciwko wierze, ale ponieważ nie wierzyliśmy, aby [Ariusz] zasłużył na tę karę”. Imię Ariusza dopisał tłumacz w nawiasie, a w tekście go nie ma. W komentarzu do listu Sokrates pisze, że chodzi o Ariusza, jednak niestety jest w błędzie i nie jestem pierwszym, który to zauważa (por. A. Martin, *Le Fil d'Arius: 325-335*, RHE 84 (1989) 297-333). List albo nie jest z tego roku, albo nie mógł być napisany przez tych autorów, albo dotyczy całkiem czegoś innego. Annick Marin podejrzewa, że napisali go Sekundus i Teonas, dwaj biskupi sprzyjający Ariuszowi, w co wątpię, gdyż po potępieniu w Aleksandrii wraz z Ariuszem w 323 (ok.) roku, nie mieli prawa niczego na żadnym synodzie podpisywać; wymagana była rehabilitacja w tym samym kościele, który heretyka potępił. W każdym razie Ariusz został zrehabilitowany przez cesarza w 335 r. (a Atanazy nie zgodził się na jego rehabilitację w Aleksandrii), czyli później niż Euzebiusz z Nikomedii (w 328 r.), nie ma więc żadnych podstaw, by wierzyć Sokratesowi. Tak więc niczego nie da się dowieść z listu, w którym tak wiele jest wątpliwości: autorzy, data, osoba, do której się odwołuje.

Trochę inaczej jest z listem Konstantyna nakazującym spalić pisma Ariusza: nie ma powodu wątpić w jego autentyczność, ale on jest z 333 r., i znikąd nie wynika, by miał mieć coś wspólnego z Niceą; pamiętajmy, że Ariusz został potępiony w Aleksandrii.

Przy okazji synodu w Antiochii (wiosna 325) Recenzent dziwi się, skąd moje przypuszczenie, że cesarz zlecił Hozjuszowi opracowanie wyznania wiary, skoro miał zamiar sam takowy podyktować w Nicei. Właśnie o to mi chodzi, że wcale nie chciał go cesarz układać, tylko ogłosić i liczył na to, że dostanie gotowca. A dostał taki od Hozjusza, na który wyraźnie inni się nie zgodzili, bo nic nam nie wiadomo, by ktokolwiek na soborze się nań powoływał, że Hozjusz prawdopodobnie przez to wpadł w niełaskę u cesarza i więcej go już na dworze nie widać. Nową propozycję wyznania wiary poddał Euzebiusz, jak pisze w swoim liście. Uważam, że Euzebiusz dlatego przytoczył w liście to *credo*, że adresaci go nie znali: po co miał im cytować tekst dobrze im znany z własnego Kościoła? Zakładam, że może ramowo i z grubsza był to ich tekst, ale Euzebiusz mógł w nim pozmieniać coś, ująć lub dodać, i informuje o tym swoich parafian. Nie ma to jednak większego znaczenia dla kwestii potępienia Ariusza.

W żaden zaś sposób nie rozumiem, dlaczego Recenzent uważa za prawdopodobne, że to Hozjusz zasugerował użycie terminu ὁμοούσιος w Nicei, skoro nie znamy żadnej jego wypowiedzi, w której tego terminu by użył, nawet w wyznaniu wiary ułożonym pod jego kierunkiem na synodzie w Sardyce w 343 roku.

Przypuszczenie, że głównym powodem zwołania soboru był jubileusz, opiera się przede wszystkim na spostrzeżeniu, że żaden inny na to nie zasługuje. Najmniej zaś kontrowersja ariańska, o której sam Konstantyn w liście do wszystkich kościołów, po zakończeniu soboru, nie napisał ani jednego słowa.

I jeszcze co do krzyżaków: Długosz jest tak samo wiarygodny, jak każdy inny dworski kronikarz, piszący na chwałę chlebowców. Niekoniecznie kłamie, ale po prostu pisze tylko to, co krzyżaków stawia w złym świetle. A i tak jest obiektywniejszy od Henryka Sienkiewicza, który ma największy wpływ na postrzeganie krzyżaków w Polsce.

Henryk Pietras SJ – Kraków, Ignatianum

BIBLIOGRAFIE

DYDYM ŚLEPY

Materiały bibliograficzne

I. WYDANIA I PRZEKŁADY DZIEŁ DYDYMA ŚLEPEGO*

1. *De Spiritu Sancto*, CPG 2544Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1033-1086.

L. Doutreleau: Paris 1992, Didyme l'Aveugle, *Traité du Saint-Esprit*, SCh 386.

Przekłady**:

angielski – M. DelCogliano – A. Radde-Gallwitz – L. Ayres: *On the Holy Spirit*, w: Athanasius the Great – Didymus the Blind, *Works on the Spirit*, Popular Patristics Series 43, Yonkers (New York) 2011.

francuski – L. Doutreleau: *Traité du Saint-Esprit*, jw.

hiszpański – C. Granado: *Tratado sobre el Espíritu Santo*, Biblioteca de Patristica 26, Madrid 1997.

niemiecki – H.J. Sieben: *De Spiritu Sancto – Über den Heiligen Geist*, FCh 78, Turnhout 2004.

nowogrecki – M. Καλαμαράς: Περί του Αγίου Πνεύματος, Θεσσαλονίκη 1973.

włoski – C. Noce: *Lo Spirito Santo*, Collana di testi patristici 89, Roma 1990.

2. *Contra Manichaeos*, CPG 2545Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1085-1109.

B. Bennett: *Didymus' Contra Manichaeos. A Critical Edition and Translation*, w tegoż: *The Origin of Evil. Didymus the Blind's Contra Manichaeos and Its Debt to Origen's Theology and Exegesis*, Diss., University of Toronto 1997.

Przekłady:

angielski – B. Bennett: *Didymus' Contra Manichaeos*, jw.

* Tytuły dzieł wg CPG (II 104-111; Supplementum 87-90) oraz BibPatr 7 (2000) 13-22.

** Jeśli istnieje tylko jeden przekład na język nowożytny nie wyszczególniano go w osobnym dziale Przekłady, ale zaznaczono to w nawiasie obok konkretnego wydania tekstu.

hiszpański – C. Parpal y Marqués: *Diez silogismos contra los Maniqueos*, w: *Obras escogidas de Patrologia Griega*, t. 1, Barcelona 1916.

3. *Commentarii in Octateuchum et Reges*, CPG 2546

(1) *Commentarii in Genesim* (in chartis papyraceis Turanis), CPG 2546/1

Wydania tekstu:

P. Nautin – L. Doutreleau: Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse*. Texte inédit d'après un papyrus de Toura, SCH 233 i 244, Paris 1976 i 1978 (wraz z francuskim tłumaczeniem).

(2) *Fragmenta in Genesim* (in catenis), CPG 2546/2

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1112-1113.

R. Devreesse: *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, ST 201, Città del Vaticano 1959, 167-172.

F. Petit: *La chaîne sur la Genèse. Édition intégrale*, I, *Traditio exegetica graeca* 1, Lovanii 1991, chapitres 1-3; 1993, II, *Traditio exegetica graeca* 2, Lovanii 1993, chapitres 4-11.

(3) *Fragmenta in Exodum* (in catenis), CPG 2546/2

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1113-1116.

R. Devreesse: *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, ST 201, Città del Vaticano 1959, 172.

4. *Fragmenta in Isaiam* (ap. Joannem Damascenum, *Sacra parallela*), CPG 2547

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1864, PG 95, 1093B, 1169BC; 96, 525A.

5. *Fragmenta in Ieremiam* (in catenis), CPG 2548

Wydania tekstu:

M. Ghisler, *In Ieremiam prophetam commentarii*, Lugduni 1623, vol. 1, p. 39A (*In Ier.* 1, 4); vol. 2, p. 704 (*In Ier.* 31, 31); p. 754BC (*In Ier.* 35, 13).

6. *Commentarii in Zachariam* (in chartis papyraceis Turanis), CPG 2549

Wydania tekstu:

L. Doutreleau: Didyme l'Aveugle, *Sur Zacharie*. Texte inédit d'après le papyrus de Toura, SCH 83-85, Paris 1962.

Przekłady:

angielski – R.C. Hill: *Commentary on Zechariah*, The Fathers of the Church 111, Washington D.C. 2006.

francuski – L. Doutreleau: Didyme l'Aveugle, *Sur Zacharie*, jw.

7. *Commentarii in Psalmos* (in chartis papyraceis Turanis), CPG 2550/1-5Wydania tekstu:

L. Doutreleau – A. Gesché – M. Gronewald: Didymos der Blinde, *Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*:

Teil 1: *Kommentar zu Psalm 20-21*, ed. L. Doutreleau – A. Gesché – M. Gronewald, Papyrologische Texte und Abhandlungen (= PTA) 7, Bonn 1969;

Teil 2: *Kommentar zu Psalm 22-26, 10*, ed. M. Gronewald, PTA 4, Bonn 1968;

Teil 3: *Kommentar zu Psalm 29-34*, ed. M. Gronewald – A. Gesché, PTA 8, Bonn 1969;

Teil 4: *Kommentar zu Psalm 35-39*, ed. M. Gronewald, PTA 6, Bonn 1969;

Teil 5: *Kommentar zu Psalm 40-44, 4*, ed. M. Gronewald, PTA 12, Bonn 1970;

Nachtrag: *Psalmenkommentar (Nachtrag der Seiten 248/249 des Tura-Papyrus)*, ed. M. Gronewald, ZPE 46 (1982) 97-111 lub w: *Kleine Texte aus dem Tura-Fund*, PTA 34, Bonn 1985, 121-136.

T.W. Mackay: *Didymos the Blind on Psalm 28 (LXX): Text from Unpublished Leaves of the Tura Commentary*, StPatr 20 (1989) 41-43, 45.

Przekłady:

angielski – A.-K. Geljon: *Didymus the Blind: Commentary on Psalm 24 (23 LXX)*, VigCh 65 (2011) 50-73 (fragment).

niemiecki – L. Doutreleau – A. Gesché – M. Gronewald: Didymos der Blinde, *Psalmenkommentar (Tura-Papyrus)*, jw.

włoski – E. Prinzivalli, *Lezioni sui Salmi. Il „Commento ai Salmi” scoperto a Tura*, Milano 2005 (wybór).

8. *Fragmenta in Psalmos* (in catenis), CPG 2551Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1156-1616, 1617-1622.

E. Mühlenberg: *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung* – Band I: *Didymus der Blinde zu Psalm 1 bis 50*, PTS 15, Berlin – New York 1975, 120-375; Band II: *Didymus der Blinde zu Psalm 51-150*, PTS 16, Berlin – New York 1977.

9. *Fragmenta in Proverbia* (in catenis), CPG 2552Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1621-1645.

M. Richard, *Le commentaire du codex Marcianus Gr. 23 sur Prov. XXX, 15-33*, w: *Miscellanea Marciana di Studi Bessarionei (a coronamento del V centenario della donazione nicena)*, Medioevo e umanesimo 24, Padova 1976, 359-364 (= *Opera Minora* III/84, Turnhout – Leuven 1977).

10. *Commentarii in Iob* (in chartis papyraceis Turanis), CPG 2553/1-4Wydania tekstu:

A. Henrichs – U. und D. Hagedorn – L. Koenen: Didymos der Blinde, *Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus)*:

- Teil 1: *Kommentar zu Hiob Kap. 1-4*, ed. A. Henrichs, PTA 1, Bonn 1968;
 Teil 2: *Kommentar zu Hiob Kap. 5,1-6,29*, ed. A. Henrichs, PTA 2, Bonn 1968;
 Teil 3: *Kommentar zu Hiob Kap. 7,20c-11*, ed. U. und D. Hagedorn – L. Koenen, PTA 3, Bonn 1968;
 Teil 4: *Kommentar zu Hiob Kap. 12,1-16,8a*, ed. U. und D. Hagedorn – L. Koenen, PTA 33/1, Bonn 1985 (wraz z niemieckim tłumaczeniem).

11. *Fragmenta in Iob* (in catenis), CPG 2553

Wydania tekstu:

- J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1120-1153.
 U. und D. Hagedorn, *Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob* – Band I: *Einleitung, Prologe und Epiloge, Fragmente zu Hiob 1,1-8,22*, PTS 40, Berlin – New York 1994; Band II: *Fragmente zu Hiob 9,1 - 22,30*, PTS 48, Berlin – New York 1997.

12. *Fragmentum in Canticum Canticorum* (in catenis), CPG 2554

Wydania tekstu:

- J. Meursius (ed.), *Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum Canticorum expositio-nes graece*, Lugduni Batavorum 1617, 148.

13. *Commentarii in Ecclesiasten* (in chartis papyraceis Turanis), CPG 2555/1-6

Wydania tekstu:

- G. Binder – L. Liesenborghs – M. Gronewald J. Kramer – L. Koenen – B. Krebber: *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)*:
 Teil 1.1-1.2: *Kommentar zum Ecclesiastes Kap. 1,1-2,14*, ed. G. Binder – L. Liesenborghs, PTA 25-26, Bonn 1979-1983;
 Teil 2: *Kommentar zu Ecclesiastes, Kap. 3-4,12*, ed. M. Gronewald, PTA 22, Bonn 1977;
 Teil 3: *Kommentar zu Ecclesiastes, Kap. 5-6*, ed. J. Kramer – L. Koenen, PTA 13, Bonn 1970;
 Teil 4: *Kommentar zu Ecclesiastes, Kap. 7-8,8*, ed. J. Kramer – B. Krebber, PTA 16, Bonn 1972;
 Teil 5: *Kommentar zu Ecclesiastes, Kap. 9,8-10,20*, ed. M. Gronewald – G. Binder, PTA 24, Bonn 1979;
 Teil 6: *Kommentar zu Ecclesiastes, Kap. 11-12*, ed. G. Binder – L. Liesenborghs – L. Koenen, PTA 9, Bonn 1969 (wraz z niemieckim tłumaczeniem).

14. *Fragmenta in Ecclesiasten* (in catenis), CPG 2555

Wydania tekstu:

- S. Leanza: *Procopii Gazaei catena in Ecclesiasten*, CCG 4, Turnhout – Leuven

1978, 6, 3 - 7, 14; 8, 22-38; 11, 107 - 12, 112; 32, 96 - 33, 106; 33, 109 - 34, 115; 35, 128 - 134; 35, 140 - 36, 149.

S. Leanza, *Un nuovo testimone della Catena sull'Ecclesiaste di Procopio di Gaza, il. Cod. Vindob. Theol. Gr. 147*, CCG 4, suppl., Turnhout – Leuven 1983, 29-30.

S. Leanza, *Sul Commentario all'Ecclesiaste di Didimo Alessandrino*, StPatr 17/1 (1982) 304-308.

A. Labate, *Catena Hauniensis in Ecclesiasten*, CCG 24, Turnhout – Leuven 1992, 3, 10 - 4, 19; 12, 164 - 13, 183; 58, 335-346.

15. *Fragmenta in Daniele* (in catenis), CPG 2556

Wydania tekstu:

M. Faulhaber, *Die Propheten – Catenen nach römischen Handschriften*, Biblische Studien IV/2-3, Freiburg im Breisgau 1899, 179.

16. *Fragmenta in Iohannem*, CPG 2557

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1645-1653.

J. Reuss: *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU 89, Berlin 1966, 177-186.

B. Kramer: Didymus der Blinde, *Kommentar zum Iohannesevangelium (IoT)*, kap. 6, 3-33, w: *Kleine Texte aus dem Tura-Fund*, PTA 34, Bonn 1985, 58-103 (wraz z niemieckim tłumaczeniem).

17. *Fragmenta in Epistulam ad Romanos* (in catenis), CPG 2558

Wydania tekstu:

K. Staab: *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Neutestamentliche Abhandlungen 15, Münster 1933, 1-6.

18. *Fragmenta in Epistulam I ad Corinthios* (in catenis), CPG 2559

Wydania tekstu:

K. Staab: *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Neutestamentliche Abhandlungen 15, Münster 1933, 6-14.

19. *Fragmenta in Epistulam II ad Corinthios* (in catenis), CPG 2560

Wydania tekstu:

K. Staab: *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Neutestamentliche Abhandlungen 15, Münster 1933, 14-44.

20. *Fragmenta in Actus apostolorum* (in catenis), CPG 2561

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1653-1677.

J.A. Cramer: *Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum*, t. 3, Oxford 1938 (repr. Hildesheim 1967), 21, 25, 34-35, 38, 40-41, 46, 48-49, 52, 65, 66, 69, 74, 79-80, 90, 94, 100, 112, 116, 119, 121, 128, 132-133, 139-140, 146, 147, 152-153, 157-159, 166, 167, 168, 175-177, 187, 189, 191, 198, 215-216, 230, 251, 269-270, 291-292, 295, 299, 304, 307-308, 309-310, 312, 317-318, 320, 331, 333, 335-336, 337-338, 341-342, 347, 367, 378, 394, 413.

21. *In epistulas catholicas brevis enarratio*, CPG 2562

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1749-1818.

F. Zoepfl: *Didymi Alexandrini in epistulas canonicas brevis enarratio*, Neutestamentliche Abhandlungen 4/1, Münster 1914.

22. *Fragmenta varia*, CPG 2564

(1) *Sermo de theophania*, CPG 2564/1

Wydania tekstu:

M. Bogaert, *Fragment inédit de Didyme l'Aveugle en traduction latine ancienne*, RBen 73 (1963) 9-16.

(2) *Fragmentum in Osee* (ap. J. Damascenum, *Sacra parallela*), CPG 2564/2

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1864, PG 95, 1381B = 96, 520A.

(3) *Ad philosophum*, CPG 2564/3

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1109B.

(4) *De incorporeo*, CPG 2564/4

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1109C.

(5) *Fragmentum in Lot et David* (ap. J. Damascenum, *Sacra parallela*), CPG 2564/5

Wydania tekstu:

PG 96, 141CD = 541B.

(6) *Deliberatio moralis*, CPG 2564/6

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 1109AB.

(7) *Fragmenta varia*, CPG 2564/ 6-9.

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1860, PG 91, 275D, 813C, 821BC, 944AB.

J.-P. Migne: Paris 1864, PG 95, 1080C, 1085D, 1093B, 1097A, 1169BC, 1256A, 1312A, 1353B, 1396A, 1416A, 1473CD, 1548D, 1560B.

J.-P. Migne: Paris 1864, PG 96, 61B, 73A, 89C, 101C, 141CD, 220B, 236B, 248D, 273B, 320D-321A, 324D, 325C, 340C, 344AB, 348AB, 360D, 372C-373A, 397A, 421C, 436A, 537CD.

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 136, 824D, 892D, 933D, 952D-953A.

23. *Dialogus Didymi cum haeretico*, CPG 2565

Wydania tekstu:

B. Kramer: *Protokoll eines Dialogs zwischen Didymos dem Blinden und einem Ketzer*, ZPE 32 (1978) 201-211, albo w: *Kleine Texte aus dem Tura-Fund*, PTA 34, Bonn 1985, 107-117 (wraz z tłumaczeniem niemieckim).

24. *De Trinitate* [?], CPG 2570

Wydania tekstu:

J.-P. Migne: Paris 1863, PG 39, 269-992.

J. Hönscheid – I. Seiler: Didymus der Blinde, *De Trinitate. Buch I (Kap. 1-7)* [ed. J. Hönscheid], *Buch II (Kap. 1-7)* [ed. I. Seiler], Beiträge zur klassischen Philologie” 44 i 52, Meisenheim am Glan 1975 (wraz z tłumaczeniem niemieckim).

25. *Fragmenta in Hebraeos* (in catenis), CPG -

Wydania tekstu:

K. Staab: *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt*, Neutestamentliche Abhandlungen” 15, Münster 1933, 44-45.

J.A. Cramer: *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum*, vol. 7, Oxford 1843 (Hildesheim 1967), 131-132.

II. OPRACOWANIA

Agbenuti H., *Didyme d’Alexandrie. Sens profond des Écritures et pneumatologie*, Strasbourg 2011.

Agbenuti H., *Le vocabulaire théologique de la pneumatologie de Didyme d’Alexandrie*, RevSR 88/1 (2014) 49-63.

Altaner B., *Augustinus und Didymus der Blinde. Eine quellenkritische Untersuchung*, VigCh 5 (1951) 116-120, też w tegoż: *Kleine Patristische Schriften*, Berlin 1967, 297-301.

Arcieri M., *The Text of Didymus the Blind in the Book of Acts, the Catholic Epistles, and the Apocalypse* (Diss., McGill University, Montreal 2007).

Arrighetti G., *Il nuovo frammento di Epicuro presso Didimo Cieco*, w: *Studia Florentina. Alexandro Ronconi sexagenario oblata*, Roma 1970, 21-28.

Ayres L., *The Holy Spirit as the „Undiminished Giver”*. *Didymus the Blind’s De Spiritu Sancto and the Development of Nicene Pneumatology*, w: *The Holy Spirit in the Fathers of the Church*, Dublin 2010, 57-72.

- Bandt C., *Reverberations of Origen's Exegesis of the Psalms in the Work of Eusebius and Didymus*, w: *Origeniana Decima*, Leuven – Paris – Walpole Mass. 2011, 891-905.
- Bardy G., *Didyme l'Aveugle*, Paris 1910.
- Bardy G., *Du nouveau sur Didyme l'Aveugle*, RSR 32 (1944) 247-250.
- Bardy G., *Didyme d'Alexandrie*, DSp III, Paris 1957, 868-871.
- Baudry G.H., *Le péché des origines selon Didyme d'Alexandrie*, MSR 53/2 (1996) 163-182, też w tegoż: *Le péché dit originel*, Paris 2000, 137-162.
- Bayliss G.D., *In Search of an „Alexandrian” Theology. The Moral Vision of Didymus the Blind* (Diss., University of Oxford 2005).
- Beatrice P.F., *Didyme l'Aveugle et la tradition de l'allégorie*, w: *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, 579-590.
- Bennett B., *The Origin of Evil. Didymus the Blind's Contra Manichaeos and Its Debt to Origen's Theology and Exegesis* (Diss., University of Toronto 1997).
- Bennett B., *A Fragment of Didymus the Blind in the „Pandects” of Nikon of the Black Mountain*, „Hellenika” 51/1 (2001) 69-73.
- Bennett B., *Didymus the Blind's Knowledge of Manichaeism*, w: *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and Its World*, Leiden 2001, 38-67.
- Bennett B., *The Soiling on Sinful Flash. Primordial Sin, Inherited Corruption and Moral Responsibility in Didymus the Blind and Origen*, „Adamantius” 11 (2005) 77-92.
- Bennett B., *The Person Speaking. Prosopopoeia as an Exegetical Device in Didymus the Blind's Interpretation of Romans 7*, StPatr 47 (2010) 173-178.
- Bentivegna G., *L'effusione dello Spirito Santo nel pensiero di Didimo il Cieco*, w: *Credo in Spiritum Sanctum*, Città del Vaticano 1983, 209-217.
- Béranger L., *Études sur la christologie du „De Trinitate” attribué à Didyme l'Aveugle* (Diss., Facultés Catholiques, Lyon 1960).
- Béranger L., *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du „De Trinitate” attribué à Didyme l'Aveugle*, RevSR 36/1 (1962) 1-47.
- Béranger L., *Sur deux énigmes du De Trinitate Didyme l'Aveugle*, RSR 51/2 (1963) 255-267.
- Bienert W., „Allegoria” und „Anagoge” bei Didymos dem Blinden von Alexandria, Berlin – New York 1972.
- Binder G. – Koenen L. – Liesenborghs L., *Ein neues Epikurfragment bei Didymos dem Blinden*, ZPE 1 (1967) 38-44.
- Binder G., *Heidnische Autoritäten im Ecclesiastes-Kommentar des Didymos von Alexandrien*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire” 57 (1979) 51-56.
- Bouteneff P.C., *Placing the Christology of Didymus the Blind*, StPatr 37 (2001) 389-395.
- Brock S., *Didymus the Blind on Bardaisan*, JTS 22 (1971) 530-531.
- Cho B.-H., *Zu De Spiritu Sancto von Didymus dem Blinden: Didymus der Blinde über den Heiligen Geist*, StPatr 42 (2006) 91-96.
- Czyżewski B., *Elementy chrystologii w Komentarzu „Do Zachariasza” Dydyka Aleksandryjskiego* (praca doktorska, Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie 1995).

- Czyżewski B., *Chrystologia w Komentarzu do Zachariasza Dydymsa Aleksandryjskiego*, Gniezno 1996.
- Czyżewski B., *Dydym Aleksandryjski – Ojciec zapomniany*, SG 11 (1997) 305-312.
- Czyżewski B., *Obraz Kościoła w Komentarzu do Zachariasza Dydymsa Aleksandryjskiego*, VoxP 28 (2008) t. 52/1, 109-122.
- DelCogliano M., *Basil of Caesarea, Didymus the Blind, and the Anti-Pneumatomachian Exegesis of Amos 4:13 and John 1:3*, JTS 61/2 (2010) 644-658.
- Diego Sánchez M., *El „Comentario al Eclesiastés” de Didimo Alejandrino* (Diss., Pontificia Universitas Lateranensis, Institutum Patristicum „Augustinianum”), Roma 1990.
- Diego Sánchez M., *El ‘Comentario al Eclesiastés’ de Didimo Alejandrino*, „Teresianum” 41 (1990) 231-242.
- Diego Sánchez M., *El Comentario al Eclesiastés de Didimo Alejandrino. Exégesis y espiritualidad*, Roma 1991.
- Dietsché B., *L’héritage littéraire de Didyme l’Aveugle*, RSPT 2 (1941-42) 380-414.
- Dietsché B., *Didymus von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision*, Freiburg 1942.
- Doutreleau L., *Deux pages de l’In Zachariam de Didyme l’Aveugle restituées par la lumière ultraviolette*, REG 83 (1970) 90-93.
- Doutreleau L., *Que savons-nous aujourd’hui des papyrus de Toura?*, RSR 43 (1955) 161-193.
- Doutreleau L., *La vie et survie de Didyme l’Aveugle du IV^e siècle à nos jours*, „Les Mardis de Dar El-Salam” (1956-57), Paris – Le Caire 1959, 33-92.
- Doutreleau L., *Ce que l’on trouvera dans l’In Zachariam de Didyme l’Aveugle*, StPatr 3 (1961) 183-195.
- Doutreleau L., *Le „De Trinitate” est-il l’oeuvre de Didyme l’Aveugle*, RSR 45 (1957) 514-557.
- Doutreleau L., *Le prologue de Jérôme au „De Spiritu Sancto” de Didyme*, w: ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris 1987, 297-311.
- Dräseke J., *Zur Didymos von Alexandria Schrift über die Trinität*, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie” 42 (1902) 410-419.
- Drączkowski F., *Dydym Ślepy*, EK IV 414-415.
- Ehrman B.D., *The New Testament Canon of Didymus the Blind*, VigCh 37 (1983) 1-21.
- Ehrman B.D., *The Gospel Text of Didymus. A Contribution to the Study of the Alexandrian Text* (Diss., Princeton Theological Seminary 1985).
- Ehrman B.D., *Didymus the Blind and the Text of the Gospels*, Atlanta 1986.
- Fernández Marcos N., *El texto bíblico de Didimo en el Comentario a Zacarías del papiro de Tura*, „Sefarad” 36/2 (1976) 267-284.
- Gauche W.J., *Didymus the Blind. An Educator of Fourth Century* (Diss.), Washington D.C. 1934.
- Geljon A.C., *Philonian Elements in Didymus the Blind’s Exegesis of the Story of Cain and Abel*, VigCh 61/3 (2007) 282-312.

- Geljon A.C., *Philo's Influence on Didymus the Blind*, w: *Philon d'Alexandrie. Un penseur à intersection des cultures Graeco-Romaine, Orientale, Juive et Chrétienne*, Turnhout 2011, 357-372.
- Gesché A., *L'âme humaine de Jésus dans la christologie du IV^e siècle. Le témoignage du Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*, RHE 54 (1959) 385-425.
- Gesché A., *Un document nouveau sur la christologie du IV^e siècle. Le Commentaire sur les Psaumes découvert à Toura*, StPatr 3 (1961) 205-213.
- Gesché A., *La christologie du „Commentaire sur les Psaumes” découvert à Toura*, Gembloux 1962.
- Ghattas M., *Die Christologie Didymos' des Blinden von Alexandria in den Schriften von Tura. Zur Entwicklung der alexandrinischen Theologie des 4. Jahrhunderts* (Diss., Marburg-Lahn University 1996), też jako wyd. książkowe: Münster – Hamburg – London 2002.
- Ghattas M., *Die ἐπινοία-Lehre bei Origenes und Didymos dem Blinden von Alexandria*, w: *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 525-530.
- Ghattas M., *Der Idee von der hypostatischen Union bei Didymos dem Blinden von Alexandria in den Schriften von Tura*, StPatr 37 (2001) 477-481.
- Ghattas M., *Didymos der Blinde von Alexandrien in der Auseinandersetzung mit Apollinaris von Laodicea und seinen Lehren*, w: *Patristica et oecumenica. Festschrift für Wolfgang A. Bienert zum 65. Geburtstag*, Marburg 2004, 45-49.
- Ghattas M., *Die philosophisch-christliche Verwendung des Begriffs „ὑποκείμενον” bei Didymos dem Blinden von Alexandrien in den Tura-Papyri*, w: *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium*, Leuven 2004, 621-627.
- Godet P., *Didyme l'Aveugle*, DThC IV, Paris 1911, 748-755.
- Günthör A., *Die 7 Pseudoathanasianischen Dialoge. Ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien*, Roma 1941.
- Hadot P., *Une source de l'Apologia David d'Ambroise: les commentaires de Didyme et d'Origène sur le Psaume 50*, RSPT 60 (1976) 205-225.
- Hayes W., *Didymus the Blind is the Author of Adversus Eunomium IV-V*, StPatr 17/3 (1982) 1108-1114.
- Heron A.I.C., *The Method of Theological Argument in the Work of Didymus the Blind*, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 53 (1971) 14-32.
- Heron A.I.C., *Studies in the Trinitarian Writings of Didymus the Blind. His Authorship of the Adversus Eunomium IV-V and the De Trinitate* (Diss., Eberhard Karls University, Tübingen 1972).
- Heron A.I.C., *The Holy Spirit in Origen and Didymus the Blind. A Shift in Perspective from the Third to the Fourth Century*, w: *Kerygma und Logos*, Göttingen 1979, 298-310.
- Heron A.I.C., *Some sources used in the De Trinitate ascribed to Didymus the Blind*, w: *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of H. Chadwick*, Cambridge 1989, 173-181.
- Heston E.L., *The Spiritual Life and the Role of the Holy Ghost in the Sanctification of the Soul as Described in the Works of Didymus of Alexandria*, St. Meinrad (Indiana) 1938.

- Hicks J.D., *Reading the Passion Narrative with Didymus the Blind*, „Phronema” 28/1 (2013) 100-120.
- Hicks J.D., *Trinity, Economy, and Scripture. A Theologically-Motivated Recovery of Didymus the Blind* (Diss., University of Otago 2014).
- Kaoka K., *Aretologia Dydyka Aleksandryjskiego* (praca doktorska, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii 2014).
- Kardamakis A.K., *Etude critique et théologique du „Commentaire sur la Genèse” de Didyme l'Aveugle* (Diss., Université de Strasbourg 2011).
- Klostermann E., *Über des Didymus von Alexandrien „In epistulas canonicas enarratio”*, Leipzig 1905.
- Klostermann E., *Der Papyrusfund von Tura*, ThL 73 (1948) 47-50.
- Koenen L., Doutreleau L., *Nouvel inventaire des papyrus de Tura*, RSR 55 (1967) 547-564.
- Koenen L. – Müller-Wiener W., *Zu den Papyri aus dem Arsenioskloster bei Tura*, ZPE 2 (1968) 41-63.
- Köckert Ch., *Didymus the Blind and Origen as Commentators on Genesis. A Comparison*, w: *Origeniana Decima*, Leuven – Paris – Walpole Mass. 2011, 407-417.
- Kramer B., *Didymus von Alexandrien*, TRE VIII (1981) 741-746.
- Kramer B. – Kramer J., *Les éléments linguistiques Hébreux chez Didyme l'Aveugle, ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris 1987, 313-323.
- Lamirande É., *Le masculin et le féminin dans la tradition alexandrine. Le Commentaire de Didyme l'Aveugle sur la „Genèse”*, „Science et Esprit” 41/2 (1989) 137-165.
- Layton R.A., *Judas Yields a Place to the Devil. The Appropriation of Origen's Commentary on Ephesians by Didymus of Alexandria*, w: *Origeniana Septima*, Leuven 1999, 531-541.
- Layton R.A., *Propatheia. Origen and Didymus on the Origin of the Passions*, VigCh 54/3 (2000) 262-282.
- Layton R.A., *Didymus and Evagrius on Ps. 118. Bible Study in Fourth-Century Origenism*, „Adamantius” 7 (2001) 44-53.
- Layton R.A., *Didymus the Blind and his Circle in Late-Antique Alexandria. Virtue and Narrative in Biblical Scholarship*, Urbana – Chicago 2004.
- Layton R.A., *Didymus the Blind and the Philistines. A Contest over Historia in Early Christian Exegetical Argument*, w: *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*, Leiden 2013, 243-268.
- Leanza S., *Sul commentario all'Ecclesiaste di Didimo Alessandrino*, StPatr 17/1 (1982) 300-316.
- Lebon J., *Le Pseudo-Basile (Adv. Eunom. IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie*, „Museum” 50 (1937) 61-83.
- Leipoldt J., *Didymus der Blinde von Alexandria*, Leipzig 1905.
- Linss W.C., *The Four Gospel Text of Didymus the Blind* (Diss., Boston University 1955).

- Louth A., *The Fourth Century Alexandrians: Athanasius and Didymus*, w: *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge 2004, 275-282.
- Lührmann D., *Das Bruchstück aus dem Hebräerevangelium bei Didymos von Alexandrien*, „Novum Testamentum” 29/3 (1987) 265-279.
- Lührmann D., *Die Geschichte von einer Sünderin und andere Apokryphe Jesusüberlieferungen bei Didymos von Alexandrien*, „Novum Testamentum” 32/4 (1990) 289-316.
- Lührmann D., *Alttestamentliche Pseudepigraphen bei Didymos von Alexandrien*, ZAW 104/2 (1992) 231-249.
- Mackay T.W., *Didymos the Blind on Psalm 28 (LXX): Text from Unpublished Leaves of the Tura Commentary*, StPatr 20 (1989) 40-49.
- Mackay T.W., *The Newly edited pages of Didymos the Blind on Psalms*, StPatr 42 (2006) 175-179.
- Marchal G.W., *Didymus de Blinde en zijn interpretatie van het boek Job* (Diss., Utrecht University), Sneek 1977.
- Mariés L., *Un commentaire de Didyme publié sous le nom de Diodore*, RSR 5 (1914) 73-78.
- Mousalimas S.A., „Ecstasy” in *Epiphanius of Constantia (Salamis) and Didymus of Alexandria*, StPatr 25 (1993) 434-437.
- Muscolino G., *L'allegoria di Didimo contro l'ironia di Porfirio sull'onnipotenza di Dio: analisi del Commentario a Giobbe 10,13 (P. Tura 280, 1-281, 13)*, „Auctores Nostri” 9 (2011) 317-332.
- Nakoneczny R., *Terminy τὸ σῶμα, ἡ σάρξ w Komentarzu Dydyma Aleksandryjskiego do Księgi Rodzaju*, VoxP 20 (2000) t. 38-39, 223-235.
- Nakoneczny R., *Terminologia antropologiczna w „Komentarzu do Księgi Rodzaju” Dydyma Aleksandryjskiego* (praca doktorska, Uniwersytet Śląski, Wydział Filologiczny 2004).
- Nakoneczny R., *O antropologii Dydyma Aleksandryjskiego (In Genesin)*, Katowice 2005.
- Nakoneczny R., *Teologia kreacji – między obrazem a podobieństwem (na podstawie «In Genesin» Dydyma Aleksandryjskiego)*, VoxP 25 (2005) t. 48, 105-123.
- Nakoneczny R., *Znaczenie terminu τὸ πνεῦμα w antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, VoxP 26 (2006) t. 49, 445-452.
- Nakoneczny R., *Koncepcja człowieka jako syntheton w antropologii Dydyma Aleksandryjskiego (Komentarz In Genesin)*, „Nowy Filomata” 2 (2006) 153-159.
- Nakoneczny R., *Nauka o duszy w antropologii Dydyma Aleksandryjskiego*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 21/2 (2011) 157-180.
- Nautin P., *Didimo il Cieco d'Alessandria*, DPAC I 950-952.
- Nautin P., *Didymus the Blind of Alexandria*, w: *Encyclopedia of the Early Church*, I, New York 1992, 235-36.
- Nelson A.B., *The Classroom of Didymus the Blind* (Diss., University of Michigan 1995).

- Nigro G., *Origenismo e polemiche trinitarie: Didimo e Basilio su Ps 32*, VetCh 44/1 (2007) 111-138.
- Ορφανος Μ.Α., Ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Δίδυμον ᾠδὴ Ἀλεξανδρέα (τὸν τυφλὸν), Θεσσαλονίκη 1974.
- Pancerz M., *Christi anima apud Didymum Caecum (313-398)* (Diss., Università Pontificia Salesiana), Roma 2007.
- Pancerz R.M., *Krótką uwagę na temat zakresu pojęcia ΠΡΟΠΑΘΕΙΑ u Dydyka Aleksandryjskiego [Un'osservazione sull'ambito del concetto di ΠΡΟΠΑΘΕΙΑ in Didimo d'Alessandria]*, „Studia Seraphico-Slavica” 1 (2007) 40-55.
- Pancerz R.M., *Jeszcze o duszy Chrystusa według Dydyka Ślepego*, VoxP 28 (2008) t. 52/2, 827-841.
- Pancerz R.M., *Zarys doktryny Dydyka Ślepego o duszy Chrystusa*, „Przegląd Kalwaryjski” 14 (2010) 77-88.
- Pancerz R.M., *Hermeneutyka antropomorfizmów biblijnych u Dydyka Ślepego*, VoxP 30 (2010) t. 55, 521-534.
- Pancerz R.M., *Didimo il Cieco e gli antropomorfismi biblici*, w: *Origeniana Decima*, Leuven – Paris – Walpole Mass. 2011, 751-763.
- Pancerz R.M., *Chrześcijanin a dobra materialne w refleksji Szkoły Aleksandryjskiej: od Klemensa do Dydyka*, VoxP 32 (2012) t. 57, 483-493.
- Perczel I., *The Pseudo-Didymian „De Trinitate”, Proclus and Pseudo-Dionysius the Areopagite. A Preliminary Study*, StPatr 58 (2013) 83-108.
- Plaxco K., *Didymus the Blind and the Metaphysics of Participation*, StPatr 67 (2013) 227-237.
- Prinzivalli E., *A scuola di esegesi: gli allievi di Didimo*, ASE 2 (1985) 71-78.
- Prinzivalli E., *Codici interpretativi del Commento ai Salmi di Didimo*, ASE 3 (1986) 43-56.
- Prinzivalli E., *Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi*, L'Aquila – Roma 1988.
- Prinzivalli E., *A proposito dell'influsso di Marcello di Ancira sulla teologia del IV secolo: l'interpretazione del regno di Cristo in Didimo il Cieco*, w: *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*, Napoli 2002, 285-292.
- Prinzivalli E., *Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo*, w: *Origeniana Octava*, Leuven 2003, 911-937.
- Prinzivalli E., *Didimo il Cieco d'Alessandria*, NDPAC I 1404-1407.
- Prinzivalli E., *Didimo il Cieco e l'interpretazione del Salmo 23 (22)*, RevSR 83/3 (2009) 353-364.
- Prinzivalli E., *A Rediscovered Author and Origen's Heritage: Didymus the Blind*, w: *Origeniana Decima*, Leuven – Paris – Walpole Mass. 2011, 779-789.
- Pruche B., *Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres contre Eunome IV et V attribués à Saint Basile de Césarée?*, StPatr 10/1 (1970) 151-155.
- Puech H.-Ch., *Écrits théologiques restitués à Didyme d'Alexandrie*, RHR 128 (1944) 184-185.
- Puech H.-Ch., *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura*, RHPR 31 (1951) 293-329.

- Quattrone A., *La pneumatologia paolina nel trattato „De Spiritu Sancto” di Didimo Alessandrino*, „Regnum Dei” 8 (1952) 82-88, 140-152; 9 (1953) 81-88.
- Radde-Gallwitz A., *The Holy Spirit as Agent, not Activity: Origen's Argument with Modalism and its Afterlife in Didymus, Eunomius, and Gregory of Nazianzus*, *VigCh* 65/3 (2011) 227-248.
- Rogers J.M., *Didymus „the Blind” and His Use of Philo of Alexandria in the Tura Commentary on Genesis* (Diss., Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Cincinnati 2012).
- Rogers J.M., *The Philonic and the Pauline: Hagar and Sarah in the Exegesis of Didymus the Blind*, „The Studia Philonica Annual” 26 (2014) 57-77.
- Reynolds S.C., *Man, Incarnation and Trinity in the Commentary on Zachariah of Didymus the Blind of Alexandria* (Diss., Harvard University 1966), streszczenie w: *HTR* 59 (1967) 453-454.
- Roey A. van, *Didyme l'Aveugle*, *DHGE* XIV (1960) 416-427.
- Schermann T., *Lateinische Parallelen zu Didymus*, *RQ* 16 (1902) 232-242.
- Schibli H.S., *Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul*, w: *Origieniana quinta*, Leuven 1992, 381-391.
- Sellew P., *Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation*, *HTR* 82 (1989) 79-100.
- Sherman H., *Reading Zechariah. An Attempt to Assess the Allegorical Tradition of Biblical Interpretation through the Commentary of Didymus the Blind* (Diss., University of Birmingham 1995).
- Sherman H., *Reading Zechariah. The Allegorical Tradition Biblical Interpretation through Commentary of Didymus the Blind and Theodore of Mopsuestia*, Carlisle 2004.
- Siebach J.L., *Interpretive Motives and Practices in Didymus the Blind's Commentary on Psalms*, *StPatr* 42 (2006) 223-229.
- Simonetti M., *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo*, *VetCh* 20 (1983) 341-389.
- Simonetti M., *Didymiana*, *VetCh* 21 (1984) 129-155.
- Simonetti M., *Ancora sulla paternità didimiana del De Trinitate*, „Augustinianum” 36/2 (1996) 377-387.
- Smythe H.R., *Interpretation Amos 4,13 in St. Athanasius and Didymus*, *JTS* 1 (1950) 158-168.
- Solari P., *Christ as Virtue in Didymus the Blind*, w: *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature*, Collegeville (Minnesota) 1999, 67-88.
- Staimer E., *Die Schrift „De Spiritu Sancto” von Didymus dem Blinden von Alexandrien* (Diss. Ludwig-Maximilians-Universität, München 1960).
- Stefaniw B., *Mind, Text and Commentary. Noetic Exegesis in Origen of Alexandria, Didymus the Blind, and Evagrius Ponticus*, Frankfurt am Main 2010.
- Stefaniw B., *Exegetical curricula in Origen, Didymus, and Evagrius: Pedagogical Agenda and the Case for Neoplatonist Influence*, *StPatr* 44 (2010) 281-294.

- Steiger P.D., *Theological Anthropology in the Commentary „On Genesis” by Didymus the Blind* (Diss., The Catholic University of America 2006).
- Steiger P.D., *The Image of God in the Commentary „On Genesis” of Didymus the Blind*, *StPatr* 42 (2006) 243-247.
- Steiger P.D., *Peter and Paul in the Commentaries of Didymus the Blind*, *StPatr* 47 (2010) 167-172.
- Stolz E., *Didymus, Ambrosius, Hieronymus*, *ThQ* 87 (1905) 371-401.
- Szram M., *Elementy pitagorejskiej symboliki liczb w dziełach Dydyma Ślepego*, „*Studia Graeco-Latina*” 4 (2002) 165-179.
- Szram M., *Starość i starcy w aleksandryjskiej egzegezie Księgi Rodzaju. Stanowisko Orygenesesa i Dydyma Ślepego*, *VoxP* 31 (2011) t. 56, 289-297.
- Szymańska-Kuta D., *Koncepcja człowieka w interpretacji alegorycznej Dydyma Ślepego* (praca doktorska, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny 2006).
- Szymańska-Kuta D., *Dydym Ślepy – mistrz szkoły aleksandryjskiej (przegląd źródeł)*, „*Studia Religiosa*” 43 (2010) 77-92.
- Szymusiak J.M. – Starowieyski M., *SWP* 125-127, sv. Dydym Ślepy.
- Tighele J., *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire Sur Zacharie*, Nijmegen 1977.
- Woodruff P., *Protagoras on the Unseen. The Evidence of Didymus*, w: Ἡ ἀρχαία σοφιστική. *The Sophistic Movement*, Athens 1984, 80-87.
- Woodruff P., *Didymus on Protagoras and the Protagoreans*, „*Journal of the History of Philosophy*” 23 (1985) 483-513.
- Zaganas D., *Cyrille d'Alexandrie aux prises avec un exégète allégoriste au debut de son „In Oseam”*: *Didyme l'Aveugle ou Piérius d'Alexandrie?*, *VigCh* 64/5 (2010) 480-491.
- Zambon M., „*A servizio della verità*”. *Didimo il Cieco „lettore” di Aristotele*, „*Studia Graeco-Arabica*” 2 (2012) 129-200.
- Zambon M., *Chiesa, comunità filosofica e comunità ascetica nella scuola di Didimo il Cieco*, *ASE* 29 (2012) 73-109.

zebrała Daria Szymańska-Kuta – Kraków, UJ

POLSKA BIBLIOGRAFIA ANTYKU CHRZEŚCJAŃSKIEGO 2014*

DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)
2. Bibliografie i problemy metodologiczne
3. Prace ogólne, historie literatury
4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
- 5.1. Historia doktryn (teologia)
- 5.2. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy
12. Recenzje, omówienia
13. Sprawozdania
14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

1. Prace zbiorowe (antologie tekstów i opracowania)

Bóg Stwórca, red. A. Paciorek – A. Tronina – P. Łabuda, Tarnów 2014, Wydawnictwo Biblos (= „Scripturae Lumen” 6:2014).

Chrześcijańskie świadectwo wczoraj i dziś, red. W. Guzewicz – M. Radziłowicz – S. Strękowski, Elk 2013, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum.

Divine men and women in the history and society of late Hellenism, red. M. Dzielska – K. Twardowska, Byzantina et Slavica Cracoviensia 7, Kraków 2013, Wydawnictwo UJ.

Dokumenty synodów od 506 do 553 roku (Acta synodalia ab anno 506 ad annum 553), red. A. Baron – H. Pietras, SCL 8, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM.

Ecclesia in Republica. Studia patrystyczne zebrane w 90. rocznicę ustanowienia Administracji Apostolskiej na Górnym Śląsku, wybór i red. W. Myszor, SACH SN 15, Katowice 2014, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Księgarnia św. Jacka.

* Wykaz stosowanych skrótów zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 437-449, lub na stronie internetowej: <http://www.voxpatrum.pl/wykaz.pdf>.

- Encyklopedia katolicka*, t. 20: *Vac – Żywy różaniec*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, TN KUL.
- Glossae – scholia – commentarii. Studies on commenting texts in antiquity and middle ages*, ed. M. Mejer – K. Jażdżewska – A. Zajchowska, Warsaw Studies in Classical Literature and Cyulture 2, Frankfurt am Main 2014, Peter Lang.
- Historia monastycyzmu orientalnego. W 70. rocznicę śmierci ks. dra Stefana Siwca (Schiwietz) 1863-1941*, red. A. Uciecha, Katowice 2014, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Księgarnia św. Jacka (= SACH SN 16).
- In rebus divinis atque humanis servire. Niektóre aspekty służby w rzeczywistości boskiej i ludzkiej*, red. W. Guzewicz – A. Mikucki – S. Strękowski, Ełk 2014, Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum.
- Kościół otwarty na ludy. Misyjna myśl Ojców Kościoła. Wybrane zagadnienia*, red. L. Nieścior, Studia i Materiały Misjologiczne 31, Warszawa 2011, Wydawnictwo Missio-Polonia.
- Martin R.P. – Davis P.H., *Słownik późnych ksiąg Nowego Testamentu i pism Ojców Apostolskich*, Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 2014, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Muza chrześcijańska. Poezja grecka od II do XV w.*, oprac. M. Starowieyski, OŻ 19, Kraków 2014², Wydawnictwo WAM.
- Ojcowie Kościoła o ubóstwie*, red. B. Częsz – P. Wygralak – M. Kieling, Poznań 2014, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UAM (= TPatr 10:2013).
- Początki doktrynalne misji*, red. L. Fąs, Pieniężno 2013, Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów.
- W kręgu religii śródziemnomorskich. Wybrane zagadnienia z historii religii w starożytności*, red. K. Kochańczyk-Bonińska – L. Misiarczyk, SACH 19, Warszawa 2014, Wydawnictwo UKSW.
- Starowieyski M., *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, BOK 8, wyd. 2 poprawione, Kraków 2014, Wydawnictwo M.
- Starowieyski M., *Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach*, OŻ 20, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM.
- Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. 8: *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2014, TN KUL.
- Szkice o antyku*, t. 1: *Antyk na nowo odczytany*, red. A. Kucz – P. Matusiak, Katowice 2014, Wydawnictwo UŚ.
- Św. Mikołaj Biskup Myry w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. Katarzyny Parzych-Blakiewicz, Olsztyn 2014, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg – N. Widok, Opole 2013, Redakcja Wydawnictw Uniwersytetu Opolskiego.

2. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Figiel J., *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2013*, VoxP 34 (2014) t. 61, 613-643.

- Larchet J.-C., *L'importance des études patristiques pour les études théologiques*, „Eli-pis” 16 (2014) 7-10.
- Nieścior L., *Monastycyzm palestyńsko-synajski w ujęciu ks. Stefana Siwca*, w: *Historia monastycyzmu orientalnego* [1], s. 35-45.
- Olszaniec Sz. – Wojciechowski P. – Pawlak M., *Prof. Maria Jaczynowska – wybitna badaczka świata starożytnego*, „Klio” 30 (2014) nr 3, 3-18.
- Starowieyski M., *Po co słownik literatur chrześcijańskiego Wschodu?*, WST 26 (2013) nr 1, 85-92.
- Wysocki M., *Wykaz drukowanych prac Ks. prof. dra hab. Franciszka Drączkowskiego*, VoxP 34 (2014) t. 62, 45-52.
- Wysocki M., *Wykaz prac dyplomowych napisanych pod kierunkiem Ks. prof. dra hab. Franciszka Drączkowskiego*, VoxP 34 (2014) t. 62, 53-60.
- Wysocki M., *Życie i działalność naukowa ks. prof. dra hab. Franciszka Drączkowskiego*, VoxP 34 (2014) t. 62, 35-44.

3. Prace ogólne, historie literatury

- Athanassiadi P., *The divine man of late Hellenism: a sociable and popular figure*, w: *Divine men and women* [1], s. 13-28.
- Chiżyńska K., *Telemach(us) – Telmah – Hamlet. The Myth of Telemachy in the Hamlet by William Shakespeare*, w: *Ancient Myths in the Making of Culture*, ed. M. Budzowska – J. Czerwińska, Frankfurt am Main 2014, 79-92.
- De Chapeaurouge D., *Symbole chrześcijańskie*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM.
- Degórski B., *Niezmierzone bogactwo Kościoła. Ojcowie Kościoła: świadkowie, nauczyciele, obrońcy wiary*, w: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki – J. Morawa – A.A. Napiórkowski, Kraków 2014, Wydawnictwo Salwator, 27-55.
- Grzywaczewski J., *Małżeństwo chrześcijańskie na tle kultury antycznej*, AK 162 (2014) z. 2(630), 221-239.
- Kasprzak D., *Rozumienie śmierci w nauczaniu Ojców i pisarzy Kościoła*, VV 24 (2014) 151-171.
- Kowalski A., *Dobroczynność chrześcijańska w ujęciu Ojców Kościoła*, w: *Pracownik socjalny wobec wyzwań współczesności*, red. T.W. Gierat – W. Kucharska – A. Grudziński, Kraków 2012, 235-253.
- Kowalski A., *Social aspects of mind's tranquility according to ancient thinkers*, „Disputationes Scientifcae Universitatis Catholicae in Ružomberok” 2 (2013) 87-98.
- Kowalski H., *The Impiety (Impietas) of the Christians?*, w: *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues. Studies in Honour of Professor Maria Dzielska*, red. K. Twardowska – M. Salamon – S. Sprawski – M. Stachura – S. Turlej, Kraków 2014, 251-261.
- Kowalski A., *The social paradigm of child education in the antiquity*, „Studia Scientifica Facultatis Paedagogicae” 3 (2012) 12-35.
- Krawczyk M., *Ojcowie Kościoła a życie społeczne w Cesarstwie Rzymskim przełomu IV i V wieku: zagadnienia wybrane o formacji kapłańskiej*, Radom 2014.

- Krzyszczuk Ł., *Feniks śmiertelny czy nieśmiertelny? Recepcja i reinterpretacja mitu w łacińskiej literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Starożytności” 2014, nr 1-2, 99-108.
- Miśkiewicz G., *Grecki etos muzyczny i jego wpływ na kształtowanie się koncepcji śpiewu Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, Lublin 2014, Wydawnictwo Polihymnia.
- Nieścior L., *Ojcowie Kościoła wobec starożytnych kultur*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 33 (2013) nr 1, 49-61.
- Ozóg M. – Pietras H., *Praktyki magiczne w aktach synodalnych – kwestie terminologiczne i zarys problematyki*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym* [1], s. 97-117.
- Szczerba W., *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej i jej greckie źródła*, wyd. 2 zmienione, Toruń 2014, Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Szram M., *Homer w twórczości wczesnochrześcijańskich pisarzy aleksandryjskich*, w: *Universitati serviens*, red. J. Walkusz – M. Krupa, Lublin 2014, 247-256.
- Tanaseanu-Döbler I., *Sosipatra – role models for ‘divine’ women in late antiquity*, w: *Divine men and women* [1], s. 123-148.
- Turek W., *Quibus de causis Latinitas provehat humanitatem?*, w: *Christum Amplecti. Studi in onore del prof. Biagio Amata SDB*, a cura di M. Sajovic – A. Sollena, Roma 2014, 193-200.
- Twardowska K., *Athenais Eudocia – divine or Christian woman?*, w: *Divine men and women* [1], s. 149-158.
- Żurek A., *Chryścianizacja prawa po „Edykcje Mediolańskim”*, *VoxP* 34 (2014) t. 61, 73-88.

4. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Adamiak S., *Dzień świętowania. Niedziela chrześcijan pierwszych wieków*, „Wieczernik” 2014, nr 199, 22-25.
- Adamiak S., *Jak rozchodziły się drogi chrześcijaństwa i judaizmu*, „Więź” 2014, nr 4(658), 166-169.
- Adamiak S., *O losach wyrażenia «koniec ery konstantyńskiej»*, *CT* 84 (2014) fasc. 1, 97-107.
- Adamiak S., *Żydzi w rzymskiej Afryce Północnej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014), z. 1, 97-113.
- Bedyński W., *Klasztor w Mayo w kościele wczesnego chrześcijaństwa na wyspach brytyjskich*, *ŻM Monografie* 4, Kraków 2014, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Bętkowski M., *Poganie w Galii Merowińskiej w VI wieku. Obraz praktyk politeistycznych w źródłach epoki*, Saarbrücken 2014, Wydawnictwo „Bezkresy Wiedzy”.
- Botticini M. – Eckstein Z., *Garstka wybranych. Jak edukacja ukształtowała dzieje Żydów 70-1492*, Kraków 2014, Wydawnictwo UJ.
- Czyżewski B., *Skarby starożytnego Kościoła*, „Msza Święta” 2014, nr 3(809), 10-13.
- Grzywaczewski J., *Appointing bishops in the first centuries*, Lublin 2013, Wydawnictwo Polihymnia.

- Grzywaczewski J., *Okoliczności zwołania Soboru Nicejskiego*, VoxP 34 (2014) t. 62, 139-168.
- Grzywaczewski J., *Walka o zachowanie wiary nicejskiej w połowie IV wieku*, „Studia Nauk Teologicznych” 8 (2013) 151-171.
- Heather P., *Odrodzenie Rzymu. Cesarze i papieże: bój o władzę nad chrześcijaństwem*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2014, Dom Wydawniczy Rebis.
- Historia chrześcijaństwa. Od św. Piotra do św. Jana Pawła II*, red. J.M. Laboa, Kielce 2014, Wydawnictwo Jedność.
- Kashchuk O., *The Attitude of the Pro-Arian Bishops towards the Emperor in the Period of Reception of the Nicene Christology (325-381)*, VoxP 34 (2014) t. 61, 137-155.
- Kasprzak S., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w prawie rzymskim okresu dominatu*, w: *Początki doktrynalne misji* [1], s. 151-188.
- Kochanek J., *Wawrzyniec antypapież*, EK XX 300.
- Kochanek P., *Walentyn papież*, EK XX 164.
- Kochanek P., *Wigiliusz papież*, EK XX 562-563.
- Koczwarą S., *Wiktor I papież*, EK XX 579.
- Kubiak P., *Damnatio ad bestias i inne kary wykonywane na arenie w antycznym Rzymie*, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Longosz S., *Widowiska w okresie wczesnochrześcijańskim*, EK XX 461-465.
- Milewski I., *Wiara w omeny w relacjach późnoantycznych autorów chrześcijańskich*, „Klio” 30 (2014) nr 3, 125-134.
- Nabywaniec S., *Misyjne drogi Kościołów wschodnich*, „Kościół w Polsce” 13 (2014) 209-224.
- Naumowicz J., *Ile było prześladowań Kościoła starożytnego? Opinie autorów patrystycznych*, w: *Lux ex Silesia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Mandziukowi w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Gliński, Warszawa 2013, 485-501.
- Naumowicz J., *Prawdziwa historia Bożego Narodzenia*, Warszawa 2014, Wydawnictwo UKSW.
- Ożóg M., *Podróże duchownych odbywane na polecenie panujących w Kościele starożytnym*, w: *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska – Ł. Burkiewicz, Kraków 2014, 29-48.
- Paczkowski M.C., *Lex peregrinorum. Obowiązki, prawa i przywileje na pielgrzymim szlaku*, w: *Camino Polaco. Teologia, sztuka, historia, teraźniejszość*, red. P. Roszak – W. Rozynkowski, t. 1, Toruń 2014, 13-41.
- Piechocka-Kłós M., *Chrześcijaństwo i pogaństwo. Rozkład sił w senacie rzymskim pod koniec IV wieku*, SW 51 (2013) 283-293.
- Pieniąż A., *Więzi braterskie we wczesnym średniowieczu. Wyobrażenia i praktyka społeczna*, Kraków 2014, Wydawnictwo Homini.
- Sawa R., *Walens I*, EK XX 161.
- Sawa R., *Walentynian I*, EK XX 164.
- Sawa R., *Walentynian II*, EK XX 164-165.

- Sawa R., *Walentynian III*, EK XX 165.
Sawa R., *Walerian*, EK XX 166-167.
Sawa R., *Wespazjan*, EK XX 391.
Sawa R., *Zenon (cesarz)*, EK XX 1350-1351.
Słomka J., *Krytyka żydów w najstarszych pismach tradycji antiocheńskiej i azjatyckiej*, „*Studia Pastoralne*” 10 (2014) 396-404.
Strękowski S., *Niektóre aspekty służby w starożytnym Rzymie i w chrześcijaństwie I-II wieku*, w: *In rebus divinis atque humanis servire* [1], s. 45-76.
Strzelczyk J., *Longobardowie – ostatni z wielkiej wędrówki ludów (V-VIII wiek)*, Warszawa 2014, Wydawnictwo Naukowe PWN.
Strzelczyk J., *Wędrówka ludów*, EK XX 401-402.
Szczur P., *Recja*, EK XVI 1271-1272.
Szczur P., *Zozym papież*, EK XX 1483.
Uciecha A., *Geneza i rozwój struktur organizacyjnych w starożytnym Kościele – problem badawczy*, SACH SN 15 (2014) 17-35.
Woliński J., *La nouveauté chrétienne aux premiers temps de l'Église*, „*Veritati et Caritati*” 1 (2013) 103-118.
Żurek A., *Dziedzictwo porozumienia mediolańskiego z 313 roku*, „*Currenda*” 164 (2014) nr 1, 79-85.

5.1. Historia doktryn (teologia)

- Brzozowski J., *Misje u Ojców „złotego wieku” patrystyki*, w: *Początki doktrynalne misji* [1], s. 247-270.
Chłopowiec M., *Ojcowie apostołscy i poapostołscy w nauczaniu o pokucie*, w: *Misericordia et veritas. Księga Jubileuszowa dla uczczenia biskupa Ignacego Deca*, red. A. Tomko, t. 2, Wrocław 2014, 237-254.
Czyżewski B., *Maryja jako Ucieczka grzeszników w nauczaniu Ojców Kościoła*, SMA 14 (2012) nr 1-4, 58-69.
Czyżewski B., *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2014, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UAM.
Czyżewski B., *Wierzę w Ducha Świętego...*, Gniezno 2014, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
Czyżewski B., *Wypowiedzi Ojców Kościoła na temat wiary w interpretacji papieża Franciszka w Encyklice „Lumen fidei”*, VoxP 34 (2014) t. 61, 493-502.
Gilski M., *Piekno Maryi w pismach greckich Ojców Kościoła*, SMA 15 (2013) nr 1-4, 23-30.
Grzywaczewski J., *Teologia homojuzjan na podstawie listu synodalnego z Ancyry*, WST 27 (2014) nr 1, 251-268.
Kochanek P., *Wależanie*, EK XX 168.
Kochańczyk-Bonińska K. – Przyszychowska M., *Incomprehensibility of God and the Trinitarian controversy of the fourth century*, VoxP 34 (2014) t. 61, 239-247.

- Królikowski J., *Maryja w pamięci Kościoła. Mariologia*, cz. 1, wyd. 2 (poszerzone i uzupełnione), Tarnów 2014, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Królikowski J., *Trójca Przenajświętsza na obliczu Maryi Theotokos w świetle mariologii Ojców greckich* SMA 16 (2014) nr 1-4, 347-359.
- Larchet J.-C., *L'importance des études patristiques pour les études théologiques*, „Elpis” 16 (2014) 7-10.
- Longosz S., *Piękno w Biblii oraz w myśli Filona i najstarszych Ojców Kościoła (apologetów greckich II wieku)*, w: *Spór o piękno*, red. A. Maryniarczyk – K. Stepień – Z. Pańpuch, Lublin 2013, 153-182.
- Mejzner M., *Choroba: między karą za grzechy a współudziałem w zbawieniu*, w: *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności*, red. D. Pater, Warszawa 2014, 88-101.
- Mejzner M., *La miséricorde et la justice de Dieu dans les premiers siècles de l'Église*, w: *La Miséricorde Divine dans les différentes religions. Actes du XIV^e Congrès de la Miséricorde Divine* (17-19 février 2012), éd. Z. Prusaczyk, Paris – Ząbki 2013, 5-35.
- Misiarczyk L., *The missing turning point. Apologetic roots of the Nicene Creed*, VoxP 34 (2014) t. 61, 89-101.
- Nastalek J., *Patrystyczne wątki w „Jezusie z Nazaretu” Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Debata wokół „Jezusa z Nazaretu” Benedykta XVI*, red. B. Kochaniewicz – B. Ferdek, Wrocław 2014, 117-146.
- Nieścior L., *Ojcowie Apostolscy o misjach*, w: *Początki doktrynalne misji* [1], s. 189-196.
- Nieścior L., *Uzasadnienie misji w pierwszych wiekach*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 31 (2011) nr 2, 51-76.
- Nieścior L., *Cele misji z perspektywy starożytności*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 32 (2012) nr 1, 7-26.
- Pietras H., *Herezja jako grzech przeciwko świętości Kościoła. Uwagi na temat przepisów synodalnych późnego antyku*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 6-7 (2011-2012) 39-50.
- Pyc M., *IkonoKLazm i jego argumentacja przeciwko kultowi obrazów w ostatnim z chrystologicznych sporów chrześcijańskiej starożytności*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2012, nr 1, 23-36.
- Słomka J., *Dzieło stworzenia w myśli patrystycznej*, „Scripturae Lumen” 6 (2014) 335-348.
- Sobiech M., *Rola synodów w precyzowaniu prawd wiary zawartych w symbolach wiary* StBdŁ 32 (2014) 63-74.
- Starowieyski M., *Z historii wczesnego chrześcijaństwa, Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2014, Wydawnictwo Petrus.
- Starowieyski M., *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, w: *Teologia Eucharystii w dobie I Kongresu Eucharystycznego Diecezji Legnickiej*, red. A. Jarosiewicz – P. Kot, Kraków 2014.
- Strękowski S., *Misje u Ojców Kościoła III wieku*, w: *Początki doktrynalne misji* [1], s. 211-230.

- Strękowski S., *Rola męczeństwa w propagowaniu wiary chrześcijańskiej w pierwszych trzech wiekach*, w: *Chrześcijańskie świadectwo wczoraj i dziś* [1], s. 65-86.
- Szewczyk P.M., *Jeden Bóg: Stwórca świata, jego Zbawca i Uświęciciel w teologii Ojców Kościoła*, „Scripturae Lumen” 6 (2014) 322-334.
- Szram M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014, Wydawnictwo KUL.
- Szram M., *Cnota pokory we wczesnej greckiej myśli patrystycznej*, w: *Veritas Christi liberat*, red. K. Parzych-Blakiewicz – P. Rabczyński – J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, 699-712.
- Szram M., Μεσότης – μεγαλοψυχία – ταπεινώσις. *The ethical ideals of ancient Greek philosophy and the virtue of humility according to the Greek Fathers of the Church in the fourth century*, VoxP 34 (2014) t. 61, 257-266.
- Terka M., *Idolatria i pogaństwo w świetle Rz 1, 18-32 i apologetyki wczesnochrześcijańskiej II-III wieku*, „Veritati et Caritati” 2 (2014) 161-194.
- Trębacz T., *Kościoły przedchalcedońskie w ekumenicznej drodze ku integracji*, „Adhibenda” 1 (2014) 141-154.
- Turek W., *Encyklika „Lumen fidei”: śladami starożytnych pisarzy chrześcijańskich*, StPł 41 (2014) 73-84.
- Wasilewski D., *Jezus Chrystus uosobieniem i wzorem wspólnoty Boga z ludźmi na podstawie patrystycznych źródeł teologii J. Ratzingera*, w: *Debata wokół „Jezusa z Nazaretu” Benedykta XVI*, red. B. Kochaniewicz – B. Ferdek, Wrocław 2014, 147-170.
- Wąsowicz H., *Wielkanoc*, I. *W komputystyce*, EK XX 504-506.
- Williams A.N., *Boski zmysł. Intelpekt w teologii patrystycznej*, tłum. W. Dawidowski, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM.
- Wolinski J., *Résurrection et nouveauté aux premiers temps de l'Église*, „Theological Research” 1 (2013) 5-30.
- Wyrostkiewicz M., *Ojcowie Kościoła i teologia moralna jako nauka teologiczna*, VoxP 34 (2014) t. 62, 583-592.
- Wysocki M., *Wyznawca (confessor)*, EK XX 1106-1107.
- Zalewski D., *Koncepcja dzieła misyjnego u Ojców Kościoła w II wieku*, w: *Początki doktrynalne misji* [1], s. 197-210.

5.2. Historia doktryn (filozofia)

- Kosznicki M., *Idee edukacyjne późnoantycznej sofistyki IV wieku*, Gdańsk 2014, Wydawnictwo UG.
- Kowalski A., *Inspiracje patrystyczne w dziełach Józefa Tischnera*, w: *Józef Tischner: prawda, wolność dialog*, red. D. Jacyk – M. Manikowski, Wrocław 2013, 15-41.
- Radziszewska-Szczepaniak D., *Filozoficzna konfrontacja między pogaństwem a chrześcijaństwem w okresie wczesnej patrystyki*, w: *Początki doktrynalne misji* [1], s. 129-150.
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014, Wydawnictwo Naukowe UAM.

Szoka A.I., *Salustios – divine man of cynicism in late antiquity*, w: *Divine men and women* [1], s. 113-122.

Watts E., *Damascius' Isidore: collective biography and a perfectly imperfect philosophical exemplar*, w: *Divine men and women* [1], s. 159-168.

6. Liturgia

Bać T., *The renewal of the Ambrosian and the Hispano-Mozarabic liturgy after Second Vatican Council*, RBL 66 (2013) nr 3, 197-216.

Filipowicz K., *Hymn dawniej i dziś, czyli o możliwościach ekspresji poetyckiego słowa w starożytnym kulcie i chrześcijańskiej liturgii*, STV 51 (2013) z. 1, 303-320.

Krakowiak Cz., *Geneza i rozwój liturgicznej modlitwy za Żydów w Mszałe Rzymskim*, AK 163 (2014) z. 2(633), 294-309.

Ławreszuk M., *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Białystok 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

Łesyk L., *Reminiscences of Orphic hymns in Byzantine liturgy*, "Littera Antiqua" 8 (2014) 74-94.

Matwiejuk K., *Ormiańska tradycja liturgiczna*, „Studia Pastoralne” 10 (2014) 374-395.

Nocko P., *O relacji wiary i liturgii na podstawie wybranych tekstów Ojców Kościoła*, StBDŁ 32 (2014) 75-85.

7. Hagiografia, monastycyzm, historia duchowości

Bosko J., *Ikonaografia św. Mikołaja w sztuce sakralnej na Warmii*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 115-120.

Clément O., *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, tłum. H. Paprocki, t. 2: *Inicjacja i walka*, Warszawa 2014, Wydawnictwo PROMIC.

Czura T., *Teologiczna wizja piękna w kontekście postaci św. Mikołaja wyrażonej w ikonie*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 281-294.

Garwoliński T., *Św. Mikołaj w drukach z XV i XVI wieku Biblioteki „Hosianum” w Olsztynie*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 137-148.

Gavrilyuk P.L. – Coakley S., *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, tłum. A. Gomola, *Myśl Teologiczna* 81, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM.

Hochleitner J., *Święty Mikołaj w życiu religijnym Warmiaków do pocz. XX wieku*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 47-60.

Ignas K., *Postać Świętego Mikołaja Biskupa w tradycyjnej i współczesnej obrzędowości na terenie archidiecezji przemyskiej*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 187-208.

Jagła J., *O św. Mikołaju, który nie był św. Benonem. Nowożytna ikonografia św. Mikołaja na terenie Polski Centralnej wobec jego kultu – przyczynek do badań*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 121-136.

Jezierski J., *Ekumeniczne znaczenie Świętego Mikołaja z Myry*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 253-260.

- Kobrzeńiecka-Sikorska G., *Życie św. Mikołaja w klejmach ikon hagiograficznych*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 103-114.
- Koczwara S. – Patyra J., *Wawrzyniec, św.*, EK XX 296-297.
- Koczwara S., *Walenty z Recji, św.*, EK XX 163.
- Koczwara S., *Witalian, św.*, EK XX 702.
- Koczwara S., *Witalis i Agrykola, św.*, EK XX 702.
- Koczwara S., *Witalis i Waleria, św.*, EK XX 702-703.
- Kołtunowska A. – Jagła J., *Walenty, św.*, EK XX 161-163.
- Kołtunowska A., *Waleria, św.*, EK XX 166.
- Kołtunowska A., *Wiktor z Marsylii, św.*, EK XX 578.
- Komar P., *Wiktor z Mediolanu, św.*, EK XX 578.
- Kopiczko A., *Św. Mikołaj – patron kościołów na Warmii*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 13-24.
- Kordonskyy R., *Święty Mikołaj w tradycji i kulturze ludowej na Ukrainie*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 209-220.
- Kordonskyy R., *Święty Mikołaj w tradycji Kościoła greckokatolickiego*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 16-172.1
- Magistros Niketas, *Żywot świętej Theoktiste z Lesbos*, tłum. wstęp i komentarz C. Dobak, Rhomaioi 5, Poznań 2014, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Matczak B., *Ewolucja formularzy mszalnych na wspomnienie św. Mikołaja Biskupa i Wyznawcy*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 261-268.
- Misiarczyk L., *Monastycyzm wczesnochrześcijański realizacją ideałów antycznej filozofii greckiej*, w: *Lux ex Silesia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Mandziukowi w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Gliński, Warszawa 2013, 473-483.
- Niketas Magistros, *Żywot świętej Theoktiste z Lesbos*, tłum. wstęp i komentarz C. Dobak, Poznań 2014, Wydawnictwo UAM.
- Pałubska Z., *Walery, św.*, EK XX 168.
- Parzych-Blakiewicz K., *Dialog dzieł na przykładzie chrześcijańskiej symboliki mikołajowej*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 301-314.
- Pietrusiak P., *ΑΔΕΛΦΟΤΗΣ* w starożytnej terminologii monastycznej, „*Studia Catholica Podoliae*” 7 (2013) 509-514.
- Płonkowska K., *Wiktor z Sabiny, św.*, EK XX 582.
- Praškiewicz Sz.T., *Niepełnosprawni święci*, AK 163 (2014) z. 3(634), 435-446.
- Rabczyński P., *Świętość i święci według Katechizmu Kościoła Katolickiego (1992)*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 295-300.
- Rondomańska A., *Kerygmatyczne założenia symboliki św. Mikołaja w obchodach świąt Bożego Narodzenia*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 173-186.
- Rosik M., *Jerozolimskie pielgrzymowanie*, „*Extra Ecclesia*” 2 (2014) 16-19.
- Rzyska A., *Obraz świętego Mikołaja w pisarstwie Zofii Kossak-Szczuckiej*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 149-160.
- Siemienieński A., *Czyste i stałe źródło życia duchowego. Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Bibliotheca Biblica, Wrocław 2014, Papieski Wydział Teologiczny.

- Sikorski D. – Matyaszevska E., *Willibrord, św.*, EK XX 635.
- Słomka J., *Mistrz i uczeń w pismach Ojców Pustyni*, w: *Mistrz i uczeń. Zbiór studiów*, red. D. Bieńkowska – J. Lewandowicz, Łódź 2013, 69-76.
- Starowieyski M., *Czego mogą nas nauczyć Ojcowie Pustyni*, Kraków 2014³, Wydawnictwo Stowarzyszenia „List” (przedruk wydania z roku 2005).
- Stróż A., *Narodziny kultu relikwii męczenników na Zachodzie*, „U schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze” 13 (2014) 55-84.
- Tylus S. – Patyra J., *Walburga, św.*, EK XX 152-154.
- Węclawik J., *Daleka bliskość św. Mikołaja. Postać Świętego w procesie desakralizacji*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 221-252.
- Wipszycka E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, ŻM Monografie 3, Kraków 2014, Wydawnictwo Benedyktynów.
- Wiśniewski R., *Looking for dreams and talking with martyrs: the internal roots of Christian incubation*, StPatr 63 (2013) 203-108.
- Wysocki M., *Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est? (Augustine, Ep. 78,3). Martyrs and Martyrdom in Africa before Augustine – a Preparation for Donatism?*, w: *The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity*, ed. A. Dupont – M.A. Gaumer – M. Lamberigts, Late Antique History and Religion 9, Leuven 2014, 3-27.
- Zalewski D., *Formy świadectwa chrześcijańskiego w początkach ruchu monastycznego*, w: *Chrześcijańskie świadectwo wczoraj i dziś* [1], s. 87-104.
- Zasempa J., *Wiktor, św. (III/IV w.)*, EK XX 577.
- Zasempa J., *Zuzanna, św.*, EK XX 1500.
- Zellma A., *Święty Mikołaj jako wzór osobowy w szkolnym nauczaniu religii? (przyczynek do dyskusji)*, w: *Św. Mikołaj Biskup Myry* [1], s. 269-280.

8. Archeologia i historia sztuki

- Bator Z., *Od starożytnej ikony do rzeźby gotyckiej. Dwa sposoby wyrażania piękna w wizerunkach maryjnych*, SMa 15 (2013) nr 1-4, 240-264.
- Brzeziński D., *Architektura Biblii inspirowana. Lektura teologiczno-biblijnego wymiaru świątyni chrześcijańskiej*, AK 163 (2014) z. 2(633), 215-231.
- Chuvin P., *Praying, wonder-making and advertising: the epitynchanoi's funerary inscriptions*, w: *Divine men and women* [1], s. 29-46.
- Iwaszkiewicz-Wronikowska B., *Wczesnochrześcijańska sztuka sakralna*, EK XX 327-328.
- Jastrzębowska E., *Podziemia antycznego Rzymu*, Poznań – Gniezno 2014, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Łukaszewicz A., *Lecture Halls at Kom el-Dikka in Alexandria*, w: *Divine men and women* [1], s. 101-112.
- Mazurczak U., *Inspiracje tekstów starotestamentalnych i apokryfów żydowskich w średniowiecznych wyobrażeniach scenicznych Księgi Rodzaju*, „Roczniki Kulturoznawcze” 4 (2013) nr 3, 51-72.

- Paczkowski M.C., *Dekoracyjne i symboliczne znaczenie kopuły w architekturze sakralnej*, AK 163 (2014) z. 2(633), 232-248.
- Smykałowska E., *Ikona. Mały słownik*, Warszawa 2014², Wydawnictwo Księży Werbinistów Verbinum.
- Stróż A., *O przekraczaniu granic. Najstarsze przykłady „depositio reliquiarum intra muros”*, w: *Sympozja Kazimierskie* [1], s. 219-234.

9. Biblia

- Adamiak S., *Who and why will be “salted with fire” (Mk 9:49)?*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) nr 2, 11-25.
- Bardski K., *Vetus Latina*, EK XX 62-63.
- Bardski K., *Wulgata*, EK XX 1027-1030.
- Biblia Aramejska*, t. 1: *Targum Neofiti I, Księga Rodzaju*, przekład i oprac. M. Wróbel, Lublin 2014, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”.
- Biblia Aramejska. Targum Neofiti I. Księga Rodzaju* (wydanie podręczne), przekład i oprac. M.S. Wróbel, Lublin 2014, Wydawnictwo Gaudium.
- Brzeziński D., *Architektura Biblii inspirowana. Lektura teologiczno-biblijnego wymiaru świątyni chrześcijańskiej*, AK 163 (2014) z. 2(633), 215-231.
- Czyżewski B., *Odpoczynek Boga (Rdz 2, 1-3) w interpretacji Ojców Kościoła*, VoxP 34 (2014) t. 62, 81-92.
- Gajewski W., „*Rzekł mu Pilat: Co to jest prawda?*”. *’Emet i alētheia w tradycji żydowskiej i grecko-rzymskiej. Kulturowo-teologiczne odczytanie J 8, 31-32 i J 18, 37-38a (cz. 2)*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 8 (2014) 246-264.
- Gajewski W., *Kontrowersje w łonie ekklesii korynckiej w świetle podejścia oikoidalnego na przykładzie 1 Kor 6, 1-8*, PrzRel 2014, nr 4, 133-148.
- Górka B., *Kerygmat nowotestamentowy w perspektywie podejścia inicjacyjnego*, PrzRel 2014, nr 4 (254), 115-132.
- Janiszewski P., *Panther – the father of Jesus and the panther from the Book of Hosea*, „Palamedes” 8 (2013) 43-60.
- Janiszewski P., *Panthera – ojciec Jezusa. Geneza idei, antyczne przekazy, późniejsze polemiki*, Warszawa 2013, Wydawnictwo Sub Lupa.
- Kasprzak D., *Monastic Exegesis and the Biblical Typology of Monasticism in the Patristic Period*, „Theological Research” 2 (2014) nr 1, 85-103.
- Kołąkowska-Przybyłek Z., *Władza Boga nad krainą umarłych w Starym Testamencie oraz w literaturze okresu drugiej świątyni*, Pelplin 2014, Wydawnictwo Bernardinum.
- Kołosowski T., *Święty Józef z Nazaretu w piśmiennictwie Kościoła starożytnego*, w: *Lux ex Silesia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Mandziukowi w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Gliški, Warszawa 2013, 331-350.
- Mejzner M., *Patrystyczna egzegeza „odzienia ze skór” (Rdz 3, 21)*, CT 83 (2013) fasc. 4, 157-173.
- Mielcarek K., *Watykański Kodeks (Codex Vaticanus)*, EK XX 277.
- Miszna Moed (Święto)*, red. nauk. R. Marcinkowski, Warszawa 2014, Wydawnictwo DiG.

- Nieścior L., *Mowa misyjna Jezusa w interpretacji patrystycznej*, Wrocław 2013, Pa-pieski Wydział Teologiczny.
- Nieścior L., *Symbolika pięknych stóp zwiastunów Dobrej Nowiny (Iz 52, 7; Rz 10, 15) w interpretacji łacińskich Ojców Kościoła*, STV 49 (2011) z. 2, 11-27.
- Ojcowie Kościoła komentują Nowy Testament*, t. 11: *List św. Jakuba, I-II List św. Pio-tra, I-III List św. Jana, List św. Judy*, oprac. D. Sztuk, Ząbki 2014, Wydawnictwo Apostolicum.
- Paciorek P., *Czas kresu czasów w biblijnej literaturze apokaliptycznej*, VoxP 34 (2014) t. 62, 383-425.
- Paczkowski M.C., *Amalek and Amalekites in the Ancient Christian Literature*, „Teo-logia i Człowiek” 26 (2014) nr 2, 137-160.
- Paczkowski M.C., *Mk 1,1-13 w egzegezie homiletycznej św. Hieronima ze Strydonu*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) nr 2, 51-78.
- Perzyński A., *Biblical interpretation of the Church Fathers in Joseph Ratzinger's „Jesus of Nazareth”*, w: *Debata wokół „Jezusa z Nazaretu” Benedykta XVI*, red. B. Kochaniewicz – B. Ferdek, Wrocław 2014, 107-116.
- Rzodkiewicz L., *Biblia u Ojców Kościoła*, w: *Per crucem ad lucem. Księga jubileuszowa Księdza Biskupa Stefana Cichego*, red. S. Stasiak, Legnica 2013, 399-408.
- Siemienieński A., *Ojcowie Kościoła czytają Księgę Rodzaju (Rdz 1-3)*, w: *Per crucem ad lucem. Księga jubileuszowa Księdza Biskupa Stefana Cichego*, red. S. Stasiak, Legnica 2013, 257-268.
- Siemienieński A., *Ojcowie Kościoła czytają Księgę Rodzaju*, w: *Jaki początek?, cz. 1: Wiara i rozum o początku świata*, red. R. Pietkiewicz, Wrocław 2013, 49-68.
- Starowieyski M., *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują nie-dzielne czytania biblijne. Rok A*, OŻ 20, Kraków 2014² (wyd. gruntownie przepra-cowane i powiększone), Wydawnictwo WAM.
- Starowieyski M., *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują nie-dzielne czytania biblijne. Rok B*, OŻ 21, Kraków 2014⁴ (wyd. gruntownie przepra-cowane i powiększone), Wydawnictwo WAM.
- Targum Neofiti I. Księga Rodzaju. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy (Biblia Aramejska)*, przekład i oprac. M.S. Wróbel, Lublin 2014, Wy-dawnictwo Gaudium.
- Wróbel M.S., *Antyewangelia w źródłach rabinicznych*, „Veritati et Caritati” 2 (2014) 219-227.
- Wróbel M.S., *Rabiniczna antyewangelia w kontekście polemiki pomiędzy Synagogą i Kościołem*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 11 (2014) 429-440.
- Wróbel M.S., *Targum Neofiti (Rdz 1-3)*, „Scripturae Lumen” 6 (2014) 571-585.
- Wróbel M.S., *The Rabbinic Anti-Gospel in the context of the polemic between the Synagogue and Church*, „The Person and the Challenges” 4 (2014) nr 2, 45-59.
- Wygralak P., *Spółeczne przesłanie prośby „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” w komentarzach Ojców Kościoła do Modlitwy Pańskiej*, VoxP 34 (2014) t. 62, 551-562.

9.1. Apokryfy

- Czyżewski B., *Szczęśliwa Para – Joachim i Anna. Co i skąd wiemy o rodzicach Matki Bożej?*, „Msza Święta” 2014, nr 7-8(813-814), 6-8.
- Mazurczak U., *Inspiracje tekstów starotestamentalnych i apokryfów żydowskich w średniowiecznych wyobrażeniach scenicznych Księgi Rodzaju 1*, „Roczniki Kulturoznawcze” 4 (2013) nr 3, 51-72.
- Starowieyski M., *Spór Ezdrasza z Bogiem w sprawie wyjścia duszy z ciała*, w: *Widzenie Polikarpa. Średniowieczne rozmowy człowieka ze śmiercią*, red. A. Dąbrowka – P. Stępień, *Studia Staropolskie* 37, Warszawa 2014, 17-22.
- Starowieyski M., *St. Paul dans les apocryphes*, *StPatr* 65 (2013) 253-262.

9.2. Gnostycyzm

- Sordyl K., *Wpływ myśli gnostyckiej i manichejskiej na niektóre praktyki sekty pryscyliańskiej*, „Veritati et Caritati” 1 (2013) 300-313.
- Tylak A., *Corpus Hermeticum XVI (Corpus Hermeticum XVI)*, „Collectanea Philologica” 17 (2014) 29-36.
- Zmorzanka A., *Walentyń*, *EK XX* 163-164.
- Zmorzanka A., *Walentyńnianie*, *EK XX* 165-166.

10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

- Banaszkiewicz J., *Trzy po trzy o dziesiątym wieku*, Kraków 2014, Wydawnictwo Avalon.
- Bartnik A., *Textaufnahme der antike Autoren im mittelalterlichen Irland. Problemeinleitung*, „Scripta Classica” 11 (2014) 41-53.
- Bonarek J., *Rola Nikei jako centrum bizantyńskiego świata po 1204 roku*, *VoxP* 34 (2014) t. 62, 73-80.
- Doroszkiewicz W. [Archimandryta], *Cesarz i dogmat. Filiokwistyczne tendencje w Cesarstwie Karola Wielkiego w VIII-IX wieku*, Białystok 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Dudek J., *Chrzest Chazarii – projekty i próby realizacji*, *Labarum* 11, Poznań 2014, Instytut Historii UAM.
- Dziadul P., *W oczekiwaniu na Paruzję. Myśl eschatologiczna w prawosławnym piśmiennictwie słowiańskim do połowy XVI wieku*, Kraków 2014, Collegium Columbinum.
- Filipowicz A.M., *Powstanie i problematyka „Expositio super primam et secundam decretalem” św. Tomasza z Akwinu*, „Opera Philosophorum Medii Aevi” 9 (2014) fasc. 3, 111-116.
- Jagusiak K. – Kokoszko M. – Rzeźnicka Z., *Cereals of antiquity and early Byzantine times. Wheat and barley in medical sources (second to seventh centuries AD)*, *Byzantina Lodziensia* 20, Łódź 2014, Wydawnictwo UŁ.
- Jagusiak K. – Kokoszko M. – Rzeźnicka Z., *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 1: *Zboża i produkty zbożowe w źródłach medycznych antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, *Byzantina Lodziensia* 16, Łódź 2014, Wydawnictwo UŁ.

- Jaworska-Wołoszyn M., *John Italos Seen by Anna Komnene*, „Peitho” 2014, nr 1(5), 279-294.
- Keen M., *Rycerstwo*, tłum. A. Bugaj, Warszawa 2014, PIW.
- Kochanek P., *Winiety metropolii Pentarchii na mapach średniowiecznych i wczesnonowożytnych*, VoxP 34 (2014) t. 62, 213-296.
- Kokoszko M., *Dietetyka i sztuka kulinarna antyku i wczesnego Bizancjum (II-VII w.)*, cz. 2: *Pokarm dla ciała i ducha*, Byzantina Lodziensia 20, Łódź 2014, Wydawnictwo UŁ.
- Kompa A. – Leszka M.J. – Wolińska T., *Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością, a średniowieczem*, Byzantina Lodziensia 17, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mantzas M., *La moralité politique grecque antique et byzantine*, „Peitho” 2014, nr 1(5), 249-257.
- Milewski I., *Kilka uwag o paramedycznym zastosowaniu oliwy przez chrześcijan w okresie wczesnobizantyńskim*, VoxP 34 (2014) t. 62, 357-364.
- Modlińska-Piekarz A., *Byzantine Theory of Paraphrase in Rhetorical Treatises and Commentaries and the Original Version of Theon's „Progymnasmata”*, w: *Glossae – scholia – commentarii* [1], s. 101-114.
- Nowak S., *Obraz duchowy św. Hildegardy z Bingen, Doktora Kościoła*, „Veritati et Caritati” 1 (2013) 119-127.
- Sadowski M., *Arabscy chrześcijanie wobec fatum. ‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī i jego traktat „O obaleniu wyroku gwiazd”*, VoxP 34 (2014) t. 62, 457-470.
- Szczur P., *Armia, systemy obronne i ideologiczno-religijne aspekty wojny w Imperium Rzymskim i w Bizancjum* (Lublin, UMCS, 26-28 V 2014), VoxP 34 (2014) t. 61, 681-685.
- Szuppe P., *Bizantynizm niemiecki według historiozofii Feliksa Koniecznego*, SSan 20 (2013) nr 2, 209-216.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Expositio super primam et secundam decretalem*, tłum. A.M. Filipowicz, „Opera Philosophorum Medii Aevi” 9 (2014), fasc. 3, 122-150.
- Świat Bizancjum, t. 3: *Bizancjum i jego sąsiedzi 1204-1453*, red. A. Laiou – C. Morisson, tłum. A. Graboń, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM.
- Teodulus, *Ekloga*, tłum., wstęp i przypisy D. Gacka, Bibliotheca Litterarum Medii Aevi. Artes – Opera (Opera 1), Warszawa 2014, Instytut Badań Literackich PAN.
- Tylus S., *Walafrid Strabo*, EK XX 152.
- Wąsowicz H., *Chronologia średniowieczna*, Lublin 2013, Wydawnictwo KUL.
- Wojnowski M., *Konnica w armii Cesarstwa Bizantyjskiego od VIII do IX wieku. Rola militarna i znaczenie społeczne*, Oświęcim 2014, Wydawnictwo Napoleon V.
- Wołoszyn M., *Teofilakt Simokatta i Słowianie znad brzegu Oceanu Zachodniego. Najstarsze świadectwo obecności Słowian nad Bałtykiem?*, Kraków 2014, Instytut Archeologii i Etnologii PAN (wyd. dwujęzyczne: niemieckie i polskie).

11. Autorzy

Afrahat

--, *O ożywieniu umarłych (Demonstratio VIII: De resurrectione mortuorum*, PSyr 1, 361-405), tłum. wstęp i komentarz A. Uciecha, VoxP 34 (2014) t. 61, 503-516.

--, *O pasterzach (Demonstratio X: De pastoribus*, PSyr 1, 444-465), tłum. i wstęp A. Uciecha, VoxP 34 (2014) t. 62, 593-602.

Uciecha A., *Wiara w pismach Afrahata*, VoxP 34 (2014) t. 61, 479-492.

Ambrozjaster

Babiarz G., *Wiara jako akt poznawczy. Analiza „Quaestiones” Ambrozjastra*, VoxP 34 (2014) t. 61, 387-397.

Ambroży

Wysocki M., „Jesteśmy pośrednikami wiary” (Ep. 10 [extra coll.], 8). *Wiara i jej pośrednicy na podstawie listów św. Ambrożego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 372-385.

Wysocki M., *Obraz chrześcijańskiego władcy w listach św. Ambrożego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 171-177.

Wysocki, M., *Radości i troski biskupiego życia z perspektywy listów św. Ambrożego, Biskupa Mediolanu*, w: *Veritas Christi liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz – P. Rabczyński – J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, 725-740.

Zajc N., *Saint Ambrose of Milan and the Establishment of Christianity within the Conventions of the New Language for the Christians*, VoxP 34 (2014) t. 61, 157-169.

Zimny W., *Czy św. Ambroży był słabym teologiem? Nowatorskie aspekty nauki o Trójcy Świętej w dziele „De fide”*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2013, nr 1, 141-156.

Andrzej z Cezarei

Dziadul P., *Andrew of Caesarea's Commentary on the Book of Revelation and its Role in Medieval Orthodox Slavonic Literature*, w: *Glossae – scholia – commentarii* [1], s. 77-88.

Antoni Pustelnik

Zarzeczny R., *Some remarks concerning the Ethiopic recension of the „Life of Antony”*, OCP 79 (2013) 37-60.

Atanazy

Dudzik P., *Nicene terminology defended by Athanasius of Alexandria in “De decretis Nicaenae synodi” and the possible influence of Eusebius’ “Epistula ad Caesarienses”*, VoxP 34 (2014) t. 61, 123-135.

Krysiak I., *Wpływ św. Atanazego na rozwój nauki o Matce Bożej* SMA 14 (2012) nr 1-4, 243-254.

Augustyn z Hippony

- Budzanowska D., *Hieronymus' Revision of Victorinus', „Commentary” and Augustine's Summary of Tyconius' „Rules”*, w: *Glossae – scholia – commentarii* [1], s. 89-100.
- Fąs L., *Doktryna misyjna św. Augustyna*, w: *Początki doktrynalne misji* [1], s. 271-310.
- Hondzinskij P.V., *Idei blażennogo Avgustina i èkklesiologii svatitelâ Filareta i „novom russkom bogoslovii”*, „Prace Komisji Kultury Słowian PAU” 10 (2014) 59-80.
- Kaczmarek T., *Racjonalny charakter wiary według św. Augustyna*, *VoxP* 34 (2014) t. 61, 427-440.
- Kasprzak D., *Aneks źródłowy: Tłumaczenia wybranych tekstów augustyńskich do artykułu „Augustyn – „polityk teocentryczny”*», *SACH SN* 15 (2014) 114-132.
- Kasprzak D., *Augustyn – „polityk teocentryczny”*, *SACH SN* 15 (2014) 90-113.
- Kasprzak D., *Teologiczne założenia koncepcji „Państwa Bożego” Augustyna z Hippony*, w: *Biblia w kulturze świata. Aspekty biblijnego przesłania*, cz. 3, red. T. Jeloniek, Kraków 2014, Wydawnictwo i-Press, 65-76.
- Nieścior L., *Nowe przykazanie miłości według św. Augustyna*, w: *Fructus spiritus est caritas. Księga Jubileuszowa ofiarowana Ks. Prof. F. Drączkowskiemu*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 293-303.
- Ratzinger J., *Opera omnia*, t. 1: *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii Ojców Kościoła*, cz. A: *Studia nad Augustynem. Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska*, cz. B: *Studia nad teologią Ojców Kościoła. Jedność narodów – wizja Ojców Kościoła*, cz. C: *Artykuły w leksykonie, recenzje i przedmowa*; cz. D: *Kazania*, Lublin 2014, Wydawnictwo KUL.
- Stępień T., *Wiara szukająca zrozumienia w aspekcie praktyki dążenia ku szczęściu w ujęciu Platona, Plotyna i św. Augustyna*, *VoxP* 34 (2014) t. 61, 441-456.
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Stróżyński M., *Old Age before the Court: Monnica and Socrates in Book Nine of Augustine's „Confessions”*, „*Symbolae Philologorum Posnaniensium*” 24 (2014) z. 2, 119-133.
- Terka M., „*Corpus diaboli*”, czyli duchowe podłoże prześladowań Kościoła w świetle „*Enarrationes in Psalmos*” św. Augustyna, w: *Być w sercu Kościoła*, red. S. Jasionek, Częstochowa 2014, 343-357.
- Terka M., *Autorytet fundamentem wiary w myśleniu religijnym św. Augustyna*, „*Veritatis et Caritati*” 1 (2013) 78-102.
- Terka M., *Häresie als Form der Kirchenverfolgung in „Enarrationes in Psalmos” von hl. Augustinus*, w: *Vielfältige Aspekte des Glaubens*, hrsg. R. Ceglarek – J. Kapuściński – A. Olczyk, Jestetten 2014, 67-89.
- Terka M., *O dialogu ekumenicznym w świetle sporu św. Augustyna z donatyzmem*, „*Veritatis et Caritati*” 3 (2014) 59-96.
- Terka M., *O jedności Kościoła w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, „*Biblica et Patristica Thoruniensia*” 7 (2014) nr 1, 61-95.

- Terka M., *O możliwości zbawienia poza Kościołem. Wybrane zagadnienia teologii św. Augustyna*, VoxP 34 (2014) t. 62, 511-539.
- Terka M., *Wiara jako poszukiwanie Boga w świetle nauczania św. Augustyna*, VoxP 34 (2014) t. 61, 399-426.
- Toczko R., *The image of "templum Dei" in Pelagius and Augustine*, „Augustiniana” 63 (2013) 231-255.
- Tulejski T., *Starotestamentowe źródła Augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej: rozważania nad fragmentem „Contra Faustum”*, „Forum Teologiczne” 15 (2014) 161-173.
- Turek W., *Lent with Saint Augustine*, Collegeville (Minnesota) 2014, Liturgical Press.
- Zgraja B., *Ewa i Piotr jako obrazy Kościoła w „Enarrationes in Psalmos”*. Przyczynek do eklezjologii św. Augustyna, w: *W trosce o kulturę logiczną: prace dedykowane ks. prof. Józefowi Herbutowi z okazji 80. rocznicy urodzin*, red. K.M. Wol-sza, Opolska Biblioteka Teologiczna 140, Opole 2014, 249-259.

Auzoniusz

- Krynicka T., *Decymus Magnus Auzoniusz w świetle własnych utworów*, Pelplin 2014, Wydawnictwo Bernardinum.

Barsanufiusz

- i Jan, *Listy o gniewie i modlitwie* (wybór), tłum. E. Dąbrowska, wstęp, wybór i oprac. Sz. Hiżycki, Z Tradycji Mniszej, Kraków 2014, Wydawnictwo Benedyktynów.

Bazyli Wielki

- Paczkowski M.C., *Wiara w listach św. Bazylego Wielkiego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 309-325.

Beda Wielebny

- Sztuk D., *Pryncypia ewangelizacji w dziełach egzegetycznych św. Bedy Czcigodnego*, „Seminare” 35 (2014) nr 4, 11-22.

Benedykt

- Cyrek O., *Chronobiologia odżywiania i jej wpływ na zdrowie fizyczne i psychiczne oraz życie duchowe wczesnośredniowiecznych cenobitów na podstawie Reguły Benedykta z Nursji*, SW 50 (2013) 235-250.
- Szymańska B.E., „*Jak służyć w świecie, który woli panować*”? Szkic o koncepcji służby w „Regule” św. Benedykta, w: *In rebus divinis atque humanis servire* [1], s. 101-117.

Boecjusz

- Kijewska A., *Boethius – divine man or Christian philosopher?*, w: *Divine men and women* [1], s. 75-90.
- Kijewska A., *Divine Logos in the Heart of Boethius' path towards "summum bonum"*, „Revista Espanola de Filosofia Medieval” 21 (2014) 39-52.

Chorycjust z Gazy

Kochanek P., *Chorikios z Gazy i jego „Obrona mimów” rozumiana jako kryptoapologia cesarzowej Teodory*, „Res Historica” 36 (2013) 31-53.

Chromacjust z Akwilei

Zgraja B., *Zagadnienie wiary w nauczaniu kaznodziejskim św. Chromacjusta z Akwilei*, VoxP 34 (2014) t. 61, 467-478.

Codex Theodosianus

--, *Szesnasta Księga Kodeksu Teodozjusza (Codicis Theodosiani liber sextus decimus)*, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, tłum. A. Caba, SCL 7, ŻMT 71, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM.

Jońca M., *O „prawniczych” znaczeniach terminu „culpa” w „Kodeksie Teodozjusza”*, VoxP 34 (2014) t. 62, 169-184.

Cyprian z Kartaginy

Wysocki M.R., *Eschatology of the time of persecutions in the writings of Tertullian and Cyprian*, StPatr 65 (2013) 379-394.

Wysocki M., *The beauty of martyrdom: the presence of God in the martyrs in the writings of Tertullian and Cyprian*, w: *The beauty of Gods' presence in the Fathers. The Proceedings of the VIII International Patristic Conference* (Maynooth 2012), ed. J.E. Rutherford, Dublin 2014, 69-82.

Cyryl Jerozolimski

Szczur P., *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, VoxP 34 (2014) t. 61, 297-308.

Doroteos (III/IV w.)

--, *Do Abrahama (Pap. Bodmer XXX: Ad Abraham)*, tłum. K.T. Witczak, wstęp i komentarz K. Tadajczyk – K.T. Witczak, VoxP 34 (2014) t. 61, 517-526.

Efrem Syryjczyk

--, *Wyjaśnienie Księgi Rodzaju (In Genesim commentarii)*, tłum. M. Szmajdziński, „Scripturae Lumen” 6 (2014) 553-569.

Euzebiusz z Cezarei

Budzanowska D., *Z historii preikonoklazmu: Euzebiusz z Cezarei i jego List do Konstancji (na tle epoki)*, WST 26 (2013) nr 1, 63-83.

Degórski B., *La prefazione di san Girolamo alla continuazione della „Cronaca” di Eusebio di Cesarea*, VoxP 34 (2014) t. 62, 113-124.

Dudzik P., *Nicene terminology defended by Athanasius of Alexandria in “De decretis Nicaenae Synodi” and the possible influence of Eusebius’ “Epistula ad Caesarienses”*, VoxP 34 (2014) t. 61, 123-135.

Ewagriusz z Pontu

- Misiarczyk L., *The relationship between nous, pneuma and logistikon in Evagrius Ponticus' anthropology*, StPatr 68 (2013) 149-154.
- Nieścior L., *Ewagriusz o chciwości i smutku*, ŻD 2013, nr 75, 104-109.
- Nieścior L., *Ewagriusz o gniewie i acedii*, ŻD 2013, nr 76, 121-126.
- Nieścior L., *Ewagriusz o obżarstwie i nieczystości*, ŻD 2013, nr 74, 113-119.
- Nieścior L., *Ewagriusz o próżności i pysze*, ŻD 2014, nr 77, 111-118.
- Nieścior L., *Osiem namiętności*, ŻD 2013, nr 73, 110-114.
- Nieścior L., *Teologia i wiara według Ewagriusza z Pontu*, TPatr 9 (2012) 73-93.

Filip Prezbiter

- Jóźwiak M., „Komentarz do Historii Hioba” Filipa Prezbitera a epitoma tego dzieła. *Przyczynek do badań porównawczych nad tymi tekstami*, VoxP 34 (2014) t. 62, 185-195.

Filon

- , *Hipotezy (Założenia)* [= Euzebiusz z Cezarei, *Przygotowania ewangeliczne* VIII 5, 11 (5); 6, 1-10; 7,21], tłum. wstęp i komentarz B. Kubicka, *Fontes Historiae Antiquae* 29, Poznań 2014, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Longosz S., *Piękno w Biblii oraz w myśli Filona i najstarszych Ojców Kościoła (apologetów greckich II wieku)*, w: *Spór o piękno*, red. A. Maryniarczyk – K. Stepień – Z. Pańpuch, Lublin 2013, 153-182.

Grzegorz Palamas

- Leonkiewicz Ł., *Kontrowersja palamicka. Spór św. Grzegorza Palamasa z Barlaamem*, STV 51 (2013) z. 2, 231-246.

Grzegorz Wielki

- Brzozowski J., *Papież Grzegorz I Wielki – misja angielska św. Augustyna*, w: *Początki doktrynalne misji* [1], s. 231-246.
- Kasprzak D., *Sens alegoryczny „Komentarza do Pieśni nad Pieśniami” Grzegorza Wielkiego*, w: *Biblia w kulturze świata. Aspekty biblijnego przesłania* III, red. T. Jelonek, Kraków 2014, 47-63.
- Nieścior L., *Męstwo według św. Grzegorza Wielkiego*, „Pastores” 64 (2014) nr 3, 112-120.
- Terka M., *Troska biskupa o duchownych w świetle korespondencji św. Grzegorza Wielkiego*, SACH SN 15 (2014) 201-233.
- Wysocki M., *‘Spem vestram in omnipotentis Dei manu ponite’ (Ep. XI, 23). Hope in the Letters of St Gregory the Great – decline or development of the theology of hope?*, w: *La teologia dal V all’ VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana*, SEA 140, Roma 2014, 433-439.

Grzegorz z Nazjanzu

- , *Chrystus cierpiący*, tłum. i oprac. R.R. Chodkowski, Lublin 2013, Wydawnictwo KUL.
- , *Opowieść o moim życiu*, tłum. A.M. Komornicka, Poznań 2014, Wydawnictwo „W Drodze” (wznowienie wydania z 2003).
- Czyżewski B., *Warunki uprawiania teologii w świetle Pierwszej Mowy Teologicznej św. Grzegorza z Nazjanzu*, SG 28 (2014) 23-31.
- Widok N., *Connotazione del lemma „physis” in refiremnto al mondo creato negli scritti di Gregorio Nazianzeno*, w: *Within the Circle of Ancient Ideas and Virtues*, ed. K. Twardowska – M. Salamon – S. Sprawski – M. Stachura – S. Turlej, Kraków 2014, 287-296.

Grzegorz z Nyssy

- , *O tytułach Psalmów*, tłum., wstęp i przypisy M. Przyszychowska, ŻMT 72, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM.
- Wyřabkiewicz A., „Z człowieka powstaje Bóg”. *Terminologia przebóstwienia w pismach św. Grzegorza z Nyssy*, VoxP 34 (2014) t. 62, 563-581.

Grzegorz z Tours

- Nowak P., *Władza sądownicza biskupa galijskiego według Grzegorza z Tours*, VoxP 34 (2014) t. 62, 365-381.

Hieronim

- , *Hieronimi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in “Chronicis” Eusebii Caesariensis. “Chronicorum” Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In “Regulae” S. Pachomii versionem praefatio || Girolamo. Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle “Cronache” di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle “Cronache” di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della “Regola” di Pacomio [= Hieronimi opera XV || Opere di Girolamo XV]*, ed. B. Degórski, Roma 2014, Città Nuova.
- , *Ozdoba pustyni, czyli żywot Św. Pawła pierwszego pustelnika*, oprac. Matthias Fuhrmann OSPPE, tłum. J. Wojtczak-Szyszkowski, Częstochowa 2014, Wydawnictwo Zakonu Paulinów (przekład z oryg. *Decus Solitudinis seu Vita et Obitus... Divi Pauli Thebaei Eremitarum Principis... a patre Mathia Fuhrmann*, Viennae 1732).
- Budzanowska D., *Hieronymus' Revision of Victorinus' „Commentary” and Augustine's Summary of Tyconius' „Rules”*, w: *Glossae – scholia – commentarii* [1], s. 89-100.
- Degórski B., *Bibliografia concernente le tre Vitae degli eremiti di san Girolamo*, DPa 23 (2014) 23-45.

- Degórski B., *Zakończenia Hieronimowych „Vitae Patrum: Pauli, Hilarionis et Malchi” – klucz do właściwego zrozumienia całości tych dzieł*, DPa 23 (2014) 5-22.
- Mularczyk-Budzan A., *Hieronimowa krytyka pelagianizmu w „Dialogu przeciw pelagianom”*, PS 18 (2014) nr 3, 111-145.
- Paczkowski M.C., *Mk 1,1–13 w egzegezie homiletycznej św. Hieronima ze Strydonu, „Biblica et Patristica Thoruniensia”* 7 (2014) nr 2, 51-78.

Hilary z Poitiers

- Bodrożić I., *Il cristianesimo come “religio divina” nel pensiero di sant’Ilario di Poitiers*, VoxP 34 (2014) t. 61, 195-208.
- Karczewski H., *Świat jako otchłań morska: „saeculum” w nauczaniu św. Hilarego z Poitiers, „Seminare”* 35 (2014) nr 4, 35-46.
- Karczewski H., *Wiara w życiu człowieka w ujęciu św. Hilarego z Poitiers*, VoxP 34 (2014) t. 61, 343-357.

Hipolit

- Grzywaczewski J., *Hippolitus an Enigmatic Figure*, Religie świata – świat religii 13, Lublin 2014, Wydawnictwo Polihymnia.

Ignacy Antiocheński

- Kowalski A., *Św. Ignacy Antiocheński jako mistrz słowa dla współczesnego dziennikarza chrześcijańskiego*, w: *Dobro w mediach – z cienia do światła*, red. A. Baczynski – M. Drożdż, Kraków 2012, 239-250.
- Słomka J., *Teologiczne przesłanki urzędu biskupa; Rola biskupa w Kościele według Ignacego Antiocheńskiego*, SACH SN 15 (2014) 9-16.

Ireneusz z Lyonu

- Mejzner M., *Tradycja a sukcesja apostolska w myśli Ireneusza z Lyonu i Tertuliana, „Communio”* 32 (2012) fasc. 2, 43-57.

Izydor z Peluzjum

- Artemi E., *The Knowledge of the Triune God according to Isidore of Pelusium*, VoxP 34 (2014) t. 61, 327-342.

Izydor z Sewilli

- Ledzińska A., *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. Origo et fundamentum liberalium litterarum*, Kraków 2014, Wydawnictwo IJP PAN.
- Morta K., *Ancient Commenting Literature and the „Etymologies” of Isidore of Seville*, w: *Glossae – scholia – commentarii* [1], s. 115-126.
- Wąsik A., *Izydor z Sewilli o kamieniach szlachetnych: rozdziały o kamieniach czerwonych i purpurowych, „Meander”* 69 (2014) 57-63.

Jan Chryzostom

- Iluk J., *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, t. 1: *Jana Chryzostoma kapłana Antiochii mowy przeciwko Judaizantom i Żydom*, Gdańsk 2014², Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Koperek S., *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma hymnem i źródłem miłości*, „Studia Pastoralne” 10 (2014) 363-373.
- Koperek S., *Rekolekcje z Janem Chryzostmem*, Kraków 2014, Wydawnictwo Alleluja.
- Nieścior L., *Nilus von Ankyra und Johannes Chrysostomus über das monastische Leben*, ErA 89 (2013) 264-274.
- Oliynyk A., *Saint John Chrysostom's Preaching "Logotherapy" in the Face of Heresy of Anomoeanism*, VoxP 34 (2014) t. 61, 249-256.
- Paczkowski M.C., *Powinności bogatych wobec ubogich. Stanowisko Jana Chryzostoma i Leona Wielkiego*, TPatr 10 (2013) 107-143.
- Rusiecka J., *Negacja judaizmu w apologiach św. Jana Chryzostoma*, StBDŁ 32 (2014) 301-319.
- Szczur P., *Opieka duszpasterska jako zadanie biskupa w praktyce św. Jana Chryzostoma. Zarys problematyki*, SACH SN 15 (2014) 70-89.
- Szczur P., *Pochodzenie Kościoła melecjańskiego w przekazie Jana Chryzostoma*, w: *Universitati serviens. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Stanisława Wilka SDB*, red. J. Walkusz – M. Krupa, Lublin 2014, 239-245.
- Szczur P., *Praca w życiu chrześcijanina. Stanowisko św. Jana Chryzostoma*, VV 25 (2014) 171-201.
- Szczur P., *Rola postrzegania duchowego w nauczaniu katechetycznym Jana Chryzostoma*, VoxP 34 (2014) t. 62, 493-504.
- Szram M., *Can humility exist without poverty? A response by Cappadocian Fathers and John Chrysostom*, VoxP 34 (2014) t. 62, 505-510.

Jan Kasjan

- Dolnicki D., *Czystość serca a chrześcijańska doskonałość. Studium w oparciu o pisma św. Jana Kasjana*, Opole 2014, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Nieścior L., *Kasjan o trzech drogach powołania*, ŻD 2014, nr 80, 101-106.
- Nieścior L., *O ćwiczeniu się w stałości na modlitwie. Nauka św. Jana Kasjana*, ŻD 2013, nr 76, 89-94.
- Nieścior L., *O zmianie swoich postanowień. Nauka św. Jana Kasjana*, ŻD 2014, nr 81, 105-111.
- Nocoń A., *„Initium fidei” w ujęciu Jana Kasjana*, VoxP 34 (2014) t. 61, 359-371.
- Siemieniowski A., *Mistrz starożytnej medytacji monologicznej: Jana Kasjana „Rozmowy z Abba Izaakiem”*, w: *Hereditatis custos. Księga dla uczczenia Księdza Profesora Józefa Patera*, red. A. Tomko, Wrocław 2014, 447-454.

Jan Klimak

Cyrek O., *Acedia i sposoby jej zwalczania w ujęciu Jana Klimaka*, „Studia Paradyckie” 23 (2013) 21-41.

Pancerz R.M., *Demon bluźnierstwa w ujęciu Jana Klimaka*, VoxP 34 (2014) t. 62, 435-441.

Jan Prorok

Barsanufiusz i --, *Listy o gniewie i modlitwie* (wybór), tłum. E. Dąbrowska, wstęp, wybór i oprac. Sz. Hiżycki, Z Tradycji Mniszej 59, Kraków 2014, Wydawnictwo Benedyktynów.

Julian Apostata

Piechocka-Kłós M., *Opis śmierci Juliana Apostaty w wybranych źródłach chrześcijańskich i pogańskich (IV-V w.)*, SW 51 (2014) 341-352.

Justyn

Z cyklu: *Pierwsi świadkowie o wychowaniu – Dialog z Żydem Tryfonem* (1-14), „Pedagogika Katolicka” 2014, nr 1, 199-207.

Justynian

--, *Digesta Iustiniani. Digesta Justyniańskie. Tekst i przekład*, t. 2: *Księgi 5-11*, red. T. Palmirski, współpraca K. Hilman i in., Kraków 2013, Poligrafia Salezjańska.

--, *Digesta Iustiniani. Digesta Justyniańskie. Tekst i przekład*, t. 3: *Księgi 12-19*, red. T. Palmirski, współpraca K. Hilman i in., Kraków 2014, Poligrafia Salezjańska.

Klemens Aleksandryjski

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

Czarnuch M., *Clement of Alexandria's Attitude towards the Greek Philosophy*, „Scripta Classica” 10 (2013) 141-146.

Szczur P., *Czy człowiek bogaty może być zbawiony? Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, TPatr 10 (2013) 43-56.

Szczur P., *Miejsce i rola wiary w dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, TPatr 9 (2012) 41-55.

Klemens Rzymski

Turek W., *Bóg, w którego wierzą chrześcijanie według „Prima Clementis”*, VoxP 34 (2014) t. 61, 269-282.

Widok N., *Klemens Rzymski o sukcesji apostoelskiej*, VoxP 34 (2014) t. 62, 541-550.

Konstantyn Wielki

Bralewski S., *Constantinian shift – the truth or a myth?*, VoxP 34 (2014) t. 61, 39-53.

Grzywaczewski J., *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy. Znaczenie nawrócenia*

- cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy, VoxP 34 (2014) t. 61, 9-38.
- Marcisz A., *Konstantyn Wielki – nie taki święty, jak go piszą*, w: *Szkice z antyku* [1], s. 131-136.
- Ramelli I.L.E., *Constantine and the legal recognition of Christianity: what changed, and some historical forerunners*, VoxP 34 (2014) t. 61, 55-72.
- Toom T., *Constantine's "summus Deus" and the Nicene "unus Deus": imperial agenda and ecclesiastical conviction*, VoxP 34 (2014) t. 61, 103-122.

Laktancjusz

- Coleman A.P., *Lactantius and "ressourcement": going to the sources of religious liberty in the civic order*, VoxP 34 (2014) t. 61, 209-219.

Leon Wielki

- Dąbrówka M., *Istota posługi głoszenia słowa Bożego w świetle „Mów” św. Leona Wielkiego*, VoxP 34 (2014) t. 62, 93-112.
- Jasiewicz A., *The Mystery of the Lord's Nativity in the sermons of Leo the Great*, RBL 66 (2013) nr 1, 5-18.
- Paczkowski M.C., *Powinności bogatych wobec ubogich. Stanowisko Jana Chryzostoma i Leona Wielkiego*, TPatr 10 (2013) 107-143.

Liber Pontificalis

- , *Księga Pontyfików I-96 (do roku 772) (Liber Pontificalis I-XCVI [usque ad annum 772])*, t. 1, red. M. Ożóg – H. Pietras, tłum. P. Szewczyk – M. Jesiotr, SCL 9, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM.
- Ożóg M., *Baptysteria w „Liber Pontificalis”*, cz. 1: *Baptysterium Laterańskie*, STHŚO 34 (2014) 301-311.
- Pietras H., *Baptysteria w „Liber Pontificalis”*, cz. 2: *Baptysterium w Bazylice św. Piotra*, STHŚO 34 (2014) 313-320.

Liberatus z Kartaginy

- Adamiak S., *La narrazione storica come mezzo della polemica teologica da Liberato di Cartagine e Vittore da Tununna*, w: *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 9-11 maggio 2013), SEA 140, Roma 2014, 273-281.

Maksym Wyznawca

- Kosmulska B., *Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy*, Warszawa 2014, Campidoglio.

Marcin z Bragi

- Skibiński T., *Obraz Kościoła w Galicji w VI w. w świetle dzieł Marcina z Bragi*, SACH 19 (2014) 175-188.

Mariusz Wiktoryn

Budzanowska D., *Hieronymus' Revision of Victorinus' „Commentary” and Augustine's Summary of Tyconius' „Rules”*, w: *Glossae – scholia – commentarii* [1], s. 89-100.

Tomanek Ł., *Pogańskie źródło obrazu Trójcy Świętej w Opera theologica Mariusza Wiktoryna*, w: *Szkice z antyku* [1], s. 23-30.

Meliton z Sardes

Rosik M., *Krzyżowanie pośród tańca. Kim byli adresaci „Homilii paschalnej” Melitona z Sardes?*, w: *Misericordia et veritas. Księga Jubileuszowa dla uczczenia biskupa Ignacego Deca*, t. 2: *W darze*, red. A. Tomko, Wrocław 2014, 309-314.

Metody z Olimpu

Mejzner M., *The anthropological foundations of the concept of resurrection according to Methodius of Olympus*, *StPatr* 65 (2013) 185-196.

Nil z Ancyry

Nieścior L., *Nilus of Ancyra and allegorical interpretation of Luke 22:36. Against the background of ancient exegesis*, „E-Theologos” 4 (2013) nr 1, 5-17.

Nieścior L., *Nilus von Ankyra und Johannes Chrysostomus über das monastische Leben*, *ErA* 89 (2013) 264-274.

Nonnos z Panopolis

--, *Uwięziony Dionizos wzywa swą siostrę Selene na pomoc (Dionysiaka 44, 189-257)*, tłum. A.M. Lasek, „Nowy Filomata” 18 (2014) 189-192.

Doroszewski F., *Commenting with Hexameter. The Imagery of Light and Darkness in Nonnus' Poetic Exegesis of John 3:1-21*, w: *Glossae – scholia – commentarii* [1], s. 127-136.

Orygenes

Chłopowiec M., *Nauczanie Orygenesesa o grzechu i pokucie*, *WPT* 22 (2014) t. 2, 139-176.

Duda J., *Prawo wiary czy uczynki prawa? Dylemat pierwszych chrześcijan w „Commentarium in Epistulam ad Romanos” Orygenesesa*, *VoxP* 34 (2014) t. 61, 283-295.

Duda J., *A mystic's utopian dream of Christian Rome. The political theology of Origen*, *VoxP* 34 (2014) t. 61, 179-194.

Pietras H., *Podróże naukowe Orygenesesa w aleksandryjskim okresie jego życia (ok. 186-232)*, w: *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. D. Quirini-Popławska – Ł. Burkiewicz, Kraków 2014, 9-28.

Wielkość Orygenesesa (z Henrykiem Pietrasem SJ rozmawia Mikołaj Foks), *ŻD* 2014, nr 77, 142-149.

Żurek R., *Orygenes – dlaczego nie święty?*, w: *Szkice z antyku* [1], s. 123-130.

Pachomiusz

Degórski B., *Święty Pachomiusz i najstarsze reguły monastyczne*, AK 162 (2014) z. 1(629), 18-36.

Paulin z Noli

Pałucki J., *Teologia w posłudze pasterskiej Paulina z Noli*, VoxP 34 (2014) t. 62, 427-434.

Paweł z Edessy

Szczur P., *Paweł z Edessy*, EK XV 132.

Pelagiusz

Rosik M., *Odnowienie stworzenia w Pelagiusza „Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian” (Rz 8, 18-22)*, „Scripturae Lumen” 6 (2014) 243-254.

Toczko R., *Rome as the basis of argument in the so-called Pelagian controversy (415-418)*, StPatr 70 (2013) 649-660.

Toczko R., *The image of „templum Dei” in Pelagius and Augustine*, „Augustiniana” 63 (2013) 231-255.

Piotr Chryzolog

Kochaniewicz B., *„Credo in carnis resurrectionem” w komentarzach do „Symbolu” św. Piotra Chryzologa*, VoxP 34 (2014) t. 61, 457-466.

Piotr Iberyjczyk

Szczur P., *Piotr Iberyjczyk*, EK XV 677.

Polikarp ze Smyrny

Kozłowski J.M., *Płonął ogniem, a nie spalał się... . Analiza i interpretacja „Martyrium Polycarpi” 15, 2*, Warszawa 2014, Instytut Filologii Klasycznej UW, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.

Prokopiusz z Cezarei

Brodka D., *Prokopios von Kaisareia und die Abgarlegende*, „Eos” 100 (2013) 349-360.

Salwian z Marsylii

Zgraja B., *Obraz moralny społeczeństwa chrześcijańskiego V wieku w świetle „De gubernatione Dei” Salwiana z Marsylii*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2012, nr 2, 37-50.

Seduliusz

Krynicka T., *Starotestamentalne cuda w poemacie „Paschale carmen” Seduliusza*, VoxP 34 (2014) t. 62, 331-356.

Sulpicjusz Sewer

Groń R., *Wpływ „Vita Martini” Sulpicjusza Sewera na „Vita Niniani” Aelreda z Rievaulx*, VoxP 34 (2014) t. 62, 125-137.

Pochwat J., *Zło i grzech w nauczaniu Sulpicjusza Sewera*, VoxP 34 (2014) t. 62, 443-456.

Sydoniusz Apollinaris

Grzywaczewski J., *Imperium Romanum, jego rozkwit i upadek w ujęciu Sydoniusza Apolinarego*, „Nurt SVD” 47 (2013) t. 134, 255-272.

Synezjusz z Cyreny

Dimitrov D.Y., *Philosophy and Culture as Means to Divine Ascent in Late Antiquity: The Case of Synesius*, w: *Divine men and women* [1], s. 47-64.

Teodor z Mopsuestii

Kofsky A. – Ruzer S., *Theodore of Mopsuestia's hermeneutics: transformed theology in response to fourth century crises*, VoxP 34 (2014) t. 61, 221-238.

Teodoret z Cyru

Kokoszko M. – Dybała J. – Jagusiak K. – Rzeźnicka Z., *Dieta mnichów syryjskich. Komentarz do terminu ospria (ὄσπρια) w „Historia religiosa” Teodoreta z Cyru*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) nr 1, 115-143.

Rzeźnicka Z. – Kokoszko M. – Dybała J. – Jagusiak K., *Dieta monastyczna w świetle nauki medycznej. Teodoret z Cyru i medycy o soczewicy*, VoxP 34 (2014) t. 62, 297-329.

Skotnicka K., *Rola modlitwy w życiu syryjskich mnichów według Teodoreta z Cyru*, VoxP 34 (2014) t. 62, 471-492.

Teofilakt z Ochrydy

Czarnuch M., *Obraz Jana Chrzciciela w „Wyjaśnieniu do Ewangelii Marka” Teofylakta z Ochrydy*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) nr 2, 27-49.

Czarnuch M., *Papuga Złotoustego? Teofilakt z Ochrydy jako komentator Ewangelii Marka*, w: *Szkice z antyku* [1], s. 31-40.

Tertulian

Filipowicz A.M., *Soli Deo serviam, czyli o służbie Jedyńemu Bogu w nauczaniu Tertuliana*, w: *In rebus divinis atque humanis servire* [1], s. 9-24.

Kubiszewska-Krasowska E., *Postawa męczenników wobec państwa i władzy państwowej według Tertuliana*, „Seminare” 35 (2014) nr 2, 137-147.

Mejzner M., *Tradycja a sukcesja apostołska w myśli Ireneusza z Lyonu i Tertuliana*, „Communio” 32 (2012) fasc. 2, 43-57.

Plóciennik M., *Teologia trynitarna Tertuliana na podstawie „Przeciw Prakseaszo-wi”: znaczenie i perspektywy teologiczno-filozoficzne*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 10 (2013) 57-81.

Wysocki M., *The beauty of martyrdom: the presence of God in the martyrs in the writings of Tertullian and Cyprian*, w: *The beauty of Gods' presence in the Fathers. The Proceedings of the VIII International Patristic Conference* (Maynooth 2012), ed. J.E. Rutherford, Dublin 2014, 69-82.

Wysocki M.R., *Eschatology of the time of persecutions in the writings of Tertullian and Cyprian*, *StPatr* 65 (2013) 379-394.

Zalewski D., *Zagadnienie służby wojskowej w pismach Tertuliana*, w: *In rebus divinis atque humanis servire* [1], s. 197-216.

Tykoniusz

Budzanowska D., *Hieronymus' Revision of Victorinus' „Commentary” and Augustine's Summary of Tyconius' „Rules”*, w: *Glossae – scholia – commentarii* [1], s. 89-100.

Wigiliusz z Tapsus

Figiel J., *Wigiliusz z Tapsus*, EK XX 563.

Wiktor z Tunnuny

Adamiak S., *La narrazione storica come mezzo della polemica teologica da Liberato di Cartagine e Vittore da Tunnuna*, w: *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 9-11 maggio 2013), SEA 140, Roma 2014, 273-281.

Kochanek P., *Wiktor z Tunnuny*, EK XX 581-582.

Wiktor z Kapui

Kochanek P., *Wiktor z Kapui*, EK XX 581.

Wiktor z Wity

Płonkowska K., *Wiktor z Wity*, EK XX 578.

Wiktoryn z Petawium

Zasempa J., *Wiktoryn*, EK XX 582-583.

Wincenty z Lerynu

Leszczyński R.M., *Wincenty z Lerynu*, EK XX 658-659.

Wincenty z Saragossy

Komar P., *Wincenty z Saragossy*, EK XX 662.

Wulfila

Strzelczyk J., *Wulfilas*, EK XX 1026-1027.

Zenon z Werony

Kołtunowska A., *Zenon z Werony*, EK XX 1352.

Zonaras

Modzelewska B., *Zonaras*, EK XX 1478.

Zozym

Wysocki M., *Zozym*, EK XX 1483-1484.

12. Recenzje, omówienia

Chrostowski W. (rec.), B. Górka, *Chrześcijaństwo pierwotne jako system religijny*, Kraków 2011, Wydawnictwo WAM – CT 84 (2014) nr 2, 201-205.

Chrostowski W. (rec.), B. Górka, *Reinterpretacja źródeł chrześcijaństwa*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM – CT 84 (2014) nr 2, 205-208.

Duszyński W. (rec.), *Człowiek w antycznym świecie*, red. S. Sprawski, Kraków 2012, Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica” – „Klio” 28 (2014) nr 1, 209-215.

Gręźlikowski J. (rec.), H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 – AK 163 (2014) nr 1(632) 193-195.

Jońca M. (rec.), *Codicis Theodosiani. Liber Sextus Decimus*, tłum. A. Caba, oprac. M. Ożóg – M. Wójcik, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM – VoxP 34 (2014) t. 61, 583-587.

Kaczmarek T. (rec.), *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1 (cz. 1-2): *Evangelie apokryficzne*; t. 2: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*; t. 3 (cz. 1-2): *Apostołowie*; t. 4: *Apokryfy syryjskie*, Kraków 2002-2011, Wydawnictwo WAM – AK 162 (2014) z. 1(629), 193-196.

Kalinowski D. (rec.), J.A. Jungmann, *Liturgia pierwotnego Kościoła do czasów Grzegorza Wielkiego*, tłum. T. Lubowiecka, posłowie H.J. Sobeczko, Modlitwa Kościoła 16, Kraków 2013, Wydawnictwo Benedyktynów – VoxP 34 (2014) t. 61, 557-565.

Kalinowski D. (rec.), P. Heather, *Odrodzenie Rzymu. Cesarze i papieże: bój o władzę nad chrześcijaństwem*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2014, Dom Wydawniczy Rebis – VoxP 34 (2014) t. 61, 590-602.

Kalinowski D. (rec.), S. Runciman, *Zapomniana stolica Bizancjum. Historia Mistry i Peloponezu*, tłum. N. Radomski, Poznań 2013, Dom Wydawniczy Rebis – VoxP 34 (2014) t. 61, 572-575.

Kochańczyk-Bonińska K. (rec.), Grzegorz z Nyssy, *O tytułach Psalmów*, wstęp, tłum. i przypisy M. Przyszychowska, ŻMT 72, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM – VoxP 34 (2014) t. 61, 587-589.

Lewandowski J. (rec.), J. Grzywaczewski, *Appointing bishops in the first centuries*, Lublin 2013, Wydawnictwo Polihymnia – STV 51 (2013) z. 1, 324-326.

Lewandowski J. (rec.), J. Grzywaczewski, *Appointing bishops in the first centuries*, Lublin 2013, Wydawnictwo Polihymnia – AK 162 (2014) z. 1(629), 618-619.

Malinowski G. (rec.), *Chrystus cierpiący*, tłum. i oprac. R.R. Chodkowski, Lublin 2013, Wydawnictwo KUL – „Hellenopolonika. Greckie źródła do dziejów Rzeczypospolitej” (<http://hellenopolonica.blogspot.com/search?q=Chrystus+cierpiący>) [15.04.2014].

- Nehring P. (rec.), J.H.W.G. Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom: Clerics between Desert and Empire*, Oxford 2011 – „Eos” 100 (2013) 200-203.
- Pałucki J. (rec.), M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014, Wydawnictwo KUL – VoxP 34 (2014) t. 61, 606-608.
- Ponیزی B. (rec.), B. Czyżewski, *Teocentryzm i antropocentryzm Modlitwy Pańskiej w przekazach patrystycznych*, Poznań 2012, Wydawnictwo Naukowe UAM – VoxP 34 (2014) t. 61, 547-550.
- Sakowicz E. (rec.), J. Wolinski, *Sans cesse engendrés dans le Christ-Jésus: treize études patristiques*, Lublin 2013, Wydawnictwo Polihymnia – CT 84 (2014) nr 1, 192-197.
- Schatkin M.A. – Cannif Ch.J. – Stephens D.E., *Notable Scholarly Reaction/Response to Charles Norris Cochrane, “Christianity and Classical Culture”: 1940-1958* – VoxP 34 (2014) t. 61, 527-546.
- Sobiech M. (rec.), P. Siniscalco, *Starożytny Kościoły wschodnie. Historia i literatura*, tłum. K. Piekarz, Kraków 2013, Wydawnictwo Petrus – VoxP 34 (2014) t. 61, 576-578.
- Sobiło B. (rec.), S. Kalinkowski, *Hellenisti eidenai. Język grecki. Podręcznik dla studentów teologii. Ćwiczenia opracował ks. K. Siwek*, Lingua Sacra 1, Warszawa 2012, Wydawnictwo Verbinum – VoxP 34 (2014) t. 61, 550-552.
- Sobolewska M. (rec.), M. Wasilewski, *Protagoras z Abdery, sofista i wychowawca. Studium z historii filozofii wychowania*, Łódź 2013, Wydawnictwo UŁ – VoxP 34 (2014) t. 61, 608-611.
- Stawiszyński W. (rec.), H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM – VoxP 34 (2014) t. 61, 567-572.
- Stróżyński M. (rec.), S.C. Byers, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine. A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge 2013 – „Eos” 101 (2014) 141-144.
- Szczur P. (rec.), W. Ceran, *Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IV^e siècle de notre ère)*, traduction de la langue polonaise par Elżbieta Kolańska, édition revue, corrigée et mise à jour par Paweł Filipczak, Byzantina Lodziensia 18, Łódź 2013, Wydawnictwo UŁ – VoxP 34 (2014) t. 61, 555-557.
- Szewczyk P.M. (rec.), H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM – VoxP 34 (2014) t. 61, 565-567.
- Szram M. (rec.), A. Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Kraków 2013, Wydawnictwo WAM – VoxP 34 (2014) t. 61, 552-555.
- Szram M. (rec.), R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*, Warszawa 2013, Wydawnictwo Sub Lupa – VoxP 34 (2014) t. 61, 578-582.
- Świętoń A. (rec.), M. Piechocka-Kłos, *Prawodawstwo cesarskie i kościelne wobec kultu pogańskiego w IV-VI wieku*, Olsztyn 2010, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c. – SW 50 (2013) 335-337.

- Terka M. (rec.), S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, Księgarnia św. Jacka – „Veritati et Caritati” 1 (2013) 366-370.
- Tomaszek M. (rec.), A.Th. Hack, *Gregor der Grosse und die Krankheit*, Stuttgart 2012, Hiersmann – „Kwartalnik Historyczny” 121 (2014) nr 1, 168-172.
- Tronina A. (rec.), Grzegorz z Nyssy, *O tytułach Psalmów*, wstęp, tłum. i przypisy M. Przyszychowska, *ŻMT* 72, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM – VoxP 34 (2014) t. 61, 589-590.
- Tronina A., (rec.), *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, przełożył, przypisami i wstępami opatrzył R. Popowski; R. Popowski, *Onomastykon Septuaginty*, „Scripturae Lumen” 6 (2014) 615-618.
- Wysocki M. (rec.), S. Kalinkowski, *Scire Latine. Język łaciński. Podręcznik dla uczniów i studentów teologii*, *Lingua Sacra* 3, Warszawa 2014, Wydawnictwo Verbum – VoxP 34 (2014) t. 61, 602-606.

13. Sprawozdania

- Adamiak S., *Wiara w rozumieniu Ojców Kościoła* (Sekcja Patrystyczna, Toruń, 23-25 IX 2013), VoxP 34 (2014) t. 61, 661-664.
- Figiel J., *Pisma kobiet i pisma apokryficzne między okresem wczesnochrześcijańskim i późnoantycznym* (Katania, 11-13 IX 2014), VoxP 34 (2014) t. 61, 690-691.
- Figiel J., *Religie w świecie śródziemnomorskim* (Warszawa, 18 XI 2013), VoxP 34 (2014) t. 61, 673-674.
- Figiel J., *Wczesnochrześcijańska mistagogia modlitwy* (II Międzynarodowa Konferencja CPO, Utrecht, 26-29 VIII 2014), VoxP 34 (2014) t. 61, 688-690.
- Groń R., *Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – XLIX Konferencja Studiów Cysterskich* (Kalamazoo, 8-11 V 2014), VoxP 34 (2014) t. 61, 676-678.
- Kochanek P., *Armia, systemy obronne i ideologiczno-religijne aspekty wojny w Imperium Rzymskim i w Bizancjum* (Lublin, UMCS, 26-28 V 2014), VoxP 34 (2014) t. 61, 685-687.
- Kochanek P., *Elity w świecie starożytnym* (Ogólnopolska Konferencja Starożytnicza, Szczecin, 18-20 IX 2013), VoxP 34 (2014) t. 61, 659-661.
- Kowalski H., *Ogólnopolska konferencja starożytnicza „Armia, systemy obronne i ideologiczno-religijne aspekty wojny w Imperium Rzymskim i w Bizancjum”* (Lublin, 26-28 V 2014), „Klio” 30 (2014) nr 3, 167-174.
- Mejzner M., *Chrystus jako Syn Boży w sporach IV wieku. Dogmat z perspektywy Bazylego z Ancyry* (Warszawa, UKSW, 14 V 2014), VoxP 34 (2014) t. 61, 678-681.
- Rosik M., *Report from the symposium organized by Joseph Ratzinger Foundation: „The Gospels. Historical and Christological research”* (Rome, 24th-26th of October 2013), „Biblical Annals” 4 (2014) 265-268.
- Rzeźnicka Z., *Kim jest Romajos?* (Łódź, „Ceranoem”, 25-26 IV 2014), VoxP 34 (2014) t. 61, 674-676.
- Sobolewska M. – Łesyk L., *Colloquia Orphica V* (Nieborów, 2-5 X 2013), VoxP 34 (2014) t. 61, 664-668.

- Sygniet-Tomczak H. – Kuszewska K., *Dziesięciolecie Studenckich Konferencji Starożytnicznych*, „Nowy Filomata” 18 (2014) 310-311.
- Sygniet-Tomczak, Łódzkie „*Concilia Latina*”, „Nowy Filomata” 18 (2014) 312-314.
- Szczur P., *Armia, systemy obronne i ideologiczno-religijne aspekty wojny w Imperium Rzymskim i w Bizancjum* (Lublin, UMCS, 26-28 V 2014), VoxP 34 (2014) t. 61, 681-685.
- Szczur P., *Jubileusz 50-lecia Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL* (Lublin, KUL, 27 V 2014), VoxP 34 (2014) t. 61, 687-688.
- Szczur P., *Międzynarodowa konferencja bizantynistyczna „Epokowe przełomy i odrodzenia w historii Bizancjum”* (Lublin, 15 XI 2013), VoxP 34 (2014) t. 61, 671-673.
- Szczur P., *Międzynarodowa konferencja patrystyczna: „Między «religio licita» a «religio regalis» – Kościół i teologia czasu przemian”* (Lublin, KUL, 21-23 X 2013), VoxP 34 (2014) t. 61, 669-671.
- Szram M., *Patrystyczna refleksja o człowieku. Ogólnopolski zjazd patrologów w Gnieźnie*, „Przegląd Uniwersytecki KUL” 26 (2014) nr 6(152), s. 41.
- Wysocki M., *Colloquium Origenianum Undecimum* (Aarhus, Dania, 26-31 VIII 2013), VoxP 34 (2014) t. 61, 656-659.
- Wysocki M., *Studia patrystyczne w XXI wieku: Międzynarodowa Konferencja Patrystyczna dla uczczenia 50-lecia istnienia AIEP/IAPS* (Jerozolima, 25-27 VI 2013), VoxP 34 (2014) t. 61, 651-656.
- Wysocki M., *XLI Spotkanie Badaczy Starożytności Chrześcijańskiej* (Rzym, 9-11 V 2013), VoxP 34 (2014) t. 61, 645-648.
- Zmorzanka A.Z., *Praemiando incitat. Ks. prof. Stanisław Longosz kawalerem Orderu św. Stanisława* (Wilno, 8 VI 2013), VoxP 34 (2014) t. 61, 648-650.

14. Wybrane publikacje z zakresu kultury klasycznej

a) Przekłady

- Cenzorynus, *Księga o dniu narodzin dla Kwintusa Carelliusza*, tłum. i wstęp B.J. Kołozek, *Fontes Historiae Antiquae* 30, Poznań 2014, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Dion Chrysostomos, *Peri Basileias I*; Dion z Prusy (Złotousty), *Pierwsza mowa o królestwie*, tłum., oprac. i komentarz K. Tuszyńska, *Rhetores Graeci* 1, Poznań 2014, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Edykt cesarza Augusta z roku 15 przed Chr.*, tłum. i komentarz K. Antczak – E. Twardowska-Antczak, *Fontes Historiae Antiquae* 28, Poznań 2014, Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Eunapios z Sardes, *Zapiski historyczne*, tłum., wstęp i objaśnienia A. Pająkowska-Bouallegui, *Christianitas Antiqua* 5, Gdańsk 2013, Wydawnictwo UG.
- Marek Tulliusz Ciceron, *Listy do przyjaciół. Księga XIV*, *Collectanea Philologica* 17, Łódź 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne*, tłum., oprac. i komentarz H. Podbielski, Lublin 2013, TN KUL.
- Ps-Homer, *Batrachomyomachia*, tłum. R. Palmsteina, Sandomierz 2014, Wydawnictwo Armoryka.

b) Opracowania

- Balbuza K., *Aeternitas Augusti. Kształtowanie się i rozwój koncepcji wieczności w (auto)prezentacji cesarza rzymskiego (od Augusta do Sewera Aleksandra)*, Poznań 2014, Wydawnictwo Poznańskie.
- Biały P., *Początki funkcjonowania tytułu „Dominus noster” w rzymskim mennictwie imperialnym*, „Wiek Stare i Nowe” 2014, t. 6(11), 11-23.
- Blandzi S., *Numenios z Apamei – nieznaną prekursor neoplatonizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 42 (2014) nr 4, 29-58.
- Dzielska M., *Once more on Hypatia's death*, w: *Divine men and women* [1], s. 65-74.
- Dziuba A., *Dobra starość zamożnej kobiety w okresie republiki*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 24 (2014) z. 2, 45-56.
- Eckmann A., *Wergiliusz*, EK XX 377-379.
- Głodowska A., *Platońska wizja starości. Przedstawienie osób w podeszłym wieku w „Politei” i „Prawach” Platona*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 24 (2014) z. 2, 5-14.
- Jundził J., *Metamorfoza stosunku do mężczyzn. Apulejusz o mężczyznach odpowiedzialnych za patologiczne sytuacje w rodzinie*, VoxP 34 (2014) vol. 62, 197-212.
- Kopania J., *Platońska i epikurejska filozofia śmierci*, „Kwartalnik Filozoficzny” 42 (2014) nr 4, 59-84.
- Kuryłowicz M., *Scripta minora selecta. Ausgewählte Schriften zum römischen Recht*, Lublin 2014, Wydawnictwo UMCS.
- Martin Th.R., *Starożytny Rzym Od Romulusa do Justyniana*, Poznań 2014, Wydawnictwo Poznańskie.
- Migdał J., *Old women: divination and magic or anus in Roman literature*, Symbolae Philologorum Posnaniensium” 24 (2014) z. 2, 57-68.
- Nowak M., *Postać ojca w rzymskiej deklamacji na przykładzie deklamacji V, VI i XVII ze zbioru „Declamationes maiores” Pseudo-Kwintyliana*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 24 (2014) z. 2, 69-96.
- Okoń D., *Les auteurs de l'Antiquité tardive sur le mariage supposé de Julia Domna et de Caracalla: essai d'interprétation*, „Eos” 101 (2014) 103-110.
- Osek E., *Soul-food of Plato's „Phaedrus” in the later Platonist tradition*, „Eos” 100 (2013) 79-116.
- Rosół R. – Marcinkowska-Rosół M., *Diogenes Laertios: epigramy o presokratykach*, „Meander” 69 (2014) 45-56.
- Sawa R., *Wiktoria (Nike)*, EK XX 582.
- Siwczak P., *Starożytni o małżeństwie z powagą i komizmem*, „Nowy Filomata” 18 (2014) 174-180.
- Sprutta J., *Dziecko w sztuce antycznej Grecji i Rzymu*, „Nowy Filomata” 18 (2014) 272-286.
- Suski R., *Jowisz, Jahwe i Jezus. Religie w „Historia Augusta”*, Warszawa 2014, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa.
- Szopa A., *Merobaudes. Wódz i poeta z V wieku*, Kraków 2014, Wydawnictwo Avalon.

- Śnieżewski S., *Terminologia retoryczna w „Institutio oratoria” Kwintyliana*, Biblioteka Aretuzy 10, Kraków 2014, Księgarnia Akademicka.
- Tatarkiewicz A., *Kult Mitry w Cesarstwie Rzymskim. Dotychczasowe badania, nowe odkrycia i interpretacje*, „Klio” 30 (2014) nr 3, 113-123.
- Wiśniewska K., *Kobiety w świecie Cyserona*, Toruń 2014, Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Zwolska P., *Pies. Antyczny przyjaciel*, Kraków 2014, Wydawnictwo Avalon.

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

PATRYSTYKA W CZASOPISMACH ZAGRANICZNYCH 2013-2014*

DZIAŁY TEMATYCZNE

1. Bibliografie i problemy metodologiczne
2. Prace ogólne
3. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów
- 4 Historia doktryn (teologia)
5. Historia doktryn (filozofia)
6. Liturgia
7. Hagiografia, monastycyzm i historia duchowości
8. Archeologia i historia sztuki
9. Biblia
- 9.1. Apokryfy
- 9.2. Gnostycyzm
10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)
11. Autorzy

1. Bibliografie i problemy metodologiczne

- Allen P., *Prolegomena to a study of the Letter-Bearer in Christian antiquity*, StPatr 62 (2013) 481-492.
- Auwers J.M., *Où en est la question du judéo-christianisme ancien?: présentation de quelques publications récentes*, RHE 109 (2014) 857-887.
- Auwers J.M., *Éditions récentes de textes patristiques* (4), RHE 108 (2013) 1017-1049.
- Bastit-Kalinowska A., *L'Introduction d'Antonio Orbe: une vision inédite de la première pensée chrétienne*, "Gregorianum" 94 (2013) 231-237.
- Beatrice P.F., *Reading Elizabeth A. Clark "Founding the Fathers"*, StPatr 69 (2013) 395-400.
- Berrizbeitia F., *El P. Antonio Orbe, pionero de una nueva pedagogía de la teología de los siglos II y III*, "Gregorianum" 94 (2013) 377-387.
- Ciner P.A., *Los estudios patristicos en Latinoamérica: pasado, presente y future*, StPatr 62 (2013) 123-130.
- Clark E.A., *Romanizing protestantism in nineteenth-century America: John Williamson Nevin, the Fathers, and the "Mercersburg theology"*, StPatr 69 (2013) 385-394.
- Da Rosa Cândido E., *Proposta para publicações patristicas no Brasil e América Latina: os seis anos dos Cadernos Patristicos*, StPatr 62 (2013) 131-134.

* Wykaz stosowanych skrótów zob. VoxP 25 (2005) t. 48, 437-449, lub na stronie internetowej: <http://www.voxpatrum.pl/wykaz.pdf>.

- De Navascués P., *Marción: de Harnack a Orbe*, "Gregorianum" 94 (2013) 256-268.
- Dehandschutter B., *Antonio Orbe et les études gnostiques aujourd'hui*, "Gregorianum" 94 (2013) 269-274.
- Edwards M. – Vinzent M., *J.N.D. Kelly*, StPatr 53 (2013) 43-54.
- Fédou M., *Bulletin de théologie patristique grecque*, RSR 101 (2013) 127-155.
- Gheorghe M.E., *The reception of "hesychia" in Romanian literature*, StPatr 69 (2013) 407-416.
- Gordon O., *Denominational translation of patristic texts into Romanian: elements for a patristic translation theory*, StPatr 64 (2013) 309-314.
- Klingshirn W.E., *Theology and history in the thought of Robert Austin Markus*, StPatr 53 (2013) 73-83.
- Livingstone E., *F.L. Cross*, StPatr 53 (2013) 5-8.
- Lössl J., *Memory as history? Patristic perspectives*, StPatr 62 (2013) 169-184.
- Molinié P., *L'exégèse de textes pauliniens dans l'Introduction d'Antonio Orbe. Une ouverture sur d'autres christianismes*, "Gregorianum" 94 (2013) 301-320.
- Munnich O., *«Plus qu'aux auteurs je m'intéresse aux doctrines». Remarques sur la méthode d'Antonio Orbe, à partir de sa lecture de MI 1,10-11*, "Gregorianum" 94 (2013) 275-285.
- Newheiser D., *Foucault and the practice of patristics*, StPatr 62 (2013) 81-88.
- Noakes K., *'Fellow Citizens with you and your great benefactors': Newman and the Fathers in the "Parochial Sermons"*, StPatr 69 (2013) 401-406.
- Penn M., *Using computers to identify ancient scribal hands: a preliminary report*, StPatr 64 (2013) 261-265.
- Peršič A., *Il "descensus in inferna" e l'"Introduzione" di Antonio Orbe*, "Gregorianum" 94 (2013) 321-345.
- Poirier P.-H., *La place d'Antonio Orbe dans les études sur la littérature gnostique et apocryphe*, "Gregorianum" 94 (2013) 243-255.
- Radcliff J., *Thomas F. Torrance's conception of the "consensus Patrum" on the doctrine of pneumatology*, StPatr 69 (2013) 417-434.
- Rebillard É., *William Hugh Clifford Frend (1916-2005): the legacy of the Donatist Church*, StPatr 53 (2013) 55-72.
- Roessli J.-M., *Lire l'Introduction d'Antonio Orbe (1987) avec un recul de vingt-cinq années*, "Gregorianum" 94 (2013) 238-242.
- Rose M., *Patristics after Foucault: genealogy, history and the question of justice*, StPatr 62 (2013) 115-120.
- Rowan W., *Henry Chadwick*, StPatr 53 (2013) 31-42.
- Rowett C., *Christopher Stead (1913-2008): his work on patristics*, StPatr 53 (2013) 17-30.
- Velásquez O., *La historia de la patristica en Chile: un largo proceso de maduración*, StPatr 62 (2013) 135-149.
- Young F., *Maurice Frank Wiles*, StPatr 53 (2013) 9-16.

2. Prace ogólnie

- Dillon J., *Protreptic epistolography, Hellenic and Christian*, StPatr 62 (2013) 29-40.
 Elm S., *Laughter in Christian polemics*, StPatr 63 (2013) 195-202.
 Guffey A.R., *Motivations for Encratite practices in early Christian literature*, JTS 65 (2014) 515-549.
 Lipatov-Chicherin N., *Preaching as the audience heard it: unedited transcripts of patristic homilies*, StPatr 64 (2013) 277-297.
 Pouderon B., *Y a-t-il lieu de parler de genre littéraire à propos des Apologies du second siècle?*, StPatr 62 (2013) 11-28.
 Puk A., *A success story: why did the late ancient theatre continue?*, StPatr 60 (2013) 21-38.
 Wills L.M., *Wisdom and Word among the Hellenistic Saviors: the function of literacy*, JStP 24 (2014) 118-148.

3. Historia wspólnot, instytucji, okresów historycznych, regionów

- Bodin A., *The outward appearance of clerics in the fourth and fifth centuries in Italy, Gaul and Africa: representation and reality*, StPatr 62 (2013) 493-502.
 Bonura Ch., *The man and the myth: did Heraclius know the legend of the last Roman emperor?*, StPatr 62 (2013) 503-514.
 Borgognoni R., *Capitals at war: images of Rome and Constantinople from the age of Justinian*, StPatr 62 (2013) 455-480.
 Brauch Th., *From Valens to Theodosius: 'Nicene' and 'Arian' fortunes in the east august 378 to november 380*, StPatr 62 (2013) 323-338.
 Busine A., *Bishop Markellos and the destruction of the Temple of Zeus at Apamea*, StPatr 72 (2014) 219-232.
 Büttner W., *'Der Christus medicus' und 'ein medicus christianus': hagiographische Anmerkungen zu einem Klerikerarzt des 5. Jh.*, StPatr 62 (2013) 431-438.
 Devamitra V., *The role of deacons in the Church and society*, "Ephrem's Theological Journal" 17 (2013) 34-60.
 Edrei A. – Mendels D., *Preliminary thoughts on structures of 'sovereignty' and the deepening gap between Judaism and Christianity in the first centuries CE*, JStP 23 (2014) 215-238.
 Franchi R., *'Aurum in luto quaerere' (Hier., "Ep." 107, 12). Donne tra eresia e ortodossia nei testi cristiani di IV-V secolo*, StPatr 62 (2013) 419-430.
 Frenkel L.M., *What are sermons doing in the proceedings of a Council? The case of Ephesus 431*, StPatr 62 (2013) 363-370.
 Giudice H.M., *El Papel del Apóstol Pablo en la propuesta priscilianista*, StPatr 69 (2013) 139-148.
 Gonzalez E., *The Christian cult of the dead in early third century North Africa: literary evidence and material contexts*, "Early Christianity" 4 (2013) 454-473.
 Greenwood D.N., *Pollution Wars: consecration and desecration from Constantine to Julian*, StPatr 62 (2013) 289-296.
 Image I., *Nicene fraud at the Council of Rimini*, StPatr 62 (2013) 313-322.

- Ivanovici V., *Competing paradoxes: martyrs and the spread of Christianity revisited*, StPatr 62 (2013) 231-244.
- Kazakov M.M., *Types of location of Christian Churches in the Christianizing Roman Empire*, StPatr 62 (2013) 279-280.
- Kydd R.A.N., *Timothy I looks at his Church*, StPatr 72 (2014) 269-278.
- Loftus S., *Episcopal consecration – the religious practice of late antique Gaul in the 6th Century: ideal and reality*, StPatr 62 (2013) 439-454.
- Margutti S., *The Power of the relics: Theodosius I and the Head of John the Baptist in Constantinople*, StPatr 62 (2013) 339-352.
- Piggin J.-B., *The Great Stemma: a late antique diagrammatic Chronicle of pre-Christian time*, StPatr 62 (2013) 259-270.
- Potter D., *Anatomies of violence: entertainment and politics in the eastern Roman Empire from Theodosius I to Heraclius*, StPatr 60 (2013) 61-72.
- Rhee H., *Wealth, business activities, and blurring of Christian identity*, StPatr 62 (2013) 245-257.
- Shepardson Ch., *Apollo's Charred Remains: Making Meaning in Fourth-Century Antioch*, StPatr 62 (2013) 297-302.
- Van Nuffelen P., *The End of Open Competition? Religious Disputations in Late Antiquity*, "Latomus" 73 (2014) 149-172.
- Vinzent M., *From Zephyrinus to Damasus – what did Roman bishops believe?*, StPatr 63 (2013) 273-286.
- Williams M.S., *Auxentius of Milan: From Orthodoxy to Heresy*, StPatr 66 (2013) 263-272.

4. Historia doktryn (teologia)

- Atanassova A., *A Ladder to heaven: Ephesus I and the theology of Marian mediation*, StPatr 62 (2103) 353-362.
- Bady G., *A l'image de Dieu...homme et femme: regards patristiques sur la différence des sexes*, CPE 2013, nr 130, 31-42.
- Bastit-Kalinowska A., *L'introduction à la théologie des II^e et III^e siècles et l'apologue du «Fort ligoté» (Mt 12,29 et parallèles)*, "Gregorianum" 94 (2013) 286-300.
- Bathrellos D., *The Patristic tradition on the sinlessness of Jesus*, StPatr 63 (2013) 235-242.
- Blidstein M.B., *Polemics against death defilement in third-century Christian sources*, StPatr 63 (2013) 373-384.
- Bounds Ch.T., *The understanding of grace in selected Apostolic Fathers*, StPatr 63 (2013) 351-360.
- Bruns P., *Von Magiern und Mönchen – Zoroastrische Polemik gegen das Christentum in der armenischen Kirchengeschichtsschreibung*, StPatr 64 (2013) 237-244.
- Burnet R., *Refléter l'image du Christ, Image du Dieu invisible*, CPE 2013, nr 130, 2-10.
- Cameron A., *Can Christians do dialogue?*, StPatr 63 (2013) 103-120.
- Coakley S., *Prayer, politics and the Trinity: vying models of authority in third-fourth-century debates on prayer and 'Orthodoxy'*, SJT 66 (2013) 379-399.

- DalCovolo E., *La nuova evangelizzazione per la trasmissione delle fede cristiana*, "PATH" 12 (2013) 131-145.
- Dörnemann M., *Einer ist Arzt, Christus: medizinales Verständnis von Erlösung in der Theologie der griechischen Kirchenväter des zweiten bis vierten Jahrhunderts*, ZACH 17 (2013) 102-124.
- Fairbairn D., *The Synod of Ancyra (358) and the Question of the Son's Creaturehood*, JTS 64 (2013) 111-136.
- Fiedrowicz M., *Apologetik der Kirchenväter: Verteidigung und Begründung des Glaubens im frühen Christentum*, "Communio" 43 (2014) 462-470.
- Francis J.A., *Seeing God(s): images and the divine in pagan and Christian thought in the second to fourth centuries AD*, StPatr 59 (2013) 5-10.
- Freu Ch., *Perspectives modernes sur l'éthique sociale chrétienne: pour une relecture des Pères de l'Église*, LThPh 69 (2013) 159-162.
- Gargam A., *La querelle sur l'âme des femmes aux XVI^e-XVIII^e siècles: sources et retombées historiographiques d'une mystification (VI^e-XXI^e siècles)*, RHE 108 (2013) 626-658.
- Genovese A., *Utamur isto divinae providentiae beneficio: eresia e sviluppo della tradizione; il caso donatista*, "Urbaniana University Journal" 66 (2013) nr 2, 71-101.
- Hieromonk Methody (Zinkovsky) – Hieromonk Kirill (Zinkovsky), *The Term 'ἐνυπόστατον' and its theological meaning*, StPatr 63 (2013) 313-326.
- Jankowiak M., *The invention of dyotheletism*, StPatr 63 (2013) 335-342.
- Karahan A., *The image of God in Byzantine Cappadocia and the issue of supreme transcendence*, StPatr 59 (2013) 97-112.
- Kavvadas N., *Some late texts pertaining to the accusation of ritual cannibalism against second- and third-century Christians*, StPatr 65 (2013) 209-216.
- King B.J., *John Henry Newman and the Church Fathers: writing Church history in the first person*, ITQ 78 (2013) 149-161.
- Lange Ch., *Miaenergetism – a new term for the history of dogma?*, StPatr 63 (2013) 327-334.
- Lunn-Rockcliffe S., *The diabolical problem of satan's first sin: self-moved pride or a response to the goads of envy?*, StPatr 63 (2013) 121-140.
- MacCullough R., *The darkling lights of Lucifer: annihilation, tradition and hell*, "Pro Ecclesia" 22 (2013) 55-68.
- Marinescu A., *Prolegomena zu einer orthodoxen Definition des Kirchenvaters*, OrtF 27 (2013) 19-55.
- Markschies Ch., *On classifying Creeds the classical German way: 'Privat-Bekenntnisse' ('private Creeds')*, StPatr 63 (2013) 259-272.
- Merkt A., *Before the birth of purgatory*, StPatr 63 (2013) 361-363.
- Mimouni S.C., *Les traditions patristiques sur la famille de Jésus: Retour sur un problème doctrinal du IV^e siècle*, StPatr 63 (2013) 209-220.
- Rigolio A., *From 'sacrifice to the Gods' to the 'fear of God': omissions, additions and changes in the Syriac translations of Plutarch, Lucian and Themistius*, StPatr 64 (2013) 133-144.

- Ritter A.M., *The 'three main Creeds' of the Lutheran reformation and their specific contexts: testimonies and commentaries*, StPatr 63 (2013) 287-312.
- Ronzani R., *Mysterium lunae alle origini di un modo di pensare e dire la Chiesa in età patristica*, "PATH" 13 (2014) 203-227.
- Sferlea O., *On the interpretation of the theory of perpetual progress (epektasis): taking into account the testimony of Eastern monastic tradition*, RHE 109 (2014) 564-587.
- Smith R., *Lamentation and Annunciation: the Maternal and Virginal in Eastern Christian Theologies of Grief*, "Theology and Sexuality" 19 (2013) 263-282.
- Starks Kierstead M., *Phrygian roots of the Montanist movement*, StPatr 72 (2014) 35-42.
- Tabbernee W., *Exiled to Pepouza: consorting unwillingly with heretical Montanists*, StPatr 72 (2014) 29-34.
- Thomas Ch., *Donatism and the contextualisation of Christianity: a cautionary tale*, StPatr 70 (2013) 365-370.
- Vaggione R., *Who were Mani's 'Greeks'? 'Greek bread' in the "Cologne Mani Codex"*, StPatr 64 (2013) 145-154.
- Van Geest P., *Patristics among the tulips. Interdisciplinarity as a chance for theology and patristics*, "Gregorianum" 95 (2014) 73-94.
- Zakharov G., *Théologie de l'image chez Germinius de Sirmium*, StPatr 66 (2013) 257-262.

5. Historia doktryn (filozofia)

- Counet J.-M., *Speech act in the Demiurge's address to the young gods in "Timaeus" 41 A-B. Interpretations of Greek philosophers and patristic receptions*, StPatr 58 (2013) 73-82.
- Curtin Th., *Divine analogy in eighteenth-century Irish philosophy*, JTS 65 (2014) 600-624.
- Fokin A.R., *The doctrine of the 'intelligible triad' in Neoplatonism and patristics*, StPatr 58 (2013) 45-72.
- Gigineishvili L., *Eros in theology of Ioane Petritsi and Shota Rustaveli*, StPatr 58 (2013) 181-189.
- Hays Ch.M., *Early Egyptian-Christian wealth ethics: diverse Christian moralities from the Apostolic Fathers to the Rise of Constantine*, StPatr 72 (2014) 1-14.
- Hovorun C., *Influence of Neoplatonism on formation of theological language*, StPatr 58 (2013) 13-18.
- Hunt H., *'Clothed in the body': the garment of flesh and the garment of glory in Syrian religious anthropology*, StPatr 64 (2013) 167-176.
- Köckert Ch., *The Rhetoric of conversion in ancient philosophy and Christianity*, StPatr 62 (2013) 205-212.
- Manor T.S., *Proclus: The North African Montanist?*, StPatr 65 (2013) 139-146.
- Mesyats S., *Does the first have a 'hypostasis'? Some remarks to the history of the term 'hypostasis' in Platonic and Christian tradition of the 4th-5th centuries AD*, StPatr 62 (2013) 41-56.

- Reeber M., *La prière « sur le prophète » dans le prologue de la Muqaddima d'Ibn Khaldun*, CPE 2014, nr 133, 50-59.
- Rydell Johnsen H., *Renunciation, reorientation and guidance: patterns in early monasticism and ancient philosophy*, StPatr 55 (2013) 79-94.
- Schott J.M., *Plotinus's portrait and Pamphilus's prison notebook: Neoplatonic and early Christian textualities at the turn of the fourth century C.E.*, JECS 21 (2013) 329-362.
- Shichalin Y., *The traditional view of late Platonism as a self-contained system*, StPatr 62 (2013) 3-10.
- Spanu N., *The interpretation of "Timaeus" 39E7-9 in the context of Plotinus' and Numenius' philosophical circles*, StPatr 63 (2013) 155-164.
- Urbano A.P., *'Dressing the Christian': the philosopher's mantle as signifier of pedagogical and moral authority*, StPatr 62 (2013) 213-230.
- Vanhoutte K.K.P., *How philosophical were the first Christians? The first generation of Fathers seen through archaeological glasses*, StPatr 72 (2014) 15-28.
- Yudin V., *Patristic Neoplatonism*, StPatr 58 (2013) 3-12.
- Zografidis G., *Is a patristic aesthetics possible? The eastern paradigm re-examined*, StPatr 59 (2013) 113-135.

6. Liturgia

- Barnes T.D., *The first Christmas in Rome, Antioch and Constantinople*, StPatr 64 (2013) 77-84.
- Barrett R., *'Let us put away all earthly care': mysticism and the "Cherubikon" of the Byzantine rite*, StPatr 64 (2013) 111-124.
- Bradshaw P.F., *What do we really know about the earliest Roman liturgy?*, StPatr 71 (2013) 7-20.
- Courtray R., *Alleluia, un mot pour louer Dieu*, CPE 2014, nr 136, 2-18.
- Day J., *Interpreting the origins of the Roman Canon*, StPatr 71 (2013) 53-68.
- Egender N., *La fête de la transfiguration dans la liturgie byzantine*, CPE 2014, nr 135, 2-18.
- Gelston A., *A fragmentary sixth-century east Syrian "Anaphora"*, StPatr 64 (2013) 105-110.
- Hillier R., *Arator and baptism in sixth-century Rome*, StPatr 71 (2013) 111-134.
- Humphries M., *Liturgy and laity in late-antique Rome: problems, sources, and social dynamics*, StPatr 71 (2013) 171-186.
- O'Loughlin Th., *The 'Commemoratio pro vivis' of the Roman Canon: a textual witness to the evolution of western Eucharistic theologies?*, StPatr 71 (2013) 69-92.
- Renoux Ch., *Des hymnes géorgiens anciens pour la fête de la transfiguration*, CPE 2014, nr 135, 19-31.
- Rouwhorst G., *Eucharistic meals east of Antioch*, StPatr 64 (2013) 85-104.
- Van Den Hoek A., *Execution as entertainment: the Roman context of martyrdom*, StPatr 60 (2013) 73-100.

Whelan Th.R., *Using God in war: shifting attitudes to war in 5th/6th-century Roman liturgical sources*, StPatr 71 (2013) 135-152.

Winkler G., *A new study of the Liturgy of James*, OCP 80 (2014) 23-33.

Woods D., *Rome, Gregoria, and Madaba: a warning against sexual temptation*, StPatr 64 (2013) 9-14.

7. Hagiografia, monastycyzm, historia duchowości

Jensen R.M., *Saints' relics and the consecration of Church buildings in Rome*, StPatr 71 (2013) 153-170.

Jiménez Sánchez J.A., *The monk Hypatius and the Olympic games of Chalcedon*, StPatr 60 (2013) 39-46.

LeMasters P., *St. Symeon, fool for Christ and exemplar of humility*, "The American Benedictine Review" 64 (2013) 267-281.

Logan A., *'Paul and Peter – pray for victor!'* *The history and impact of the earliest Roman martyr cult*, StPatr 72 (2014) 85-110.

Nicholson O., *What makes a voluntary martyr?*, StPatr 65 (2013) 159-164.

Saint-Laurent J.-F., *Humour in Syriac hagiography*, StPatr 64 (2013) 199-206.

Shemunkasho A., *Preliminaries to an edition of the hagiography of St Aho the Stranger*, StPatr 64 (2013) 229-235.

Van Der Sypt L., *A practical solution to late antique asceticism: syneisaktism*, StPatr 72 (2014) 211-218.

Wilkinson K., *Gender roles and mental reproduction among virgins*, StPatr 64 (2013) 3-8.

8. Archeologia i historia sztuki

Apostolos-Cappadona D., *'... decorated with luminous mosaics': image and liturgy in 5th/6th-century Roman Church apse mosaics*, StPatr 71 (2013) 93-110.

Bevelacqua G.S., *Observations on Christian epigraphy in Pannonia*, StPatr 73 (2014) 75-112.

Brandt O., *The Archaeology of Roman Ecclesial architecture and the study of early Christian liturgy*, StPatr 71 (2013) 21-52.

Brent A., *Methodological perspectives in the interpretation of early Christian artefacts*, StPatr 73 (2014) 1-38.

Bugár I.M., *Theology on images? Some observations on the murals in the Peter and Paul Burial Chamber of Pécs*, StPatr 73 (2014) 281-296.

Castelli E., *The symbols of anchor and fish in the most ancient parts of the Catacomb of Priscilla: evidence and questions*, StPatr 59 (2013) 11-20.

Csigi P., *Deliberate ambiguities in early Christian wall paintings in Sopianae*, StPatr 73 (2014) 237-248.

Frenkel L.M., *Some theological considerations on the visual representation of the 'Suffering on the Cross' in the first half of the fifth century*, StPatr 73 (2014) 175-194.

Gábor O., *Early Christian buildings in the northern cemetery of Sopianae*, StPatr 73 (2014) 39-57.

- Grossmann P., *Excavations in Firan-Sinai in the years from 2000 to 2005*, ByZ 106 (2013) 655-681.
- Heidl G., *Remarks on the iconography in the 'Peter-Paul' (No. 1) Burial Chamber of Sopianaë*, StPatr 73 (2014) 219-236.
- Heyden K., *The Bethesda sarcophagi: testimonies to Holy Land piety in the western Theodosian Empire*, StPatr 59 (2013) 89-96.
- Hudák K., *Technical observations on the paintings in the St. Peter and Paul (No. 1) Burial Chamber in Sopianaë*, StPatr 73 (2014) 249-280.
- Jefferson L.M., *Perspectives on the nude youth in fourth-century sarcophagi representations of the raising of Lazarus*, StPatr 59 (2013) 77-88.
- Nagy L., *Zoltán Kádár and the early Christian iconography of Roman Pannonia. Some problems of interpretation*, StPatr 73 (2014) 195-218.
- Rubery E., *The early iconography of Mary. The mosaics of the triumphal arch at S. Maria Maggiore, Rome, in the context of the writings of Cyril of Alexandria and the Council of Ephesus of 431*, StPatr 72 (2014) 279-325.
- Taylor C.C., *Painted veneration: the Priscilla Catacomb Annunciation and the "Protoevangelion of James" as precedents for late antique Annunciation iconography*, StPatr 59 (2013) 21-38.
- Rubery E., *From catacomb to sanctuary: the Orant figure and the cults of the Mother of God and S. Agnes in early Christian Rome, with special reference to gold glass*, StPatr 73 (2014) 129-174.
- Visy Z., *The Paradise in the early Christian cemetery of Sopianaë*, StPatr 73 (2014) 59-74.
- Zakharov G., *Théologie de l'image chez Germinius de Sirmium*, StPatr 66 (2013) 257-262.

9. Biblia

- Bady G., *Quelle était la Bible des Pères, ou quel texte de la Septante choisir pour Biblindex?*, StPatr 54 (2013) 33-38.
- Bastit-Kalinowska A., *L'introduction à la théologie des II^e et III^e siècles et l'apologue du «Fort ligoté» (Mt 12,29 et parallèles)*, "Gregorianum" 94 (2013) 286-300.
- Blowers P.M., *The Groaning and longing of creation: variant patterns of patristic interpretation of Romans 8:19-23*, StPatr 63 (2013) 45-54.
- Boucaud P., « *Corpus Paulinum* ». *L'exégèse grecque et latine des « Épîtres » au premier millénaire*, RHR 230 (2013) 299-332.
- Brown Tkacz C., *'En colligo duo ligna': the widow of Zarephath and the Cross*, StPatr 59 (2013) 53-68.
- Ceulemans R., *The homoios notes in the syro-hexapla version of the Song of Songs*, OCP 79 (2013) 5-36.
- Costa J., *Le psaume 2 est-il messianique? La réponse du Midrash des Psaumes*, CPE 2013, nr 132, 3-11.
- Donaldson A.M., *Explicit references to New Testament textual variants by the Church Fathers: their value and limitations*, StPatr 54 (2013) 87-98.

- Downs D.J., *'Love covers a multitude of sins': redemptive almsgiving in 1 Peter 4:8 and its early Christian reception*, JTS 65 (2014) 489-514.
- Elliott J.K., *A New Edition of Nestle-Aland, Greek New Testament*, JTS 64 (2013) 47-65.
- Elliott M.W., *Wisdom of Solomon, Canon and authority*, StPatr 63 (2013) 3-16.
- Farago-Bermon P., *Surviving the disaster: the use of 'psychē' in 1Peter 3:20*, StPatr 63 (2013) 81-94.
- Ferguson E., *Some patristic interpretations of the Angels of the Churches (Apocalypse 1-3)*, StPatr 63 (2013) 95-100.
- Forte A.J., *Algunas observaciones sobre la 28.a edición revisada del Novum Testamentum Graece de Nestle-Aland*, "Scriptorium Victoriense" 61 (2014) 7-34.
- Forte A.J., *La crítica textual hoy, I, la Vetus Latina: Eccl 25, 1-2*, "Scriptorium Victoriense" 61 (2014) 35-52.
- Forte A.J., *Veteris Latinae Ecclesiastici: Apologia pro interprete latino*, "Journal of Septuagint and Cognate Studies" 47 (2014) 69-92.
- Garrigues J.M., *La fe explícita en Cristo, principio de la profecía en el Antiguo Testamento, a la luz de los Padres de la Iglesia y de santo Tomás de Aquino*, RET 73 (2013) 445-458.
- Graham S.L., *Two Mount Zions: fourth-century Christian anti-Jewish polemic*, StPatr 63 (2013) 385-392.
- Guinot J.-N., *L'exégèse antiochienne ou le primat de la lettre*, CPE 2013, nr 131, 52-61.
- Hill S.C., *Early Christian ethnic reasoning in the light of Genesis 6:1-4*, StPatr 63 (2013) 393-398.
- Hogeterp A.L., *Immaterial wealth in Luke between wisdom and apocalypticism: Luke's Jesus tradition in light of 4QInstruction*, "Early Christianity" 4 (2013) 41-63.
- Houghton H.A.G., *Patristic evidence in the new edition of the "Vetus Latina Iohannes"*, StPatr 54 (2013) 69-86.
- Lehner U.L., *Against the consensus of the Fathers?: Isaiah 7:14 and the travail of eighteenth-century Catholic exegesis*, "Pro Ecclesia" 22 (2013) 189-221.
- Mellerin L., *Methodological issues in Biblindex, an online index of Biblical quotations in early Christian literature*, StPatr 54 (2013) 11-32.
- O'Collins G., *The inspiring power of Scripture: three case studies*, ITQ 79 (2014) 265-273.
- Philonenko M., « *Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups* »: *l'arrière-plan araméen et qoumrânien d'un logion évangélique (Matthieu 10,16a et 4Q206 4 II 17)*, RHPR 93 (2013) 5-13.
- Plátová J., *"Na slunci si postavil svůj stan": Nejstarší křesťanské výklady Žl 18(19), zvláště v. 5c*, "Studia Theologica" (CS) 16 (2014) nr 2, 70-81.
- Roukema R., *The foolishness of the message about the Cross (1Cor. 1:18-25): embarrassment and consent*, StPatr 63 (2013) 55-58.
- Schwab Z.S., *The value of a curious translation: revisiting Proverbs 2:5*, JBL 133 (2014) 739-749.

- Strawbridge J.R., *A community of interpretation: the use of 1Corinthians 2:6-16 by early Christians*, StPatr 63 (2013) 69-80.
- Stroumsa G.G., *Athens, Jerusalem and Mecca: the patristic crucible of the Abrahamic religions*, StPatr 62 (2013) 153-168.
- Usacheva A., *The term πανήγυρις in the Holy Bible and Christian literature of the fourth century and the development of Christian panegyric genre*, StPatr 62 (2013) 57-61.
- Vannier M.-A., *L'Exégèse des Pères*, CPE 2013, nr 131, 2-7.
- Vannier M.-A., *Les sources hébraïques des commentaires patristiques des prophètes*, CPE 2014, nr 133, 2-6.
- Vannier M.-A., *Note sur les commentaires patristiques de la transfiguration*, CPE 2014, nr 135, 53-56.
- Widdicombe P., *Noah and foxes: Song of Songs 2:15 and the patristic legacy in text and art*, StPatr 59 (2013) 39-52.
- Williams D.H., *The Gospel of Matthew in service of the early Fathers*, "Pro Ecclesia" 23 (2014) 81-98.
- Wolfe B.N., *The Skeireins: a neglected text*, StPatr 64 (2013) 127-132.

9.1. Apokryfy

- Bady G., « 3 Esdras » chez les Pères de l'Église: l'ambiguïté des données et les conditions d'intégration d'un 'apocryphe' dans Biblindex, StPatr 54 (2013) 39-54.
- Böttrich Ch., *Apocalyptic Tradition and Mystical Prayer in the Ladder of Jacob*, JStP 23 (2014) 290-306.
- Bovon F. – Bouvier B., *Miracles additionnels de Thècle dans le manuscrit de Rome, « Angelicus graecus 108 »*, "Apocrypha" 24 (2013) 91-110.
- Calzolari Bouvier V., *La version arménienne du « Martyre de Philippe » grec: passages encratites et manuscrits inédits; pour François Bovon*, "Apocrypha" 24 (2013) 111-137.
- Davis K., *Prophets of exile: 4QApocryphon of Jeremiah C, apocryphal Baruch and the efficacy of the second temple*, "Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period" 44 (2013) 497-529.
- DeSilva D.A., *The Testaments of the Twelve Patriarchs as Witnesses to Pre-Christian Judaism: A Re-Assessment*, JStP 22 (2013) 21-68.
- Dilley P.C., *"Christus Saltans" as Dionysos and David: the Dance of the Savior in its late-antique cultural context*, "Apocrypha" 24 (2013) 237-254.
- Elliott J.K., *The 'new' Hennecke*, "Journal for the Study of the New Testament" 35 (2013) 285-300.
- Erho T.M. – Stuckenbruck L.T., *A Manuscript History of Ethiopic Enoch*, JStP 23 (2013) 87-133.
- Foster P., *Do crosses walk and talk? A reconsideration of "Gospel of Peter" 10.39-42*, JTS 64 (2013) 89-104.
- Foster P., *The reception of the canonical Gospels in the non-canonical Gospels*, "Early Christianity" 4 (2013) 281-309.

- Furrer Ch., *Titre et prologue des «Actes de Pilate»: nouvelle lecture à partir d'une reconstitution d'un état ancien du texte*, "Apocrypha" 24 (2013) 139-206.
- Harlow D.C., *Anti-Christian Polemic in the Apocalypse of Abraham: Jesus as a Pseudo-Messiah in Apoc. Ab. 29.3-14*, JStP 22 (2013) 167-183.
- Hedrick Ch.W., *Dating the "Gospel of the Savior": response to Peter Nagel and Pierluigi Piovanelli*, "Apocrypha" 24 (2013) 223-236.
- Hernitscheck E., *Apocrypha as Texts that had no future? Reflections on Christian texts of the Past*, "Acta Universitatis Carolinae Theologica" 4 (2014) nr 2, 247-258.
- Hill Ch.E., *A Four-Gospel-Canon in the second century?: artifact and arti-fiction*, "Early Christianity" 4 (2013) 310-334.
- Joseph S.J., *Was Daniel 7.13's 'Son of Man' Modeled after the 'New Adam' of the "Animal Apocalypse" (1 Enoch 90)? A Comparative Study*, JStP 22 (2013) 269-294.
- Jullien F., *La légende des Trente pièces d'argent de Judas et le roi Abgar*, "Apocrypha" 24 (2013) 207-220.
- Knights Ch.H., *The Rechabites revisited: the history of the rechabites twenty-five years on*, JStP 23 (2014) 307-320.
- Kraus W., *Antijudaismus im Neuen Testament?: Wie gehen wir sachgemäß damit um?*, "Materialdienst der EZW" 76 (2013) 403-412.
- Langstaff B., *The "Book of Enoch" and the "Ascension of Moses" in Reformation Europe: Early Sixteenth-Century Interpretations of Jude 9 and Jude 14-15*, JStP 23 (2013) 134-174.
- Litwa M.D., *The God "human" and human Gods: models of deification in Irenaeus and the Apocryphon of John*, ZACH 18 (2014) 70-94.
- Loader W., *Sexuality and eschatology: in search of a celibate utopia in pseudepigraphic literature*, JStP 24 (2014) 43-67.
- Merkel H., *Zwei Jahrzehnte Jesusforschung nach 1985*, 3, "Theologische Rundschau" 78 (2013) 397-430.
- Morgan J., *The Vision of the Glory of God in The Apocalypse of Baruch (3 Baruch)*, JStP 22 (2013) 184-200.
- Nicklas T., *Christian Apocrypha and the development of the Christian canon*, "Early Christianity" 5 (2014) 220-240.
- O'Loughlin Th., *The "Protevangelium of James": a case of Gospel harmonization in the second century?*, StPatr 65 (2013) 165-174.
- Paschke B., *Christomonism?: a narrative-critical analysis of two prayers to God the Father in the apocryphal "Acts of John"*, "Biblische Notizen" 163 (2014) 121-134.
- Paschke B., *Prayer to Jesus in the canonical and in the Apocryphal Acts of the Apostles*, EThL 89 (2013) 49-71.
- Pelle S., *A preliminary study of the "Historia de Melchisedech" in the Latin West*, "Apocrypha" 24 (2013) 57-90.
- Petersen S., *Maria apokryph: oder: Die Vielfalt des frühen Christentums*, BuK 68 (2013) 214-218.
- Petkov J., *Techniques of disguise in apocryphal apocalyptic literature: bridging the gap between 'authorship' and 'authority'*, StPatr 65 (2013) 241-252.

- Polo de Beaulieu M.A., *Les apocryphes dans les recueils d'exempla: traces, réécritures et diffusion*, "Apocrypha" 24 (2013) 9-56.
- Putthoff T.L., *Aseneth's gastronomical vision: mystical theophagy and the new creation in Joseph and Aseneth*, JStP 24 (2014) 96-117.
- Ramelli I.L.E., *A pseudepigraphon inside a pseudepigraphon? The Seneca – Paul correspondence and the letters added afterwards*, JStP 23 (2014) 259-289.
- Reis D.M., *Peripatetic pedagogy: travel and transgression in the apocryphal "Acts of the Apostles"*, StPatr 65 (2013) 263-276.
- Stayer J.M., *The varieties of Anabaptist biblicism: the weight of the Old Testament and the Apocrypha in several sixteenth-century Anabaptist groups; research note*, "The Mennonite Quarterly Review" 88 (2014) 365-372.
- Suciu A., *A Coptic fragment from the "History of Joseph the Carpenter" in the collection of Duke University Library*, HTR 106 (2013) 93-104.
- Taylor C.C., *Painted veneration: the Priscilla Catacomb Annunciation and the "Protoevangelion of James" as precedents for late antique Annunciation iconography*, StPatr 59 (2013) 21-38.
- Touati Ch., *A 'kerygma of Peter' behind the "Apocalypse of Peter", the "PseudoClementine Romance" and the "Eclogae propheticae" of Clement of Alexandria*, StPatr 65 (2013) 277-294.
- Verheyden J., *Lost (and found): a critical study and analysis of the history of research on lost documents and hypothetical sources of early Christianity*, "Early Christianity" 4 (2013) 419-422.
- Yingling E., *Singing with the Savior: reconstructing the ritual ring-dance in the "Gospel of the Savior"*, "Apocrypha" 24 (2013) 255-279.

9.2. Gnostycyzm

- Carbonaro P., *Simon le Magicien et la Bible grecque*, "Revue Biblique" 121 (2014) 414-426.
- Pavelčík J., *Ženy v Tomášovom evanjeliu*, "Studia Theologica" (CS) 16 (2014) nr 3, 1-18.
- Schmid U.B., *Marcion and the textual history of 'Romans': editorial activity and early editions of the New Testament*, StPatr 54 (2013) 99-114.
- Van Den Kerchove A., *Poimandrès, figure d'autorité dans la tradition hermétique*, RHR 231 (2014) 27-46.
- Vinzent M., *Marcion's Roman liturgical traditions, innovations and counter-rites: fasting and baptism*, StPatr 71 (2013) 187-211.

10. Patrystyka i średniowiecze (łacińskie i bizantyńskie)

- Aldana Valenzuela R., *Servicio y filosofía de María: tres homilias marianas de Nicolás Cabasilas*, EphMar 64 (2014) 147-168.
- Alexopoulos Th., *The Byzantine Filioque-supporters in the 13th century John Bekkos and Konstantin Melitiniotes and their relation with Augustine and Thomas Aquinas*, StPatr 68 (2013) 381-396.

- Antonopoulou T., *What agreement has the temple of God with idols?: Christian homilies, ancient myths, and the "Macedonian Renaissance"*, ByZ 106 (2013) 595-621.
- Balcárek P., *The cult of the Holy Wisdom in Byzantine Palestine*, StPatr 62 (2013) 515-526.
- Bekos J., *Nicholas Cabasilas' political theology in an epoch of economic crisis: a reading of a 14th-century political discourse*, StPatr 68 (2013) 405-412.
- Caseau B., *Les marqueurs de pain, objets rituels dans le christianisme antique et byzantin*, RHR 231 (2014) 599-617.
- Chernoglazov D., *Beobachtungen zu den Briefen des Theodoros Daphnopates: neue Tendenzen in der byzantinischen Literatur des zehnten Jahrhunderts*, ByZ 106 (2013) 623-644.
- Cuomo A.M., *Manuele Caleca e la "Sequencia de Apostolis"*, ByZ 106 (2013) 9-18.
- De Jong H., *The application of natura (physis) in Byzantine law*, ByZ 106 (2013) 683-712.
- Featherstone J., *Der große Palast von Konstantinopel: Tradition oder Erfindung?*, ByZ 106 (2013) 19-38.
- Kontogiannis N., *Translatio imaginis: assimilating the triple-towered castle in late Byzantine coinage*, ByZ 106 (2013) 713-744.
- Krausmüller D., *On contents and structure of the Panagios "Typikon": a contribution to the early history of "extended" monastic rules*, ByZ 106 (2013) 39-64.
- Moran N.K., *Altrömische Offertoriums-Gesänge in medialem Tonarten: zum Verhältnis des byzantinischen zum altrömischen und gregorianischen Choral*, ByZ 106 (2013) 65-82.
- Müller A.E., *Demetrios Rhodokanakis als Autor dreier Schriftstücke im Nachlass Karl Krumbachers*, ByZ 106 (2013) 83-90.
- Palles G., *Inscriptions on middle Byzantine marble templon screens*, ByZ 106 (2013) 761-810.
- Panagopoulos S.P., *The Byzantine traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, StPatr 63 (2013) 343-350.
- Pérez Martín I., *The scribe Isidoros and Michael Gabras' letter in the Ms Bremen b.23*, ByZ 106 (2013) 91-100.
- Petit J.-P., *Bliesbruck-Reinheim: Gaulis, Gallo-Romains et Mérovingiens dans la vallée de la Blies*, CPE 2013, nr 129, 30-37.
- Polemis I.D., *Nikolaos Kabasilas's "De vita in Christo" and its context*, ByZ 106 (2013) 101-132.
- Sakel D., *The "Chronicle of 1570": the original version*, ByZ 106 (2013) 143-152.
- Savino Ch., *Paläographische Beobachtungen zum galenischen Kodex Marc. gr. App. V 10 (coll. 1444): mit Tafeln III-IV*, ByZ 106 (2013) 153-162.
- Soltic J., *The politikos stichos poetry as reliable evidence of linguistic phenomena: case-study: the distribution of object clitic pronouns in the "Chronicle of Morea"*, ByZ 106 (2013) 811-842.
- Spiteris Y., *Die Heiligkeit der Kirche im Verständnis der Ostkirchen: zur Theologie des Nikolaus Kabasilas, "Communio"* 42 (2013) 471-484.

- Trostyanskiy S., *The "Encyclical" of Basiliscus (475) and its theological significance; some interpretational issues*, StPatr 62 (2013) 383-394.
- Trovato S., *Il giorno della morte di Pletone (26 giugno): una "imitatio Iuliani"?*, ByZ 106 (2013) 163-174.
- Viezure D.I., *The fate of Emperor Zeno's "Henoticon": Christological authority after the healing of the Acacian schism (484-518)*, StPatr 62 (2013) 409-418.
- Wanek N.M., *Die sogenannte Missa Graeca – Schnittstelle zwischen Ost und West?*, ByZ 106 (2013) 175-192.

11. Autorzy

Ad Diognetum

- Perendy L., *The threads of tradition: the parallelisms between "Ad Diognetum" and "Ad Autolycum"*, StPatr 65 (2013) 197-208.

Acta martyrum

- Dudzík P., *Martyrologické příběhy ve 2. a 4. knize Makabejské a jejich možný vliv na řecké křesťanské mučednické texty*, "Studia Theologica" (CS) 15 (2013) nr 2, 169-183.
- Middleton P., *Early Christian Voluntary Martyrdom: A Statement for the Defence*, JTS 64 (2013) 556-573.
- Tamas H., *'Scio unum Deum vivum et verum, qui est trinus et unus Deus': the relevance of Creedal elements in the "Passio Donati, Venusti et Hermogenis"*, StPatr 63 (2013) 243-258.
- Taverne M., *Das Martyrium als imitatio Christi: die literarische Gestaltung der spätantiken Märtyrerakten und -passionen nach der Passion Christi*, ZACH 18 (2014) 167-20.

Akacjusz z Cezarei

- Whealey A., *Quaestiones ad Marinum: Eusebius or Acacius of Caesarea?*, RBen 123 (2013)

Ambrozjaster

- Denecker T., *Heber or Habraham?: Ambrosiaster and Augustine on language history*, REAug 60 (2014) 1-32.
- Hušek V., *Impossibile est non peccare. Kategorie hříchů u Ambrosiastera*, "Studia Theologica" (CS) 16 (2014) nr 2, 119-129.
- Hušek V., *Ježíšovo přibuzenstvo u Ambrosiastera*, "Studia Theologica" (CS) 15 (2013) nr 2, 226-237.

Ambroży

- Bordoni U., *L'Evangelario Ambrosiano del Cardinale Tettamanzi: principi ispiratori e tappe di realizzazione*, "Rivista Liturgica" 100 (2013) 29-46.

- Chiamonte G., *Angelo della visione: la fotografia nell'Evangelario Ambrosiano*, "Rivista Liturgica" 100 (2013) 143-166.
- Clancy F.G., *The Eucharist in St Ambrose's "Commentaries on the Psalms"*, StPatr 69 (2013) 35-44.
- Den Boeft J., *"Qui cantat, vacuus est": Ambrose on singing*, StPatr 69 (2013) 45-50.
- DeSilva D.A., *Ambrose's use of 4 Maccabees in "De Jacob et vita beata"; some correctives*, JECS 22 (2014) 287-293.
- Doerfler M.E., *Keeping it in the family: the law and the Law in Ambrose of Milan's "Letters"*, StPatr 69 (2013) 67-74.
- Dunkle B., *Mystagogy and Creed in Ambrose's "Iam surgit hora tertia"*, StPatr 69 (2013) 25-34.
- Fontana C.A., *L'uso dell'Evangelario nella chiesa Cattedrale*, "Rivista Liturgica" 100 (2013) 128-131.
- Gerzaguet C., *Le « De fuga saeculi » d'Ambroise de Milan et sa datation. Notes de philologie et d'histoire*, StPatr 69 (2013) 75-84.
- Heidl G., *Early Christian imagery of the 'virga virtutis' and Ambrose's theology of sacraments*, StPatr 59 (2013) 69-76.
- Lubinsky C., *Re-reading masculinity in Christian Greco-Roman culture through Ambrose and the female transvestite monk, Matrona of Perge*, StPatr 69 (2013) 51-66.
- Rosenberg S.P., *Nature and the natural world in Ambrose's "Hexaemeron"*, StPatr 69 (2013) 15-24.
- Tedeschi F., *Coro e solisti: sei artisti contemporanei per l'Evangelario Ambrosiano*, "Rivista Liturgica" 100 (2013) 62-68.
- Troëa P., *La riflessione storico-teorica alla base dell'Evangelario Ambrosiano: il Convegno di Studi un Evangelario Contemporaneo per le Chiese in Italia*, "Rivista Liturgica" 100 (2013) 121-127.
- Valli N., *La struttura dell'Evangelario Ambrosiano e le sue radici storiche*, "Rivista Liturgica" 100 (2013) 47-61.
- Van Willigen M.A., *Ambrose's "De paradiso": an inspiring source for Augustine of Hippo*, StPatr 70 (2013) 47-54.
- Vannier M.-A., *Ambroise de Milan, Ambassadeur à la cour de Trèves d'après la lettre 30 (24M) à Valentinien II*, CPE 2013, nr 129, 2-18.
- Vopřada D., *Dobrý had a jelen: Dva obrazy Krista v kázání svatého Ambrože*, "Studia Theologica" (CS) 15 (2013) nr 2, 238-252.

Anastazy Synaita

- Bucur B.G., *Exegesis and intertextuality in Anastasius the Sinaite's "Homily on the Transfiguration"*, StPatr 68 (2013) 249-260.

Antoni Pustelnik

- Tóth P., *'In volumine Longobardo': new light on the date and origin of the Latin translation of St Anthony's seven "Letters"*, StPatr 64 (2013) 47-58.

Apophthegmata Patrum

- Barbu L., *Spiritual fatherhood in and outside the desert: an eastern orthodox perspective*, StPatr 64 (2013) 65-74.
- Barbu L., *The turn to the inner-self and liturgical participation in the Desert Fathers*, StPatr 72 (2014) 233-240.
- Dahlman Britt, *The "Collectio Scorialensis Parva": an alphabetical collection of old apophthegmatic and hagiographic material*, StPatr 55 (2013) 23-34.
- Farag L., *Heroines not penitents: saints of sex slavery in the "Apophthegmata Patrum" in Roman law context*, StPatr 64 (2013) 21-32.
- Holmberg B., *The Syriac Collection of "Apophthegmata Patrum" in MS Sin. syr. 46*, StPatr 55 (2013) 35-58.
- Larsen L.I., *On learning a new alphabet: the sayings of the Desert Fathers and the monostichs of Menander*, StPatr 55 (2013) 59-78.
- Samuel R., *The Formation and re-formations of the sayings of the Desert Fathers*, StPatr 55 (2013) 5-22.
- Vos N., *Seeing 'hesychia': appeals to the imagination in the "Apophthegmata Patrum"*, StPatr 64 (2013) 33-46.

Apolinary z Laodycei

- Capone A., *Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa*, ZACH 17 (2013) 315-331.
- Grelrier-Deneux H., *La réception d'Apolinaire dans les controverses christologiques du Ve siècle à partir de deux témoins, Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr*, StPatr 66 (2013) 223-236.
- Orton R., *'A very bad book'? Another look at St Gregory of Nyssa's "Answer to Apollinarius"*, StPatr 72 (2014) 171-190.
- Rusch W.G., *Corresponding with Emperor Jovian: The Strategy and Theology of Apollinaris of Laodicea and Athanasius of Alexandria*, StPatr 66 (2013) 301-308.

Aponiusz

- Izquierdo Yusta C., *El comentario al Cantar de los Cantares de Apponio y de Gregorio Magno*, RevA 55 (2014) nr 166, 35-58.

Ariusz

- Fernández Eyzaguirre S., *Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana*, ScT 45 (2013) 9-40.

Arystydes

- Rutherford W.C., *Citizenship among Jews and Christians: civic discourse in the "Apology" of Aristides*, StPatr 65 (2013) 3-26.
- Rutherford W.C., *Reinscribing the Jews: the story of Aristides' Apology 2.2-4 and 14.1b-15.2*, HTR 106 (2013) 61-91.

Asteriusz z Amazji

Hajnalka T. – Van Der Sypt L., *Asceticism and syneisaktism in Asterius' "Liber ad Renatum monachum"*, ZACH 17 (2013) 504-525.

Atanazy

Anatolios Kh., *"Christ the power and wisdom of God": biblical exegesis and polemical intertextuality in Athanasius's "Orations against the Arians"*, JECS 21 (2013) 503-535.

Boezelman W.A., *The Gospel of John and polemical equation of Arians to Jews in Athanasius' "Orationes contra Arianos" and contemporary works*, StPatr 72 (2014) 133-146.

Gavrilyuk P., *Creation in early Christian polemical literature: Irenaeus against the Gnostics and Athanasius against the Arians*, "Modern Theology" 29 (2013) 22-32.

Gonnet D., *The Use of the Bible within Athanasius of Alexandria's "Letters to Serapion"*, StPatr 66 (2013) 291-300.

Gwynn D.M., *Athanasius of Alexandria as a pastoral Father*, StPatr 72 (2014) 123-132.

Rusch W.G., *Corresponding with Emperor Jovian: The Strategy and Theology of Apollinaris of Laodicea and Athanasius of Alexandria*, StPatr 66 (2013) 301-308.

Skeb M., *Der "Gottmensch" (theios aner): zur Bedeutung eines religionsgeschichtlichen Deutemusters für das Verständnis christlicher Leitfiguren der Spätantike*, RQ 108 (2013) 153-170.

Atanazy Pseudo-

Kwon J., *The Latin Pseudo-Athanasian "De Trinitate" attributed to Eusebius of Vercelli and its place of composition: Spain or Northern Italy*, StPatr 69 (2013) 169-174.

Macé C., *Pseudo-Athanasius, "Quaestio ad Antiochum" 136 and the "Theosophia"*, StPatr 66 (2013) 319-332.

Zawadzki K., *Neue griechische Fragmente des Cyrill von Alexandrien, (Pseudo-) Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien und Ammonios: patristische Auslegungen zum 1. Korintherbrief (ediert aus dem Codex Pantokratoros 28)*, ZACH 18 (2014) 260-282.

Augustyn z Hippony

Alban M., *L'argument prophétique dans la polémique d'Augustin avec les manichéens et les Juifs*, CPE 2014, nr 133, 27-34.

Alexopoulos Th., *The Byzantine Filioque-supporters in the 13th century John Bekkos and Konstantin Melitiniotes and their relation with Augustine and Thomas Aquinas*, StPatr 68 (2013) 381-396.

Arenson K.E., *Augustine's defense and redemption of the body*, StPatr 70 (2013) 529-538.

Baker K.F., *'Transfiguravit in se': the sacramentality of Augustine's doctrine of the 'totus Christus'*, StPatr 70 (2013) 559-568.

- Baker-Brian N.J., *Women in Augustine's anti-Manichaean writings: rumour, rhetoric, and ritual*, StPatr 70 (2013) 499-520.
- Becker K.J., *Glaube und Theologie*, RET 73 (2013) 459-482.
- Bellerose M., *Le sens pétrinien du mot 'paroikón' comme source de l'idée augustinienne de 'peregrinus'*, StPatr 70 (2013) 577-590.
- Bermon E., *Grammar and metaphysics: about the forms 'essendi', 'essendo', 'essendum', and 'essens' in Augustine's "Ars grammatica breuiata" (IV, 31 Weber)*, StPatr 70 (2013) 241-250.
- Berthold G.C., *Dyothelite language in Augustine's christology*, StPatr 70 (2013) 357-364.
- Bochet I., *La voix de la Synagogue dans le Psaume 72 selon Augustin*, CPE 2013, nr 132, 40-47.
- Bochet I., *Les règles pour l'interprétation de l'Écriture: le « De doctrina christiana » d'Augustin*, CPE 2013, nr 131, 41-51.
- Boersma G.P., *Enjoying the Trinity in "De uera religion"*, StPatr 70 (2013) 251-256.
- Boodts Sh., *A critical assessment of Wolfenbüttel Herz.-Aug.-Bibl. Cod. Guelf. 237 (Helmst. 204) and its value for the edition of St Augustine's "Sermones ad populum"*, StPatr 70 (2013) 465-476.
- Boodts Sh., *The manuscript transmission of the Qvinqvaginta homiliae: a stemmatical analysis with a new critical edition of Augustine's "Sermo" 168*, RBen 123 (2013) 214-247.
- Börjesson J., *Maximus the Confessor's knowledge of Augustine: an exploration of evidence derived from the Acta of the Lateran Council of 649*, StPatr 68 (2013) 325-336.
- Bouton-Touboul A.-I., *Consonance and dissonance: the unifying action of the Holy Ghost in Saint Augustine*, StPatr 61 (2013) 31-52.
- Bruning B., *Augustine's concept of pride: "ut cancer serpit" (En. Ps. I, 1), "Augustiniana"* 63 (2013) 9-81.
- Buckenmaier A., *Wahrheit, Einheit und Gegenwart der Kirche: Augustinus Argumentation gegen die Schismatiker als Anregung für eine Konzilshermeneutik*, "Communio" 42 (2013) 509-519.
- Buenacasa Pérez C., *The "Letters ad Donatistas" of Augustine and their relevance in the anti-Donatist controversy*, StPatr 70 (2013) 439-448.
- Cai Y., *The appeal to Augustine in Domingo Banez' theology of efficacious grace*, StPatr 69 (2013) 379-384.
- Cain E., *Knowledge seeking wisdom: a pedagogical pattern for Augustine's "De Trinitate"*, StPatr 70 (2013) 257-264.
- Cardman F., *Discerning the heart: intention as ethical norm in Augustine's "Homilies on 1 John"*, StPatr 70 (2013) 195-202.
- Carreker M.L., *The integrity of Christ's 'scientia' and 'sapientia' in the argument of the "De Trinitate" of Augustine*, StPatr 70 (2013) 265-274.
- Cavadini J.C., *Trinity and apologetics in the theology of St. Augustine*, "Modern Theology" 29 (2013) 48-82.

- Cesalli L., *Augustine and Wyclif on truth: an attempt to elucidate Wyclif's notion of Logica Sacrae Scripturae*, "Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales" 80 (2013) 145-163.
- Cho D., *An apology for Augustine's 'Filioque' as a hermeneutical referent to the immanent Trinity*, StPatr 70 (2013) 275-284.
- Clair J., *Wolterstorff on love and justice: an Augustinian response*, "Journal of Religious Ethics" 41 (2013) 138-167.
- Delmulle J., *Augustin dans « Biblindex ». Un premier test: le traitement du « De magistro »*, StPatr 54 (2013) 55-68.
- Demura K., *The Concept of heart in Augustine of Hippo: its emergence and development*, StPatr 70 (2013) 3-16.
- Denecker T., *Heber or Habraham?: Ambrosiaster and Augustine on language history*, REAug 60 (2014) 1-32.
- Descotes P., *Deux lettres sur l'origine de l'âme: Les « Epistulae » 166 et 190 de saint Augustin*, StPatr 70 (2013) 487-498.
- Di Leo P., *Plotinus and the young Augustine on the fall of the soul: beyond O'Connell's thesis*, "Augustiniana" 63 (2013) 257-288.
- Djuth M., *Augustine on the saints and the community of the living and the dead*, StPatr 70 (2013) 419-432.
- Doerfler M., "Hair!": *remnants of ascetic exegesis in Augustine of Hippo's "De opere monachorum"*, JECS 22 (2014) 79-111.
- Dolbeau F., *La transmission des oeuvres d'Augustin et l'évolution intellectuelle de l'Occident médiéval (V^e-XV^e siècles)*, EThL 89 (2013) 229-252.
- Drobner H.R., *La Passio de san Vicente de Zaragoza según las prédicas de Agustín en el día de la fiesta ("Sermones" 4; 274-277A; 359B)*, "Augustinus" 59 (2014) nr 232/233, 17-45.
- Dupont A., *Augustine's attitude towards the 'religious other'*, "Louvain Studies" 37 (2013) nr 2/3, 133-146.
- Dupont A., *Augustine's preaching on grace at Pentecost*, StPatr 61 (2013) 3-14.
- Dupont A., *From a martyrological "tabernacula pastorum" towards a geographical "in meridie": Augustine's representation and refutation of the Donatist exegesis of Sg. I, 6-7*, RHE 109 (2014) nr 1-2, 5-34.
- Dupont A., *In dialogue with Augustines "Soliloquia": interpreting and recovering a theory of illumination*, "International Journal of Philosophy and Theology" 74 (2013) 432-465.
- Dupont A., *La doctrine de la grâce de saint Augustin. Aspects pastoraux et spéculatifs*, RHR 231 (2014), 47-70.
- Eelen A., *1Tim. 1:15: 'humanus sermo' or 'fidelis sermo'? Augustine's "Sermo" 174 and its christology*, StPatr 70 (2013) 339-346.
- Eguiarte Bendímez E.A., *San Agustín y la vida fraterna: un itinerario existencial y trinitario*, "Augustinus" 59 (2014) nr 232/233, 77-117.
- Eguiarte Bendímez E.A., *San Agustín y los pobres de su tiempo*, "Augustinus" 59 (2014) nr 232/233, 47-76.

- Eguiarte E.A., *The exegetical function of Old Testament names in Augustine's "Commentary on the Psalms"*, StPatr 70 (2013) 93-98.
- Elgersma Helleman W., *Augustine and Philo of Alexandria's 'Sarah' as a wisdom figure ("De civitate Dei" XV 2f.; XVI 25-32)*, StPatr 70 (2013) 105-116.
- Ellis D., *The ambivalence and lust of marriage: with and beyond Augustine towards a theology of marriage as consecrated sacrifice*, SJT 66 (2013) 30-49.
- Foley M.P., *A spectacle to the world: the theatrical meaning of St. Augustine's "Soliloquies"*, JECS 22 (2014) 243-260.
- Fuhrer Th., *The 'Milan narrative' in Augustine's "Confessions": intellectual and material spaces in late antique Milan*, StPatr 70 (2013) 17-36.
- García Álvarez J., *San Agustín y el Cantar de los Cantares*, RevA 55 (2014) nr 166, 59-81.
- Gaumer M.A., *Against the Holy Spirit: Augustine of Hippo's polemical use of the Holy Spirit against the Donatists*, StPatr 61 (2013) 53-62.
- Gillette G., *Anger and community in the "Rule" of Augustine*, StPatr 70 (2013) 591-600.
- Gioia L., *Il carattere teologale, storico ed ecclesiale dell'identità personale in Agostino*, "Gregorianum" 95 (2014) 487-509.
- Griffith S.B., *Unwrapping the word: metaphor in the Augustinian imagination*, StPatr 70 (2013) 213-220.
- Gronewoller B., *Felicianus, Maximianism, and Augustine's anti-Donatist polemic*, StPatr 70 (2013) 409-418.
- Groß W., *Wo war der Eingang zum Zeltheiligtum? Zu einer exegetischen These des Augustinus*, "Biblische Zeitschrift" 58 (2014) 239-255.
- Hafliðson R., *Imitation and the mediation of Christ in Augustine's "City of God"*, StPatr 70 (2013) 449-456.
- Harmon Th.P., *Augustine on pilgrimage for the whole man*, "Gregorianum" 95 (2014) 95-104.
- Horka R., *'Curiositas ductrix': Die negative und positive Beziehung des hl. Augustinus zur Neugierde*, StPatr 70 (2013) 601-610.
- Horka R., *Limen Psalmi indicet interiora. Die figurative Interpretation der Psalmenüberschrift in Augustinus' Kommentar zum 80. Psalm*, "Acta Universitatis Carolinae Theologica" 4 (2014) nr 2, 261-275.
- Horsting A.G.A., *Reading Augustine with pleasure: the original form of Prosper of Aquitaine's "Book of Epigrams"*, StPatr 69 (2013) 233-256.
- Hudson J., *Prophetic promise, misguided hope and self-destructive power: Augustine on the 'fullness of time' ("De civitate Dei" XVIII 45)*, StPatr 72 (2014) 241-246.
- Inglebert H., *La formation des élites chrétiennes d'Augustin à Cassiodore*, StPatr 62 (2013) 185-204.
- Jo J., *Augustine's three-day lecture in Carthage*, StPatr 70 (2013) 331-338.
- Johnson A.P., *Porphyry's "Letter to Anebo" among the Christians: Augustine and Eusebius*, StPatr 63 (2013) 187-194.
- Kamimura N., *The consultation of Sacred Books and the mediator: the sortes in Augustine*, StPatr 70 (2013) 305-316.

- Kantzer Komline H., *'Ut in illo uiueremus': Augustine on the two wills of Christ*, StPatr 70 (2013) 347-356.
- Karfíková L., *Augustine to Nebridius on the ideas of individuals (Ep. 14,4)*, StPatr 70 (2013) 477-486.
- Kenney J.P., *Apophysis and interiority in Augustine's early writings*, StPatr 70 (2013) 147-158.
- Kent B.D., *Augustine's "On the good of marriage" and infused virtue in the twelfth century*, "Journal of Religious Ethics" 41 (2013) 112-136.
- Kimbriel S., *Illumination and the practice of inquiry in Augustine*, StPatr 70 (2013) 203-212.
- Koch D., *Gott und das Glück: Augustinus über glückliches Leben*, "Deutsches Pfarrerbblatt" 113 (2013) 672-676.
- Lagouanère J., *Les confessions de S. Augustin : un chant de louange à Dieu*, CPE 2014, nr 136, 41-52.
- Lee J.K., *The Church as mystery in the theology of St Augustine*, StPatr 70 (2013) 381-400.
- Lefort C., *A propos d'une source inédite des « Soliloques » d'Augustin: la notion cicéronienne de « vraisemblance » (uerisimile / similitudo ueri)*, StPatr 70 (2013) 539-546.
- Lienhard J.T., *Locutio and sensus in Augustine's writings on the "Heptateuch"*, StPatr 70 (2013) 79-84.
- Magny A., *How Important were Porphyry's anti-Christian ideas to Augustine?*, StPatr 70 (2013) 55-62.
- Massie A., *Dispersés. Rassemblés. En marche. Le Psaume 58, 12 chez S. Augustin*, CPE 2013, nr 132, 28-39.
- Merdinger J.E., *Before Augustine's encounter with Emeritus: early Mauretanian Donatism*, StPatr 70 (2013) 371-380.
- Morrison K.F., *Augustine's project of self-knowing and the paradoxes of art: an experiment in Biblical hermeneutics*, StPatr 70 (2013) 159-184.
- Mosley D.R., *The deifying Trinity: how Gregory Nazianzen and Augustine of Hippo use deification to explain the Trinity*, StPatr 72 (2014) 147-156.
- Myers J.A., *Law, lies and letter writing: an analysis of Jerome and Augustine on the Antioch incident (Galatians 2:11-14)*, SJT 66 (2013) 127-139.
- Ortiz J., *The Deep grammar of Augustine's conversion*, StPatr 70 (2013) 233-240.
- Pacioni V., *Los "Diálogos" de Agustín: guía de lectura, por Nello Cipriani*, "Augustinus" 59 (2014) nr 232/233, 119-151.
- Paciorek P.M., *The metaphor of 'the Letter from God' as applied to Holy Scripture by Saint Augustine*, StPatr 70 (2013) 133-146.
- Pereira M.J., *From Augustine to the Scythian monks: social memory and the doctrine of predestination*, StPatr 70 (2013) 671-683.
- Ployd A.D., *Pro-Nicene prosopology and the Church in Augustine's preaching on John 3:13*, SJT 67 (2014) 253-264.
- Ployd A.D., *The power of baptism: Augustine's pro-Nicene response to the Donatists*, JECS 22 (2014) 519-540.

- Radlbeck-Ossmann R., *Von Verfall und Neubeginn*, "Katechetische Blätter" 139 (2014) 118-122.
- Ramelli I.L., *Origen in Augustine: a paradoxical reception*, "Numen" 60 (2013) 280-307.
- Reeling Brouwer R., *Beziehung als Grundkategorie im Reden von Gott und vom Menschen: am Beispiel Augustins*, "Junge Kirche" 74 (2013) nr 2, 11-14.
- Reimer J., "Stir up the heart": the use, protreptic purpose and theological significance of the verb "excitare" in Augustine's "Confessions", "Augustiniana" 63 (2013) 155-172.
- Remy G., *Une relecture du drame de la déportation à Babylone selon le Psaume 136 chez Jean Chrysostome et Augustin*, CPE 2013, nr 132, 14-27.
- Ribreau M., *A la frontière de plusieurs controverses doctrinales: L'« Enarratio au Psaume 118 » d'Augustin*, StPatr 70 (2013) 99-104.
- Rivera J., *Figuring the porous self. St. Augustine and the phenomenology of temporality*, "Modern Theology" 29 (2013) 83-103.
- Robertson Ch.D., *Augustinian ecclesiology and predestination: an intractable problem?*, StPatr 70 (2013) 401-408.
- Rombs R.J., *The grace of creation and perfection as key to Augustine's "Confessions"*, StPatr 70 (2013) 285-294.
- Rose P.J., "Videbit me nocte proxima, sed in somnis": Augustine's Rhetorical Use of Dream Narratives, StPatr 70 (2013) 221-232.
- Russell F.H., *Augustine's contradictory just war*, StPatr 70 (2013) 553-558.
- Salamandra S., *Verbo interiore, verbo proferito: un esempio della presenza di elementi della filosofia stoica in Agostino*, "Urbaniana University Journal" 66 (2013) nr 3, 165-187.
- Slotemaker J.T., *Reading Augustine in the fourteenth century: Gregory of Rimini and Pierre d'Ailly on the "Imago Trinitati"*, StPatr 69 (2013) 345-358.
- Stanciu D., *Augustine's (neo)Platonic soul and anti-Pelagian spirit*, StPatr 61 (2013) 63-73.
- Steinhauser K.B., *Curiosity in Augustine's "Soliloquies": 'Agitur enim de sanitate oculorum tuorum'*, StPatr 70 (2013) 547-552.
- Stewart-Kroeker S., *Augustine's incarnational appropriation of Plotinus: a journey for the feet*, StPatr 63 (2013) 165-178.
- Teubner J.D., *Augustine's "De magistro": scriptural arguments and the genre of philosophy*, StPatr 70 (2013) 63-72.
- Ticciati S., *The human being as sign in Augustine's "De doctrina christiana"*, "Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie" 55 (2013) 20-32.
- Tkacz M.W., *Occasionalism and Augustine's builder analogy for creation*, StPatr 70 (2013) 521-528.
- Toom T., *Was Augustine an intentionalist? Authorial intention in Augustine's hermeneutics*, StPatr 70 (2013) 185-194.
- Urban B., "Wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, auch Plato und Augustin". *Linien, Texte und Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein*, Teil 1-2, "Edith Stein-Jahrbuch" 19 (2013) 147-170; 20 (2014) 160-205.

- Vaillancourt M.G., *The Eucharistic realism of St Augustine: did Paschasius Radbertus get him right? An examination of recent scholarship on the "Sermons" of St Augustine*, StPatr 70 (2013) 569-576.
- Van Egmond B., *Perseverance until the end in Augustine's anti-Donatist polemic*, StPatr 70 (2013) 433-438.
- Van Geest P., *St Augustine on God's incomprehensibility, incarnation and the authority of St John*, StPatr 70 (2013) 117-132.
- Van Neer J., *Language and scripture as structuring principles of Augustine's "Sermones" 186 and 187*, "Augustiniana" 63 (2013) 189-229.
- Van Neer J., *Omwille van u werd de Schepper geschapen: de opbouw en de gedachtegang van Augustinus' kerstpreek 192: lijnen en cirkels*, "Jaarboek Voor Liturgie-Onderzoek" 30 (2014) 165-190.
- Van Reisen H., *Van geluk gesproken: Augustinus' uitleg van de zaligsprekingen in het licht van Allerheiligen*, "Collationes" 43 (2013) 339-356.
- Van Reyn G.M.A., *Divine inspiration in Virgil's "Aeneid" and Augustine's Christian alternative in "Confessiones"*, StPatr 61 (2013) 15-30.
- Vannier M.-A., *La louange dans l'oeuvre d'Augustin*, CPE 2014, nr 136, 34-40.
- Vannier M.-A., *La mystagogie chez S. Augustin*, StPatr 70 (2013) 73-78.
- Vopřada D., *Augustinův výklad proklínacích žalmů v "Enarrationes in Psalmos"*, "Studia Theologica" (CS) 16 (2014) nr 2, 130-144.
- Weber D., *"Medicorum pueri": zu einer Metapher bei Augustinus*, ZACH 17 (2013) 125-142.
- Wilson K.M., *Sin as contagious in the writings of Cyprian and Augustine*, StPatr 70 (2013) 37-46.
- Wisse M. – Dupont A., *"Nostis qui in schola Christi eruditi estis, Jacob ipsum esse Israel": "Sermo" 122, "In Johannis evangelium tractatus" 7 and the Donatist and Pelagian controversies*, ZACH 18 (2014) 302-325.
- Witt J.C., *Interpreting Augustine: on the nature of 'theological knowledge' in the fourteenth century*, StPatr 69 (2013) 359-372.
- Yudin V., *A Stoic conversion: Porphyry by Plato. Augustine's reading of the "Timaeus" 41 a7-b6*, StPatr 58 (2013) 127-179.
- Zwollo L., *St Augustine on the soul's divine experience: "visio intellectualis" and "imago Dei" from Book XII of "De genesi ad litteram libri XII"*, StPatr 70 (2013) 85-92.

Auzoniusz

- Messana V., *Fra Sicilia e Burdigala nel IV secolo: gli intellettuali Citaro e Vittorio (Ausonius, "Prof". 13 e 22)*, StPatr 69 (2013) 85-98.

Bazyli Wielki

- Alieva O., *Protreptic motifs in St. Basil's "Homily on the words 'Give heed to thyself'"*, StPatr 62 (2013) 69-80.
- Capone A., *Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa*, ZACH 17 (2013) 315-331.

- DalCovolo E., *Basilio di Cesarea: povertà e ricchezza: a proposito di un volume recente*, "PATH" 12 (2013) 417-424.
- DeMarco D.C., *The presentation of reception of Basil's "Homiliae in Hexaemeron" in Gregory's "In Hexaemeron"*, ZACH 17 (2013) 332-352.
- Gain B., *Voyageur en exil: un aspect central de la condition humaine selon Basile de Césarée*, StPatr 67 (2013) 33-40.
- Jones I.C., *Humans and animals: St Basil of Caesarea's ascetic evocation of Paradise*, StPatr 67 (2013) 25-32.
- Kaiser Ch., *Basilius der Große und die studia humanitatis des Coluccio Salutati: von Fehlschlüssen, Bildungsmoden und differenten Wahrheitsformen*, FZPhTh 61 (2014) 59-76.
- Kanaan M., *L'homme, image de Dieu ? « Sur l'origine de l'homme » selon Basile de Césarée*, CPE 2013, nr 130, 43-51.
- Keidel A.G., *Nautical imagery in the writings of Basil of Caesarea*, StPatr 67 (2013) 41-46.
- Mayerhofer M., *Die basilianische Anthropologie als Verständnisschlüssel zu "Ad adolescentes"*, StPatr 67 (2013) 47-52.
- Sarisky D., *Who can listen to "Sermons on Genesis"? Theological exegesis and theological anthropology in Basil of Caesarea's "Hexaemeron Homilies"*, StPatr 67 (2013) 13-24.
- Silvas A.M., *Basil and Gregory of Nyssa on the ascetic life: introductory comparisons*, StPatr 67 (2013) 53-62.

Bazyli z Seleucji

- Bishop R.W., *Homilia in Pentecosten (CPG 6665): a sermon of Basil of Seleucia*, SE 52 (2013) 119-160.

Beda Wielebny

- Carlson D.R., *Bede on Roman Britain's End*, "Latomus" 73 (2014) 188-199.
- Higham N.J., *Bede's agenda in book IV of the "Ecclesiastical history of the English people": a tricky matter of advising the King*, JEH 64 (2013) 476-493.

Benedykt

- Joest Ch., *Geistliche Vaterschaft: bei Pachom (287-347) und Benedikt (480/490 - ca. 547)*, ErA 90 (2014) 125-141.
- Kaftan O.J., *Ora et labora – (k)ein benediktinisches Motto: eine Spurensuche*, ErA 90 (2014) 415-421.
- Licht T., *Die ältesten Zeugnisse zu Benedikt und dem benediktinischen Mönchtum*, ErA 89 (2013) 434-441.
- Puzicha M., *(Nur) auf die Jüngerer hören?: rund um "die Jüngerer"*, ErA 90 (2014) 18-25.
- Puzicha M., *"Alles" und "Nichts": Erfahrung und Weisung Benedikts*, ErA 90 (2014) 281-294.

Rosenberger M., "Niemand soll traurig werden" (RB 31, 19): Personalführung in der Regel Benedikts, ErA 89 (2013) 422-433.

Schmidt A., *Gelassenheit: Lebenswissen und Glaubenserfahrung bei Benedikt*, ErA 90 (2014) 261-272.

Boecjusz

Crocker J., *Correlation or causation? : an intertextual reading of Boethius' "Consolation of philosophy" and Kierkegaard's Either/Or*, "Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie" 55 (2013) 215-228.

Diekemper J., *Eternity, knowledge, and freedom*, "Religious Studies" 49 (2013) 45-64.

Kiesel D., *Personbegriff und personale Identität: zur Verbindung von Boethius' "Contra Eutychen et Nestorium" mit der "Consolatio philosophiae"*, ThPh 89 (2014) 215-249.

Celsus

Greenwood D.N., *The "Alethes logos" of Celsus and the historicity of Christ*, "Anglican Theological Review" 96 (2014) 705-713.

Niehoff M., *A Jewish critique of Christianity from second-century Alexandria: revisiting the Jew mentioned in "Contra Celsum"*, JECS 21 (2013) 151-175.

Cezary z Arles

Grig L., *Approaching popular culture in late antiquity: singing in the "Sermons" of Caesarius of Arles*, StPatr 69 (2013) 197-204.

Peree I., *Césaire d'Arles (470-542): prêcher l'ascèse aux laïcs*, SMon 56 (2014) 7-36.

Villegas Marin R., *Un épisode méconnu de la "préhistoire" du purgatoire chrétien: Fauste de Riez, Césaire d'Arles et les "miséricordieux" gaulois*, REAug 59 (2013) 299-335.

Chorycjusz z Gazy

White A.W., *Mime and the secular sphere: notes on Choricus' "Apologia mimorum"*, StPatr 60 (2013) 47-60.

Chromacjusz z Akwilei

Beatrice P.F., *Chromatius and Jovinus at the synod of Diospolis: a prosopographical inquiry*, JECS 22 (2014) 437-464.

MacEachnie R., *A history of heresy past: the sermons of Chromatius of Aquileia, 388-407*, ChH 83 (2014) 273-296.

Mceachnie R., *Envisioning the utopian community in the "Sermons" of Chromatius of Aquileia*, StPatr 69 (2013) 131-138.

Cyprian z Kartaginy

Chapot F., *Chronica Tertulliana et Cyprianea 2012*, REAug 59 (2013) 379-439.

- Mattei P., *L'eucharistie en Afrique au III^e siècle d'après les témoignages de Tertullien et Cyprien. Aspects liturgiques*, CPE 2014, nr 136, 19-28.
- Perry D.W., *Cyprian's "Letter to Fidus": a new perspective on its significance for the history of infant baptism*, StPatr 65 (2013) 445-450.
- Ployd A., *'Tres unum sunt': the Johannine Comma in Cyprian*, StPatr 65 (2013) 451-458.
- Wilson K.M., *Sin as contagious in the writings of Cyprian and Augustine*, StPatr 70 (2013) 37-46.
- Wolf W.C., *Desired baptisms: a mimetic reading of baptismal rivalry*, "The Heythrop Journal" 54 (2013) 880-890.
- Yamada N., *The influence of Chromatius and Rufinus of Aquileia on Pelagius – as seen in his key ascetic concepts: 'exemplum Christi', 'sapientia' and 'imperturbabilitas'*, StPatr 70 (2013) 661-670.

Cyprian z Kartaginy Pseudo-

- Ciccolini L., *Le personnage de Syméon dans la polémique anti-juive: le cas de l'« Ad Vigilium episcopum de Iudaica incredulitate » (CPL 67°)*, StPatr 65 (2013) 459-466.

Cyryl Aleksandryjski

- Bishop R.W., *Cyril of Alexandria's "Sermon on the ascension" (CPG 5281)*, StPatr 68 (2013) 107-118.
- Brisson L., *Clement and Cyril of Alexandria: confronting Platonism with Christianity*, StPatr 58 (2013) 19-44.
- Crawford M.R., *Assessing the authenticity of the Greek fragments on Psalm 22 (LXX) attributed to Cyril of Alexandria*, StPatr 68 (2013) 95-100.
- Crawford M.R., *Scripture as 'One Book': Origen, Jerome, and Cyril of Alexandria on Isaiah 29:11*, JTS 64 (2013) 137-153.
- Crawford M.R., *The preface and subject matter of Cyril of Alexandria's "De adoratione"*, JTS 64 (2013) 154-167.
- Crawford M.R., *The triumph of pro-Nicene theology over anti-monarchian exegesis: Cyril of Alexandria and Theodore of Heraclea on John 14.10-11*, JECS 21 (2013) 537-567.
- Frenkel L.M., *'Dear prefect, stop the ill rumour!' John of Antioch's tactics to counter Cyrillian propaganda after the Council of Ephesus I*, StPatr 72 (2014) 257-268.
- Hillis G.K., *Pneumatology and soteriology according to Gregory of Nazianzus and Cyril of Alexandria*, StPatr 67 (2013) 187-198.
- Keating D., *Supersessionism in Cyril of Alexandria*, StPatr 68 (2013) 119-124.
- Milner H., *Cyril of Alexandria's treatment of sources in his "Commentary on the Twelve Prophets"*, StPatr 68 (2013) 85-94.
- Ondrey H., *Gradual spiritualization? History and the mosaic law in Cyril of Alexandria's "Commentary on the Twelve"*, StPatr 72 (2014) 247-256.
- Rist J., *Kirchenpolitik und/oder Bestechung: Die Geschenke des Kyrill von Alexandrien an den kaiserlichen Hof*, StPatr 68 (2013) 51-60.

- Rubery E., *The early iconography of Mary. The mosaics of the triumphal arch at S. Maria Maggiore, Rome, in the context of the writings of Cyril of Alexandria and the Council of Ephesus of 431*, StPatr 72 (2014) 279-325.
- Van Loon H., *The Pelagian debate and Cyril of Alexandria's theology*, StPatr 68 (2013) 61-84.
- Zaganas D., *Against Origen and/or Origenists? Cyril of Alexandria's rejection of John the Baptist's angelic nature in his "Commentary on John" 1:6*, StPatr 68 (2013) 101-106.
- Zawadzki K., *Neue griechische Fragmente des Cyrill von Alexandrien, (Pseudo-) Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien und Ammonios: patristische Auslegungen zum 1. Korintherbrief (ediert aus dem Codex Pantokratoros 28)*, ZACH 18 (2014) 260-282.

Cyryl Aleksandryjski Pseudo-

- Grelier-Deneux H., *La réception d'Apolinaire dans les controverses christologiques du Ve siècle à partir de deux témoins, Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr*, StPatr 66 (2013) 223-236.
- Abrahà T., *(Pseudo) Cyril's interpretation of Proverbs 9:1 in the Confessio Patrum and its influence on traditional Ethiopian hermeneutics*, OCP 79 (2013) 305-325.

Cyryl Jerozolimski

- Hawk-Reinhard D.R., *Cyril of Jerusalem's Sacramental Theosis*, StPatr 66 (2013) 247-256.

Diadoch z Fotyki

- Wellington J.F., *From cantor to contemplative: Evagrian psalmody and the invocation of Jesus in the "Capita centum de perfectione spirituali" of Diadochus of Photice*, StPatr 72 (2014) 191-196.

Dionizy Areopagita Pseudo-

- Chvátal L., *The concept of 'grace' in Dionysius the Areopagite*, StPatr 68 (2013) 173-180.
- Cresta G., *From Dionysius' "thearchia" to Bonaventure's "hierarchia": assimilation and evolution of the concept*, StPatr 69 (2013) 325-332.
- Given J.G., *Anchoring the Areopagite: an intertextual approach to Pseudo-Dionysius*, StPatr 68 (2013) 155-172.
- Guiliano Z.M., *The cross in (Pseudo-)Dionysius: pinnacle and pit of revelation*, StPatr 68 (2013) 201-214.
- Ivanovic F., *Dionysius the Areopagite on justice*, StPatr 68 (2013) 231-236.
- Knepper T.D., *Ranks are not bypassed, rituals are not negated: the Dionysian corpus on return*, "Modern Theology" 30 (2014) 66-95.
- Louth A., *Symbolism and the angels in Dionysios the Areopagite*, StPatr 58 (2013) 109-116.

Newheiser D., *Eschatology and the Areopagite: interpreting the Dionysian hierarchies in terms of time*, StPatr 68 (2013) 215-222.

Purpura A., 'Pseudo' Dionysius the Areopagite's "Ecclesiastical hierarchy": keeping the Divine order and participating in Divinity, StPatr 68 (2013) 223-230.

Ritacco G.L., *El Bien, el Sol y el Rayo de Luz según Dionisio del Areópago*, StPatr 68 (2013) 181-200.

Dionizy z Koryntu

Concannon C.W., *Ethnicity, economics, and diplomacy in Dionysios of Corinth*, HTR 106 (2013) 145-169.

Dydym Aleksandryjski

Maspero G., *The Spirit manifested by the Son in Cappadocian thought*, StPatr 67 (2013) 3-12.

Plaxco K., *Didymus the Blind and the metaphysics of participation*, StPatr 67 (2013) 227-238.

Dydym Aleksandryjski Pseudo-

Perczel I., *The Pseudo-Didymian "De Trinitate" and Pseudo-Dionysius the Areopagite: a preliminary study*, StPatr 58 (2013) 83-108.

Efrem

Baarda T., *Luke 17,21 in Ephraem's "Diatessaron": a short note*, ZNW 105 (2014) 289-293.

Crawford M.R., *Diatessaron, a misnomer?: the evidence from Ephrem's commentary, "Early Christianity"* 4 (2013) 362-385.

Patteruparampil J., *'Regula fidei' in Ephrem's "Hymni de fide" LXVII and in the Sermones de fide IV*, StPatr 64 (2013) 177-198.

Ruani F., *Between myth and exegesis: Ephrem the Syrian on the Manichaean "Book of Giants"*, StPatr 64 (2013) 155-166.

Efrem Pseudo-

Eastman D.L., *The matriarch as model: Sarah, the cult of the saints, and social control in a Syriac homily of Pseudo-Ephrem*, JECS 21 (2013) 241-259.

Ennodiusz z Pawii

Marconi G., *Commendatio in Ostrogothic Italy: studies on the "Letters" of Ennodius of Pavia*, StPatr 69 (2013) 187-196.

Epifaniusz z Salaminu

Brown A.P., *Chrysostom and Epiphanius: long hair prohibited as covering in 1 Corinthians 11:4,7*, "Bulletin for Biblical Research" 23 (2013) 365-376.

Jacobs A.S., *Epiphanius of Salamis and the antiquarian's Bible*, JECS 21 (2013) 437-464.

Stefaniw B., *Straight reading: shame and the normal in Epiphanius's polemic against Origen*, JECS 21 (2013) 413-435.

Eustacjusz z Antiochii

Cartwright S.H., *So-called Platonism, the Soul, and the Humanity of Christ in Eustathius of Antioch's "Contra Ariomanitas et de anima"*, StPatr 66 (2013) 237-246.

Euzebiusz z Cezarei

Bandt Cordula, *Some remarks on the tone of Eusebius' "Commentary on Psalms"*, StPatr 66 (2013) 143-150.

Coombs C., *Literary device or legitimate diversity: assessing Eusebius' use of the optative mood in "Quaestiones ad Marinum"*, StPatr 66 (2013) 151-160.

Corke-Webster J., *A Literary Historian: Eusebius of Caesarea and the Martyrs of Lyons and Palestine*, StPatr 66 (2013) 191-202.

Crawford M.R., *On the diversity and influence of the Eusebian alliance: the case of Theodore of Heraclea*, JEH 64 (2013) 227-257.

Devore D.J., *Eusebius' un-Josephan history: two portraits of Philo of Alexandria and the sources of ecclesiastical historiography*, StPatr 66 (2013) 161-180.

Dudzik P., *Komentář Eusebia z Kaisareie k Nikajskému Vyznání Víry. Rozbor Eusebiova dopisu "Kaisarejským"*, "Studia Theologica" (CS) 15 (2013) nr 3, 1-28.

Dudzik P., *Slunce a stan jako obrazy pro vtěleného Krista? Žl 18,5c LXX v exegetických spisech Eusebia z Kaisareie*, "Studia Theologica" (CS) 16 (2014) nr 2, 82-90.

Johannessen H., *Tyrants, slaves and demons: the language of demonic slavery in Eusebius of Caesarea's "De laudibus Constantini"*, StPatr 72 (2014) 111-122.

Johnson A.P., *Porphyry's "Letter to Anebo" among the Christians: Augustine and Eusebius*, StPatr 63 (2013) 187-194.

Johnson A.P., *The author of the "Against Hierocles": a response to Borzì and Jones*, JTS 64 (2013) 574-594.

Kim Y.R., *The pastoral care of Epiphanius of Cyprus*, StPatr 67 (2013) 247-256.

Levenson D.B., *The Latin translations of Josephus on Jesus, John the Baptist, and James: critical texts of the Latin translation of the "Antiquities" and Rufinus' translation of Eusebius' "Ecclesiastical History" based on manuscripts and early printed editions*, "Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period 45 (2014) 1-79.

Markschies Ch., *Eusebius liest die Apostelgeschichte: zur Stellung der Apostelgeschichte in der frühchristlichen Geschichtsschreibung*, "Early Christianity" 4 (2013) 474-489.

Mena P.A., *Insatiable appetites: Epiphanius of Salamis and the making of the heretical villain*, StPatr 67 (2013) 257-264.

Robbins G.A., *'Number Determinate is Kept Concealed' (Dante, "Paradiso" XXIX 135): Eusebius and the Transformation of the List ("Hist. Eccl." III 25)*, StPatr 66 (2013) 181-190.

- Robertson J.M., *'The beloved of God': the christological backdrop for the political theory of Eusebius of Caesarea in "Laus Constantini"*, StPatr 66 (2013) 135-142.
- Simmons M.B., *Universalism in Eusebius of Caesarea: the soteriological use of 'the Divine Saviour of us all' in Book III of the "Theophany"*, StPatr 66 (2013) 125-134.
- Singh D., *Disciplining Eusebius: discursive power and representation of the court theologian*, StPatr 62 (2013) 89-102.
- Whealey A., *Quaestiones ad Marinum: Eusebius or Acacius of Caesarea?*, RBen 123 (2013) 193-213.

Euzebiusz z Vercelli

- Kwon J., *The Latin Pseudo-Athanasian "De Trinitate" attributed to Eusebius of Vercelli and its place of composition: Spain or Northern Italy*, StPatr 69 (2013) 169-174.

Ewagriusz z Pontu

- Cattoi Th., *An Evagrian υπόστασις? Leontios of Byzantium and the 'composite subjectivity' of the person of Christ*, StPatr 68 (2013) 133-148.
- Corrigan K., *Compunction and compassion: two overlooked virtues in Evagrius of Pontus*, JECS 22 (2014) 61-77.
- Corrigan K., *Suffocation or germination: infinity, formation and calibration of the mind in Evagrius' Notion of Contemplation*, StPatr 57 (2013) 9-26.
- Dysinger L., *An exegetical way of seeing: contemplation and spiritual guidance in Evagrius Ponticus*, StPatr 57 (2013) 31-50.
- Konstantinovskiy J., *Evagrius Ponticus on being good in God and Christ*, "Studies in Christian Ethics" 26 (2013) 317-332.
- Krawiec R., *Literacy and memory in Evagrius's monasticism*, JECS 21 (2013) 363-390.
- Peretó Rivas R.A., *La acedia como causa de la caída del nous en Orígenes y Evagrio Póntico*, TyV 55 (2014) 581-593.
- Peretó Rivas R., *La acedia y Evagrio Póntico. Entre ángeles y demonios*, StPatr 67 (2013) 239-246.
- Switek G., *Evagrius Pontikos und die "Lehren der heiligen Väter"*, ThPh 88 (2013) 261-265.
- Tobon M., *A word spoken in silence: the 'missing' chapters of Evagrius' "Kephalaia Gnostika"*, StPatr 72 (2014) 197-210.
- Tobon M., *Raising body and soul to the order of the 'nous': anthropology and contemplation in Evagrius*, StPatr 57 (2013) 51-74.
- Tobon M., *Reply to Kevin Corrigan, 'Suffocation or Germination: Infinity, Formation and Calibration of the Mind in Evagrius' notion of contemplation*, StPatr 57 (2013) 27-30.
- Young R.D., *The path to contemplation in Evagrius' "Letters"*, StPatr 57 (2013) 75-87.

Faust z Riez

Illegas Marin R., *Un épisode méconnu de la "préhistoire" du purgatoire chrétien: Fauste de Riez, Césaire d'Arles et les "miséricordieux" gaulois*, REAug 59 (2013) 299-335.

Febad z Agen

Sidaway J., *Hilary of Poitiers and Phoebadius of Agen: Who Influenced Whom?*, StPatr 66 (2013) 283-290.

Filon

Afterman A., *From Philo to Plotinus: the emergence of mystical union*, "The Journal of Religion" 93 (2013) 177-196.

Devore D.J., *Eusebius' un-Josephan history: two portraits of Philo of Alexandria and the sources of ecclesiastical historiography*, StPatr 66 (2013) 161-180.

Elgersma Helleman W., *Augustine and Philo of Alexandria's 'Sarah' as a wisdom figure ("De civitate Dei" XV 2f.; XVI 25-32)*, StPatr 70 (2013) 105-116.

Holtz G., *Von Alexandrien nach Jerusalem. Überlegungen zur Vermittlung philonischalexandrinischer Tradition an Paulus*, ZNW 105 (2014) 228-263.

Kerns L., *Soul and passions in Philo of Alexandria*, StPatr 63 (2013) 141-154.

Mackie S.D., *The passion of Eve and the ecstasy of Hannah: sense perception, passion, mysticism, and misogyny in Philo of Alexandria, De ebrietate 143-52*, JBL 133 (2014) 141-163.

Moreau J., *La double création de l'homme chez Philon d'Alexandrie*, CPE 2013, nr 130, 12-19.

Weissenrieder A., *Die lebendige Wirkung des Geistes in Gen 2,7LXX: das Bedeutungsspektrum von nph/emphysao und nshmh/pnoe im Lichte antiker medizinischer Quellen*, "Journal of Septuagint and Cognate Studies" 46 (2013) 37-57.

Filoksen z Mabbug

Zawadzki K., *Neue griechische Fragmente des Cyrill von Alexandrien, (Pseudo-) Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien und Ammonios: patristische Auslegungen zum 1. Korintherbrief (ediert aus dem Codex Pantokratoros 28)*, ZACH 18 (2014) 260-282.

Filostorgiusz

Lankina A., *Reclaiming the memory of the Christian past: Philostorgius' missionary heroes*, StPatr 68 (2013) 3-10.

Firmicus Maternus

Quinn D.P., *In the names of God and His Christ: evil demons, exorcism, and conversion in Firmicus Maternus*, StPatr 69 (2013) 3-14.

Flawiusz Filostratos

Skeb M., *Der "Gottmensch" (theios aner): zur Bedeutung eines religionsgeschichtlichen Deutemusters für das Verständnis christlicher Leitfiguren der Spätantike*, RQ 108 (2013) 153-170.

Florus z Lyonu

Fransen P.-I., *Florus de Lyon, lecteur assidu de la traduction des pères et de l'écriture*, CPE 2014, nr 133, 46-49.

Focjusz

Baranov V.A., *Amphilochia 231 of Patriarch Photius as a possible source on the christology of the Byzantine iconoclasts*, StPatr 68 (2013) 371-380.

Fortunacjan, bp Akwilei

Dorfbauer L.J., *Fortunatian von Aquileia, Origenes und die Datierung des Physiologus*, REAug 59 (2013) 219-245.

Fulgencjusz Plancjades

Ferguson Th.S., *Grace and Kingship in "De aetatibus mundi et hominis" of Planciadis Fulgentius*, StPatr 69 (2013) 205-212.

Gabriel Qatraya

Mathew J., *Meaning and relevance of the Eucharistic consecration according to the commentary of Gabriel Qatraya*, "Ephrem's Theological Journal" 17 (2013) 5-21.

Grzegorz Palamas

Bamford N., *Using Gregory Palamas' energetic theology to address John Zizioulas' existentialism*, StPatr 68 (2013) 397-404.

Van Rossum J., *Creation-theology in Gregory Palamas and Theophanes of Nicaea, compatible or incompatible?*, StPatr 69 (2013) 373-378.

Grzegorz Wielki

Greschat K., *Gregor der Große – pastor und consul Dei*, "Theologische Rundschau" 79 (2014) 108-111.

Izquierdo Yusta C., *El comentario al Cantar de los Cantares de Apponio y de Gregorio Magno*, RevA 55 (2014) nr 166, 35-58.

Maymó i Capdevila P., *A bishop faces war: Gregory the Great's attitude towards Arianism's campaign on Rome (591-592)*, StPatr 69 (2013) 297-304.

Scerri H., *Life as a journey in the "Letters" of Gregory the Great*, StPatr 69 (2013) 305-310.

Grzegorz z Elwiry

Shuve K., *The episcopal career of Gregory of Elvira*, JEH 65 (2014) 247-262.

Grzegorz z Nazianzu

- Abrams Rebillard S., *The speech act of swearing: Gregory of Nazianzus's oath in "Poema 2.1.2" in context*, JECS 21 (2013) 177-207.
- Alfeyev H., *Dieu-Trinité selon Grégoire de Nazianze*, CPE 2014, nr 134, 59-61.
- Beeley Ch.A., *'Let this cup pass from me' (Matth. 26.39): the soul of Christ in Origen, Gregory Nazianzen, and Maximus Confessor*, StPatr 63 (2013) 29-44.
- Briel M., *Gregory the Theologian, Logos and literature*, StPatr 67 (2013) 207-216.
- Damgaard F., *The figure of Moses in Gregory of Nazianzus' autobiographical remarks in his "Orations" and "Poems"*, StPatr 67 (2013) 179-186.
- Harrison V.E.F., *Children in Paradise and death as God's gift: from Theophilus of Antioch and Irenaeus of Lyons to Gregory Nazianzen*, StPatr 63 (2013) 367-372.
- Hillis G.K., *Pneumatology and soteriology according to Gregory of Nazianzus and Cyril of Alexandria*, StPatr 67 (2013) 187-198.
- Jashi Z., *Human freedom and Divine Providence according to Gregory of Nazianzus*, StPatr 67 (2013) 199-206.
- Molac Ph., *« Sur la montagne, il brille comme l'éclair » : une lecture de la transfiguration chez Grégoire de Nazianze*, CPE 2014, nr 135, 32-41.
- Molac Ph., *La vie et l'oeuvre de Grégoire de Nazianze*, CPE 2014, nr 134, 2-26.
- Mosley D.R., *The deifying Trinity: how Gregory Nazianzen and Augustine of Hippo use deification to explain the Trinity*, StPatr 72 (2014) 147-156.
- Pasquet C., *Note sur la réception de l'oeuvre de Grégoire de Nazianze dans le monde méditerranéen aux V-VIII siècles*, CPE 2014, nr 134, 59-61.
- Siniakov A., *La christologie de Grégoire de Nazianze*, CPE 2014, nr 134, 28-46.

Grzegorz z Nyssy

- Bastitta Harriet F., *Does God 'follow' human decision? An interpretation of a passage from Gregory of Nyssa's "De vita Moysis" (II 86)*, StPatr 67 (2013) 101-112.
- Bláhová M., *Lokalizace vůdčího principu lidské duše v těle podle Řehoře z Nyssy*, "Studia Theologica" (CS) 16 (2014) nr 1, 46-66.
- Brugarolas M., *Anointing and kingdom: some aspects of Gregory of Nyssa's pneumatology*, StPatr 67 (2013) 113-120.
- Cadenhead R., *Sexual differentiation in Paradise? A reconsideration of Gregory of Nyssa's "Exegesis of Genesis" 1:27 and 2-3*, StPatr 72 (2014) 157-170.
- Capone A., *Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa*, ZACH 17 (2013) 315-331.
- Carnes N., *Possession and Dispossession: Wittgenstein, Cavell, and Gregory of Nyssa on Life amidst Skepticism*, "Modern Theology" 29 (2013) 104-123.
- Conway-Jones A., *Gregory of Nyssa's tabernacle imagery: mysticism, theology and politics*, StPatr 67 (2013) 143-150.
- DeMarco D.C., *The presentation of reception of Basil's "Homiliae in Hexaemeron" in Gregory's "In Hexaemeron"*, ZACH 17 (2013) 332-352.
- Elgendy R., *Practices of the self and (spiritually) disciplined resistance: what Michel Foucault could have said about Gregory of Nyssa*, StPatr 62 (2013) 103-114.

- Ene D-Vasilescu E., *How would Gregory of Nyssa understand evolutionism?*, StPatr 67 (2013) 151-168.
- Howard N.D., *Gregory of Nyssa's "Vita Macrinae" in the fourth-century Trinitarian debate*, StPatr 67 (2013) 131-142.
- La Matina M., *Seeing God through language. Quotation and Deixis in Gregory of Nyssa's "Against Eunomius", Book III*, StPatr 67 (2013) 77-90.
- Lootens M.R., *A preface to Gregory of Nyssa's "Contra Eunomium"? Gregory's "Epistula" 2*, StPatr 67 (2013) 121-130.
- Ludlow M., *Useful and beautiful: a reading of Gregory of Nyssa's "On Virginity" and a proposal for understanding early Christian literature*, ITQ 79 (2014) 219-240.
- Meredith A., *Universal salvation and human response in Gregory of Nyssa*, StPatr 67 (2013) 63-68.
- Opperwall D.G., *Sinai and corporate epistemology in the "Orations" of Gregory of Nazianzus*, StPatr 67 (2013) 169-178.
- Orton R., *'A very bad book'? Another look at St Gregory of Nyssa's "Answer to Apollinarius"*, StPatr 72 (2014) 171-190.
- Orton R., *'Physical' soteriology in Gregory of Nyssa: a response to Reinhard M. Hübnner*, StPatr 67 (2013) 69-76.
- Panczová H., *Oslobodenie Izraela z Egypta. Výklad Ex 3-14 v diele Gregora Nysského Život Mojžiša (II 19-129)*, "Studia Theologica" (CS) 16 (2014) nr 2, 91-102.
- Samellas A., *Experience, freedom, and canon in the work of Gregory of Nyssa*, JECS 21 (2013) 569-595.
- Sferlea O., *A propos d'une théologie de l'incarnation du Dieu infini chez Grégoire de Nysse*, EThL 90 (2014) 453-483.
- Silvas A.M., *Basil and Gregory of Nyssa on the ascetic life: introductory comparisons*, StPatr 67 (2013) 53-62.
- Steenbuch J.A., *Et ubegribeligt levend?: biografisk etik på baggrund af udviklingen i Gregor af Nyssas moralfilosofi og negative teologi*, "Dansk Teologisk Tidsskrift" 77 (2014) 121-138.
- Xia H., *The light imagery in Gregory of Nyssa's "Contra Eunomium" III 6*, StPatr 67 (2013) 91-100.

Hermas

- Batovici D., *Hermas in Clement of Alexandria*, StPatr 66 (2013) 41-52.
- Hill Ch.E., *'The writing which Says...' The "Shepherd" of Hermas in the writings of Irenaeus*, StPatr 65 (2013) 127-138.
- Torrance A.C., *The angel and the spirit of repentance: Hermas and the early monastic concept of 'metanoia'*, StPatr 64 (2013) 15-20.

Hieronim

- Birnbaum E., *Der Koheletkommentar des Hieronymus als Anleitung zum angemessenen Weltbezug: ein Plädoyer für umfassende Rezeptionsgeschichte*, "Protokolle zur Bibel" 22 (2013) 18-33.

- Birnbaum E., *Wenn ein Heiliger übersetzt: Hieronymus und die Vulgata*, BuK 69 (2014) 14-19.
- Crawford M.R., *Scripture as 'One Book': Origen, Jerome, and Cyril of Alexandria on Isaiah 29:11*, JTS 64 (2013) 137-153.
- Dunn G.D., *Why care for the poor?: the role of almsgiving in Jeromes asceticism*, ZACH 18 (2014) 283-301.
- Gallagher E.L., *Jerome's "Prologus Galeatus" and the OT Canon of North Africa*, StPatr 69 (2013) 99-106.
- Goldberg C., *Jerome's She-Wolf*, JECS 21 (2013) 625-628.
- Gray Ch., *The monk and the Ridiculous: comedy in Jerome's "Vita Malchi"*, StPatr 69 (2013) 115-122.
- Houghton H.A.G., *The Biblical text of Jerome's "Commentary on Galatians"*, JTS 65 (2014) 1-24.
- Husek V., *'Perfection appropriate to the fragile human condition': Jerome and Pelagius on the perfection of Christian life*, StPatr 67 (2013) 385-392.
- Kreuzer S., *Old Greek, "kaige" and the "trifaria varietas": a new perspective on Jerome's statement*, "Journal of Septuagint and Cognate Studies" 46 (2013) 74-85.
- Lenox-Conyngham A., *In praise of St Jerome and against the Anglican cult of 'Niceness'*, StPatr 69 (2013) 435-440.
- Mccann Ch., *Incentives to virtue: Jerome's use of Biblical models*, StPatr 69 (2013) 107-114.
- Moretti P.F., *Not only 'ianua diaboli'. Jerome, the Bible and the construction of a female gender model*, StPatr 67 (2013) 367-379.
- Myers J.A., *Law, lies and letter writing: an analysis of Jerome and Augustine on the Antioch incident (Galatians 2:11-14)*, SJT 66 (2013) 127-139.
- Vlková G.I., *Iz 6, 9-10 v Novém Zákoně a v Jeronýmově komentáři*, "Studia Theologica" (CS) 16 (2014) nr 2, 103-118.

Hilary z Poitiers

- Dyer L.-A., *The twelfth-century influence of Hilary of Poitiers on Richard of St Victor's "De Trinitate"*, StPatr 69 (2013) 333-344.
- Mercer J., *Suffering for our sake: Christ and human destiny in Hilary of Poitiers's "De Trinitate"*, JECS 22 (2014) 541-568.
- Mercer J.A., *The Life in the Word and the Light of Humanity: The Exegetical Foundation of Hilary of Poitiers' Doctrine of Divine Infinity*, StPatr 66 (2013) 273-282.
- Sidaway J., *Hilary of Poitiers and Phoebadius of Agen: Who Influenced Whom?*, StPatr 66 (2013) 283-290.

Hipolit

- Mercer J., *Suffering for our sake: Christ and human destiny in Hilary of Poitiers's "De Trinitate"*, JECS 22 (2014) 541-568.
- Secord J., *Medicine and sophistry in Hippolytus' "Refutatio"*, StPatr 65 (2013) 217-224.

Ignacy Antiocheński

Kirk A.N., *Ignatius' statements of self-sacrifice: intimations of an atoning death or expressions of exemplary suffering?*, JTS 64 (2013) 66-88

Ignacy Antiocheński Pseudo-

Bergamelli F., *La figura dell'Apostolo Paolo in Ignazio di Antiochia*, StPatr 65 (2013) 49-62.

Dus J.A., *Biblické citace v Pseudo-Ignácově Listu Efezským*, "Studia Theologica" (CS) 15 (2013) nr 2, 184-206.

Stefanut R.D., *Eucharistic theology in the martyrdom of Ignatius of Antioch*, StPatr 65 (2013) 39-48.

Ireneusz z Lyonu

Bastit-Kalinowska A., « Comme si Dieu n'était pas lumière... » (AH II, 18, 4). *L'herméneutique de la clarté chez Irénée*, CPE 2013, nr 131, 9-19.

Bobertz Ch.A., 'Our Opinion is in accordance with the Eucharist': *Irenaeus and the Sitz im Leben of Mark's Gospel*, StPatr 65 (2013) 79-90.

Briggman A., *Irenaeus' Christology of Mixture*, JTS 64 (2013) 516-555.

Chiapparini G., *Irenaeus and the gnostic Valentinus: orthodoxy and heresy in the Church of Rome around the middle of the second century*, ZACH 18 (2014) 95-119.

De Andia Y., *Adam-Enfant chez Irénée de Lyon*, StPatr 65 (2013) 91-104.

De Andia Y., *Irénée dans l'« Introduction » à la théologie des II^e et III^e siècles d'A. Orbe*, "Gregorianum" 94 (2013) 346-362.

Gavrilyuk P., *Creation in early Christian polemical literature: Irenaeus against the Gnostics and Athanasius against the Arians*, "Modern Theology" 29 (2013) 22-32.

Harrison V.E.F., *Children in Paradise and death as God's gift: from Theophilus of Antioch and Irenaeus of Lyons to Gregory Nazianzen*, StPatr 63 (2013) 367-372.

Hill Ch.E., 'The writing which Says...' *The "Shepherd" of Hermas in the writings of Irenaeus*, StPatr 65 (2013) 127-138.

Litwa M.D., *The God "human" and human Gods: models of deification in Irenaeus and the Apocryphon of John*, ZACH 18 (2014) 70-94.

Litwa M.D., *The wondrous exchange: Irenaeus and Eastern Valentinians on the soteriology of interchange*, JECS 22 (2014) 311-341.

Moringiello S.D., *The Pneumatikos as Scriptural Interpreter: Irenaeus on 1Cor. 2:15*, StPatr 65 (2013) 105-118.

Powell A.J., *Irenaeus and God's gifts: reciprocity in "Against heresies" IV 14.1*, StPatr 65 (2013) 119-126.

Siat J., *Les prophètes, visionnaires de Dieu chez Irénée de Lyon*, CPE 2014, nr 133, 7-13.

Izaak z Niniwy

Chialà S., *Due discorsi ritrovati della Quinta parte di Isacco di Ninive?*, OCP 79 (2013) 61-112.

Kessel G., *New manuscript witnesses to the 'second part' of Isaac of Nineveh*, StPatr 64 (2013) 245-257.

Izydor z Sewilli

Hainthaler Th., *Canon 13 of the Second Council of Seville (619) under Isidore of Seville. A Latin anti-Monophysite treatise*, StPatr 69 (2013) 311-321.

Jacques E., *Le livre d'Ezéchiel dans le « De fide catholica contra Iudaeos » d'Isidore de Séville*, CPE 2014, nr 133, 35-45.

Smith S.C., *The insertion of the "Filioque" into the Nicene Creed and a letter of Isidore of Seville*, JECS 22 (2014) 261-286.

Jakub z Sarug

Pasquet C., *Révélation de la divinité du Christ dans le mystère de la transfiguration chez Jacques de Saroug*, CPE 2014, nr 135, 42-51.

Jan Chryzostom

Aspesi C.J., *Literacy and book ownership in the congregations of John Chrysostom*, StPatr 67 (2013) 333-344.

Augustin P., *Entre codicologie, philologie et histoire: La description de manuscrits parisiens (Codices Chrysostomici Graeci VII)*, StPatr 64 (2013) 299-307.

Bozinis C., *'De imperio et potestate'. A dialogue with John Chrysostom*, StPatr 67 (2013) 265-284.

Brändle R., *Der steinerne Beweis: geschichtstheologische Überlegungen zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels in den Reden gegen die Juden von Johannes Chrysostomus*, ThZ 69 (2013) 548-562.

Broc C., *Théologie et philosophie en prédication: le cas de Jean Chrysostome*, RSPT 97 (2013) 187-212.

Brown A.P., *Chrysostom and Epiphanius: long hair prohibited as covering in 1 Corinthians 11:4,7*, "Bulletin for Biblical Research" 23 (2013) 365-376.

Childers J.W., *Chrysostom in Syriac dress*, StPatr 67 (2013) 323-332.

De Wet Ch.L., *John Chrysostom's advice to slaveholders*, StPatr 67 (2013) 359-360.

DeWet Ch.L., *Between the domestic and agoric somatoscape: John Chrysostom on the appearance of female Roman aristocrats in the marketplace*, "Religion and Theology" 20 (2013) 202-218.

DeWet Ch.L., *John Chrysostom on Paul as founder of churches*, "Religion and Theology" 20 (2013) 303-315.

Fiedrowicz M., *Das priesterliche Verkündigungsamt bei Johannes Chrysostomus, "Una-Voce-Korrespondenz"* 43 (2013) 175-182.

Homélie de Jean Chrysostome sur la transfiguration, CPE 2014, nr 135, 57-59.

Kalantzis G., *'Creatio ex terrae': immortality and the fall in Theodore, Chrysostom, and Theodoret*, StPatr 67 (2013) 403-413.

Kim S., *Une homélie inédite sur la décollation de Jean-Baptiste attribuée à Jean Chrysostome: introduction, édition et traduction d'après le ms. Ochrid, Musée*

- National, Inv.1* (Mosin gr. 72), AnBol 131 (2013) 241-267.
- Lai P.-W., *The 'imago Dei' and salvation among the Antiochenes: a comparison of John Chrysostom with Theodore of Mopsuestia*, StPatr 67 (2013) 393-402.
- Leemans Johan, *John Chrysostom's "First Homily on Pentecost" (CPG 4343): liturgy and theology*, StPatr 67 (2013) 285-294.
- Moore P., *Chrysostom's concept of γνώμη: how 'chosen life's orientation' undergirds chrysostom's strategy in preaching*, StPatr 67 (2013) 351-358.
- Rambault N., *La louange de Dieu et la rhétorique de l'éloge chez Jean Chrysostome*, CPE 2014, nr 136, 53-62.
- Remy G., *L'argument prophétique dans la polémique de Jean Chrysostome contre les Juifs*, CPE 2014, nr 133, 14-26.
- Remy G., *Une relecture du drame de la déportation à Babylone selon le Psaume 136 chez Jean Chrysostome et Augustin*, CPE 2013, nr 132, 14-27.
- Roosien M., *Putting on Christ: metaphor and martyrdom in John Chrysostom's "Baptismal instructions"*, StLit 43 (2013) 54-67.
- Sekulovski G., *Jean Chrysostome sur la communion de Judas*, StPatr 67 (2013) 311-322.
- Smelova N., *St John Chrysostom's exegesis on the prophet Isaiah: the oriental translations and their manuscripts*, StPatr 67 (2013) 295-310.
- Stanfill J., *John Chrysostom's gothic parish and the politics of space*, StPatr 67 (2013) 345-349.
- Verhoeff M., *A genuine friend wishes to be a debtor: John Chrysostom's discourse on almsgiving reinterpreted*, SE 52 (2013) 47-66.

Jan Damascēński

- Ables S., *Did John of Damascus modify his sources in the "Expositio fidei"?*, StPatr 68 (2013) 355-362.
- Hipp J., *Die Kamele Gottes zwischen Passion und Himmelfahrt: de Ironisierung islamischer Narrative und Paradiesvorstellungen in Kapitel 100 der Häresien des Johannes von Damaskus*, "Zeitschrift für Religionswissenschaft" 21 (2013) 228-269.
- Steiniger J., *John of Damascus on the simplicity of God*, StPatr 68 (2013) 337-354.

Jan Kasjan

- Hager K., *John Cassian: the devil in the details*, StPatr 64 (2013) 59-64.
- Villegas Marin R., *Original sin in the Provençal ascetic theology: John Cassian*, StPatr 69 (2013) 289-196.
- Ziegler G., *Cassians innerer Weg und unsere Erfahrung: Symposium in Münster-schwarzach*, ErA 89 (2013) 99.

Jan Klimak

- Torrance A., *Do you have the heart to come to faith?: a look at Anti-Climacus' reading of Matthew 11.6*, "The Heythrop Journal" 55 (2014) 860-870.

Zecher J.L., *The angelic life in desert and ladder: John Climacus's re-formulation of ascetic spirituality*, JECS 21 (2013) 111-136.

Jan Moschos

Llewellyn Ihssen B., *Money in the meadow: conversion and coin in John Moschos' "Pratum spiritual"*, StPatr 68 (2013) 237-248.

Juliusz Afrykańczyk

Guignard Ch., *Julius Africanus et le texte de la généalogie lucanienne de Jésus*, StPatr 63 (2013) 221-234.

Justyn

Bucur B.G., *Justin Martyr's exegesis of biblical theophanies and the parting of the ways between Christianity and Judaism*, ThS 75 (2014) 34-51.

Donaldson T.L., *"We gentiles": ethnicity and identity in Justin Martyr*, "Early Christianity" 4 (2013) 216-241.

Félix V.L., *La influencia de platonismo medio en Justino a la luz de los estudios recientes sobre el "Didaskalikos"*, StPatr 65 (2013) 63-78.

Thorsteinsson R.M., *Justin's debate with Crescens the Stoic*, ZACH 17 (2013) 451-478.

Justyn Pseudo-

Toth P., *New questions on old answers: towards a critical edition of the answers to the orthodox of Pseudo-Justin*, JTS 65 (2014) 550-599.

Kasjodor

Inglebert H., *La formation des élites chrétiennes d'Augustin à Cassiodore*, StPatr 62 (2013) 185-204.

Klemens Aleksandryjski

Ashwin-Siejkowski P., *Clement of Alexandria on the creation of Eve: exegesis in the service of a pedagogical project*, StPatr 66 (2013) 53-60.

Batovici D., *Hermas in Clement of Alexandria*, StPatr 66 (2013) 41-52.

Brisson L., *Clement and Cyril of Alexandria: confronting Platonism with Christianity*, StPatr 58 (2013) 19-44.

Cernusková V., *The Concept of εὐπρόθεια in Clement of Alexandria*, StPatr 66 (2013) 87-98.

Chalmers M.J., *Seeking as suckling: the milk of the Father in Clement of Alexandria's "Paedagogus" I 6*, StPatr 72 (2014) 59-74.

Dainese D., *Clement of Alexandria's refusal of Valentinian ἀπόρροια*, StPatr 66 (2013) 33-40.

Druille P., *Los elementos de la eucaristía en el Pedagogo de Clemente de Alejandría*, RHE 109 (2014) 535-563.

- Jourdan F., *The orphic singer in Clement of Alexandria and in the Roman catacombs: comparison between the literary and the iconographic early Christian representation of Orpheus*, StPatr 73 (2014) 113-128.
- Mullins Reaves P., *Multiple martyrdoms and Christian identity in Clement of Alexandria's "Stromateis"*, StPatr 66 (2013) 61-68.
- Parel-Nuttall K., *Clement of Alexandria's ideal Christian wife*, StPatr 66 (2013) 99-124.
- Plátová J., *Clemens Alexandrinus Epistularum Ioannis Apostoli interpres*, "Studia Theologica" (CS) 15 (2013) nr 2, 207-225.
- Plátová J., *Die Fragmente des Clemens Alexandrinus in den griechischen und arabischen Katenen*, StPatr 66 (2013) 3-10.
- Rizzi M., *The work of Clement of Alexandria in the light of his contemporary philosophical teaching*, StPatr 66 (2013) 11-18.
- Thate M.J., *Identity construction as resistance: figuring hegemony, biopolitics, and martyrdom as an approach to Clement of Alexandria*, StPatr 66 (2013) 69-86.
- Thomson S.R., *Apostolic authority: reading and writing legitimacy in Clement of Alexandria*, StPatr 66 (2013) 19-32.
- Touati Ch., *A 'Kerygma of Peter' behind the "Apocalypse of Peter", the "PseudoClementine Romance" and the "Eclogae propheticae" of Clement of Alexandria*, StPatr 65 (2013) 277-294.
- Worden D.L., *Clement's "Protrepitkos" to the Greeks: an exhortation for relapsed hellenistic believers to return to God*, StPatr 72 (2014) 43-58.

Klemens Rzymiski Pseudo-

- Touati Ch., *A 'kerygma of Peter' behind the "Apocalypse of Peter", the "PseudoClementine Romance" and the "Eclogae propheticae" of Clement of Alexandria*, StPatr 65 (2013) 277-294.

Konstantyn Wielki

- Arnold C., *Konstantin in der deutschen katholischen Kirchengeschichtsschreibung des langen 19. Jahrhunderts (1789-1914)*, "Trierer Theologische Zeitschrift" 122 (2013) 322-336.
- DiMarco M., *La figura di Costantino in occidente fra tardo antico e alto medioevo: (s. IV ex - VIII in.)*, "Gregorianum" 95 (2014) 365-391.
- Driedger J., *Kirche ohne Staat!: eine mennonitische Perspektive auf das Staat-Kirche-Verhältnis*, "Una Sancta" 68 (2013) 38-47.
- Hense A., *Die grundgesetzliche Ordnung von Staat und Religion – ein Erbe der "konstantinischen Wende"?: zum Verhältnis von Kirche und Staat heute*, "Una Sancta" 68 (2013) 28-37.
- Kisic R., *Die Feier des 1700. Jahrestages des Mailänder Edikts in Serbien*, "Una Sancta" 68 (2013) 12-19.
- Pinggéra K., *Kein Konstantinisches Zeitalter: eine Erinnerung an die Apostolische Kirche des Ostens*, "Una Sancta" 68 (2013) 20-27.

Schäufele W.F., *Die "Konstantinische Wende" im historischen Gedächtnis der westlichen Christenheit: 1700 Jahre Mailänder Edikt*, "Una Sancta" 68 (2013) 2-11.

Vletsis A., *Braucht die Orthodoxie einen "König"? die Gestaltung kirchlich-orthodoxen Lebens 1700 Jahre nach der konstantinischen Wende*, "Una Sancta" 68 (2013) 48-59.

Winston J.E., *The 'making' of an Emperor: Constantinian identity formation in his invective "Letter to Arius"*, StPatr 62 (2013) 303-312.

Konstytucje Apostolskie

Albrecht F., *A hitherto unknown witness to the "Apostolic Constitutions" in uncial script*, StPatr 64 (2013) 267-276.

Kummian

O'Brien C., *Exegesis as argument: the use of Ephesians 2, 14 in Cumian's "De controversia paschali"*, "Cambrian Medieval Celtic Studies" 67 (2014) 73-81.

Laktancjusz

Wayman B.D., *Lactantius's power struggle: a theological analysis of the "Divine Institutes", Book V*, "Political Theology" 14 (2013) 304-324.

Leon Wielki

Green B., *Leo the Great on baptism: "Letter" I*, StPatr 69 (2013) 149-158.

Leoncjusz z Neapolis

Johnson Ch., *Between madness and holiness: Symeon of Emesa and the 'pedagogics of liminality'*, StPatr 68 (2013) 261-266.

Liber Pontificalis

Gantner C., *The Lombard recension of the Roman "Liber pontificalis"*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 10 (2013) 65-114.

MacKitterick R., *Narrative strategies in the "Liber pontificalis": St Paul, and San Paolo fuori le mura*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 10 (2013) 115-130.

Verardi A.A., *La genesi del "Liber pontificalis" alla luce delle vicende della città di Roma tra la fine del V e gli inizi del VI secolo: una proposta*, "Rivista di Storia del Cristianesimo" 10 (2013) 7-28.

Lucyfer z Cagliari

Schembra R., *Il percorso editoriale del De non parcendo in deum delinquentibus di Lucifero di Cagliari*, StPatr 66 (2013) 309-318.

Makary Egipski Pseudo-

Brakke D., *Macarius's Quest and ours: literary sources for early Egyptian monasticism*, "Cistercian Studies Quarterly" 48 (2013) 239-251.

Maksym Wyznawca

- Andreopoulos A., *'All in all' in the Byzantine Anaphora and the eschatological mystagogy of Maximus the Confessor*, StPatr 68 (2013) 303-312.
- Aquino F.D., *The synthetic unity of virtue and epistemic goods in Maximus the Confessor*, "Studies in Christian Ethics" 26 (2013) 378-390.
- Ayroulet E., *Maxime le Confesseur*, CPE 2013, nr 130, 52-62.
- Bakker M., *Willing in St Maximus' mystagogical habitat: bringing habits in line with one's 'logos'*, StPatr 68 (2013) 295-302.
- Bathrellos D., *Neo-platonism and Maximus the Confessor on the knowledge of God*, StPatr 58 (2013) 117-126.
- Beeley Ch.A., *'Let this cup pass from me' (Matth . 26.39): the soul of Christ in Origen, Gregory Nazianzen, and Maximus Confessor*, StPatr 63 (2013) 29-44.
- Bingaman B., *Karl Rahner and Maximus the Confessor: consonant themes and ecumenical dialogue*, "The Heythrop Journal" 55 (2014) 353-363.
- Bloesch S.J., *Crossing tables and queering deification: unsung founders and Maximus the Confessor*, "Theology and Sexuality" 19 (2013) 101-122.
- Blowers P.M., *Aligning and reorienting the passible self: Maximus the Confessor's virtue ethics*, "Studies in Christian Ethics" 26 (2013) 333-350.
- Börjesson J., *Maximus the Confessor's knowledge of Augustine: an exploration of evidence derived from the Acta of the Lateran Council of 649*, StPatr 68 (2013) 325-336.
- Charpin-Ploix M.-L., *Le Psaume 59 (60) comme point de convergence et de divergence entre judaïsme et christianisme chez Maxime le Confesseur*, CPE 2013, nr 132, 48-61.
- Cooper A.G., *Maximus the Confessor's letters to Thomas: a review of the most recent critical text and English translation*, RHE 108 (2013) 45-64.
- Costache D., *Living above gender: insights from Saint Maximus the Confessor*, JECS 21 (2013) 261-290.
- Crawford C.K., *'Receptive potency' (dektike dynamis) in "Ambigua ad Iohannem"* 20 of St Maximus the Confessor, StPatr 68 (2013) 313-324.
- Larchet J.C., *Hypostase, personne et individu selon saint Maxime le Confesseur*, RHE 109 (2014) 35-63.
- Larchet J.C., *Le martyr, l'exil et la mort de saint Maxime le Confesseur et de ses deux disciples, Anastase le Moine et Anastase l'Apocrisiaire: quelques précisions en rapport avec des découvertes archéologiques récentes*, RHE 108 (2013) 65-97.
- Mira Iborra M., *Friendship in Maximus the Confessor*, StPatr 68 (2013) 273-280.
- Portaru M., *Gradual participation according to St Maximus the Confessor*, StPatr 68 (2013) 281-294.
- Williams R. [Archbishop], *Nature, passion and desire: Maximus' ontology of excess*, StPatr 68 (2013) 267-272.

Marceli z Ancyry

- Fernández S., *Crisis arriana o crisis monarquiana en el siglo IV? Las críticas de Marcelo de Ancira a Asterio de Capadocia*, StPatr 66 (2013) 203-208.

Morlet S., *Encore un nouveau fragment du traité de Porphyre contre les chrétiens (Marcel d'Ancyre, fr. 88 Klostermann = fr. 22 Seibt/Vinzent)?*, StPatr 63 (2013) 179-186.

Mariusz Wiktoryn

Voelker J., *Marius Victorinus' remembrance of the Nicene Council*, StPatr 67 (2013) 217-226.

Meliton z Sardes

Bugár I.M., *Can theological language be logical? The case of 'Josipe' and Melito*, StPatr 65 (2013) 147-158.

Hall S.G., *Melito "Peri Pascha": Corrections and Revisions*, JTS 64 (2013) 105-110.

Metody z Olimpu

Bruchmüller U., *Christliche Erotik in platonischem Gewand: Transformationstheoretische Überlegungen zur Umdeutung von Platons "Symposion" bei Methodios von Olympos*, StPatr 65 (2013) 435-444.

Michal Psellos

Agiotis N., *Tzetzes on Psellos revisited*, ByZ 106 (2013) 1-8.

Reinsch D., *Der Dual als Mittel literarischer Gestaltung in Michael Psellos' "Chronographia"*, ByZ 106 (2013) 133-142.

Minucjusz Felix

Nagy A.A., *Les candélabres et les chiens au banquet scandaleux. Tertullien, Minucius Felix et les unions oedipiennes*, StPatr 65 (2013) 407-418.

Nestoriusz

Bevan G.A., *Interpolations in the Syriac translation of Nestorius' "Liber Heraclidis"*, StPatr 68 (2013) 31-40.

Parry K., *'Rejoice for me, o desert': fresh light on the remains of Nestorius in Egypt*, StPatr 68 (2013) 41-50.

Nicefor I, patriarcha Konstantynopola

Chrysostalis A., *La notion de morphè dans le « Contra Eusebium » de Nicéphore de Constantinople*, OCP 79 (2013) 139-158.

Nicetas z Remezjany

Kloha J., *The New Testament Text of Nicetas of Remesiana, with reference to Luke 1:46*, StPatr 54 (2013) 115-129.

Nonnos z Panopolis

Sieber F., *Christologische Namen und Titel in der "Paraphrase des JohannesEvangeliums" des Nonnos von Panopolis*, StPatr 69 (2013) 159-168.

Nowacjan

Mattei P., *Novatien dans l'« Introduction » à la théologie des II^e et III^e siècles du P. Antonio Orbe*, "Gregorianum" 94 (2013) 363-376.

Optat z Milewy

Willhite D.E., *True church or true basilica?: the song of songs and Parmenian's ecclesiology revisited*, JECS 22 (2014) 399-436.

Orygenes

Aliau-Milhaud A., *Le « Commentaire sur Jean » d'Origène: une table des matières revisitée*, BLE 115 (2014) 41-77.

Bagby S., *The 'two ways' tradition in Origen's "Commentary on Romans"*, StPatr 56 (2013) 135-142.

Bagby S., *Volitional sin in Origen's "Commentary on Romans"*, HTR 107 (2014) 340-362.

Barrett B., *Origen's spiritual exegesis as a defense of the literal sense*, StPatr 56 (2013) 51-64.

Beeley Ch.A., *'Let this cup pass from me' (Matth. 26.39): the soul of Christ in Origen, Gregory Nazianzen, and Maximus Confessor*, StPatr 63 (2013) 29-44.

Correia M. M., *La naturaleza del intelecto humano en el "De principiis" de Orígenes de Alejandría*, TyV 55 (2014) 45-63.

Crawford M.R., *Scripture as 'One Book': Origen, Jerome, and Cyril of Alexandria on Isaiah 29:11*, JTS 64 (2013) 137-153.

D'Anna A., *La resurrezione dei morti nel "De principiis" di Origene: note di confronto con alcuni testi precedenti*, TyV 55 (2014) 65-82.

Demura M., *Origen and the exegetical tradition of the Sarah-Hagar motif in Alexandria*, StPatr 56 (2013) 73-82.

Dively Lauro E.A., *The eschatological significance of Scripture according to Origen*, StPatr 56 (2013) 83-102.

Dolidze T., *Equivocality of Biblical language in Origen*, StPatr 56 (2013) 65-72.

Dorfbauer L.J., *Fortunatian von Aquileia, Origenes und die Datierung des Physiologus*, REAug 59 (2013) 219-245.

Fédou M., *« Manger chaque jour les chairs de l'agneau »: la prédication selon Origène*, RSPT 97 (2013) nr 2-3, 163-186.

Fernández Eyzaguirre S., *El propósito de la estructura del "De principiis" de Orígenes*, TyV 55 (2014) 243-261.

Fernández Eyzaguirre S., *Pablo, maestro de exégesis bíblica, según Orígenes*, TyV 54 (2013) 605-623.

Heine R.E., *Origen and his opponents on Matthew 19:12*, StPatr 56 (2013) 123-128.

Hillis G.K., *The Holy Spirit and prayer in Origen's "On prayer"*, "Cistercian Studies Quarterly" 49 (2014) 3-26.

Johnson A.E., *Interior landscape: Origen's "Homily 21 on Luke"*, StPatr 56 (2013) 129-134.

- Junni J., *Celsus' arguments against the truth of the Bible*, StPatr 65 (2013) 175-184.
- Kolbet P.R., *Rethinking the rationales for Origen's use of allegory*, StPatr 56 (2013) 41-50.
- Leal J., *Las dos almas de la teología del siglo III: Tertuliano, "De anima" – Orígenes, "De principiis"*, TyV 55 (2014) 7-27.
- Limone V., *Il Dio Uno: dalla henologia alla teologia trinitaria; Plotino ed Origene, "Augustinianum"* 53 (2013) 33-56.
- McGlothlin Th.D., *Resurrection, spiritual interpretation, and moral reformation: a functional approach to resurrection in Origen*, StPatr 56 (2013) 157-166.
- Meis Wörmer A., *El "Desiderium naturale", según Orígenes, "De principiis" II 11, 1-7*, TyV 55 (2014) 29-43.
- Niehoff M., *A Jewish critique of Christianity from second-century Alexandria: revisiting the Jew mentioned in "Contra Celsus"*, JECS 21 (2013) 151-175.
- Peretó Rivas R.A., *La acedia como causa de la caída del nous en Orígenes y Evagrio Pónico*, TyV 55 (2014) 581-593.
- Perrone L., *Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes: zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von Codex Monacensis Graecus 314*, ThPh 89 (2014) 321-340.
- Perrone L., *Origen's 'Confessions': recovering the traces of a self-portrait*, StPatr 56 (2013) 3-28.
- Perrone L., *Origenes alt und neu: die Psalmenhomilien in der neuentdeckten Münchener Handschrift*, ZACH 17 (2013) 193-214.
- Perrone L., *Origenes redivivus: la découverte des Homélies sur les Psaumes dans le Cod. Gr. 314 de Munich*, REAug 59 (2013) 55-93.
- Perrone L., *Rediscovering Origen Today: first impressions of the new collection of "Homilies on the Psalms" in the "Codex monacensis Graecus" 314*, StPatr 56 (2013) 103-122.
- Perrone L., *Si legge ancora Origene?: la Lectio origeniana di Roma, quindici anni dopo*, "Salesianum" 75 (2013) 333-348.
- Pieri F., *Origen on I Corinthians: homilies or commentary?*, StPatr 56 (2013) 143-156.
- Plaza Beltrán M., *Origen, vías de penetración y expansión de cruces y cruceros en la península ibérica*, HS 65 (2013) t. 131, 7-28.
- Ramelli I.L., *Origen in Augustine: a paradoxical reception*, "Numen" 60 (2013) 280-307.
- Ramelli I.L.E., *'Preexistence of souls'? The ἀρχή and τέλος of rational creatures in Origen and some Origenians*, StPatr 56 (2013) 167-226.
- Ramelli I.L.E., *The "Dialogue of Adamantius": a document of Origen's thought? (part 2)*, StPatr 56 (2013) 227-273.
- Raurell F., *Influsso di Origene sulla lettura medievale del "Cantico dei cantici"*, "Laurentianum" 54 (2013) 3-19.
- Reiser M., *Das Leben Jesu als Gegenstand geistlicher Betrachtung*, "Trierer Theologische Zeitschrift" 123 (2014) 32-46.
- Rosales Acosta D., *Jesus and the demons: portraits of the spiritual seeing in Mark's Gospel; Origen, Bonaventure and Ignatius as hermeneutic reading key of the Gospel*, TyV 54 (2013) 307-337.
- Schott J.M., *Origenist textualities: introduction*, JECS 21 (2013) 323-327.

- Silva A., *Nota bibliográfica: retorno al Libro de los Orígenes*, "Augustinus" 59 (2014), nr 232/233, 153-168.
- Soler F., *Acercamientos al vocablo logos en el "Comentario a Juan" de Orígenes*, TyV 55 (2014) 287-299.
- Somos R., *Is the Handmaid Stoic or Middle Platonic? Some comments Origen's use of logic*, StPatr 56 (2013) 29-40.
- Stefaniw B., *Straight reading: shame and the normal in Epiphanius's polemic against Origen*, JECS 21 (2013) 413-435.
- Troiano M., *De la substancia del diablo: Orígenes y la dinámica del sistema valentino de las tres naturalezas*, TyV 55 (2014) 607-629.
- Van Egmond P.J., *Pelagius and the Origenist controversy in Palestine*, StPatr 70 (2013) 631-648.
- Vannier M.-A., *Note sur la découverte des Homélies sur les Psaumes d'Origène*, CPE 2013, nr 132, 12-13.
- Vigne D., *L'exégèse d'Origène et des Pères alexandrins*, CPE 2013, nr 131, 20-29.
- Vigne D., *L'homme, image de l'Image d'après Origène*, CPE 2013, nr 130, 20-30.
- Zaganas D., *Against Origen and/or Origenists? Cyril of Alexandria's rejection of John the Baptist's angelic nature in his "Commentary on John" 1:6*, StPatr 68 (2013) 101-106.

Pachomiusz

- Joest Ch., *Geistliche Vaterschaft: bei Pachom (287-347) und Benedikt (480/490 - ca. 547)*, ErA 90 (2014) 125-141.

Palladiusz

- Schulze Ch., *Die Wundererzählungen in Palladius' "Historia Lausiaca": eine medizinhistorische Betrachtung*, ZACH 17 (2013) 87-101.
- Van Nuffelen P., *Palladius and the Johannite schism*, JEH 64 (2013) 1-19.

Papiasz z Hierapolis

- Bauckham R., *Did Papias write history or exegesis?*, JTS 65 (2014) 463-488.

Paulin z Noli

- Schlapbach K., *Literary technique and the critique of spectacula in the "Letters" of Paulinus of Nola*, StPatr 60 (2013) 7-20.

Paulin z Trewiru

- Fiedrowicz M., *Paulin de Trèves – un évêque confesseur dans la tension entre l'Eglise et l'Etat au début du christianisme*, CPE 2013, nr 129, 19-29.

Pelagiusz

- Bonner A., *The manuscript transmission of Pelagius' "Ad Demetriadem": the witnesses evidence of some manuscript*, StPatr 70 (2013) 619-630.

- Husek V., *'Perfection appropriate to the fragile human condition': Jerome and Pelagius on the perfection of Christian life*, StPatr 67 (2013) 385-392.
- Stanciu D., *Augustine's (neo)Platonic soul and anti-Pelagian spirit*, StPatr 61 (2013) 63-73.
- Van Egmond P.J., *Pelagius and the Origenist controversy in Palestine*, StPatr 70 (2013) 631-648.
- Van Loon H., *The Pelagian debate and Cyril of Alexandria's theology*, StPatr 68 (2013) 61-84.
- Wisse M. – Dupont A., *"Nostis qui in schola Christi eruditi estis, Jacob ipsum esse Israel": "Sermo" 122, "In Johannis evangelium tractatus" 7 and the Donatist and Pelagian controversies*, ZACH 18 (2014) 302-325.
- Yamada N., *The influence of Chromatius and Rufinus of Aquileia on Pelagius – as seen in his key ascetic concepts: 'exemplum Christi', 'sapientia' and 'imperturbabilitas'*, StPatr 70 (2013) 661-670.

Polikarp ze Smyrny

- Cobb L.S., *Polycarp's cup: imitatio in the "Martyrdom of Polycarp"*, "Journal of Religious History" 38 (2014) 224-240.
- Hartog P., *The relationship between 'paraenesis' and polemic in Polycarp, "Philippians"*, StPatr 65 (2013) 27-38.

Prokopiusz z Gazy

- Westberg D., *Rhetorical exegesis in Procopius of Gaza's "Commentary on Genesis"*, StPatr 55 (2013) 95-108.

Prosper z Akwitanii

- Cutino M., *Prosper and the pagans*, StPatr 69 (2013) 257-266.
- Delmule J., *Establishing an authentic list of Prosper's works*, StPatr 69 (2013) 213-232.
- Horsting A.G.A., *Reading Augustine with pleasure: the original form of Prosper of Aquitaine's "Book of Epigrams"*, StPatr 69 (2013) 233-256.
- Hwang A.Y., *Prosper of Aquitaine and the fall of Rome*, StPatr 69 (2013) 277-282.
- James N.W., *Prosper of Aquitaine revisited: Gallic friend of Leo I or resident papal adviser*, StPatr 69 (2013) 267-276.
- Matz B.J., *Legacy of Prosper of Aquitaine in the ninth-century predestination debat*, StPatr 69 (2013) 283-288.

Roman Melodos

- Arentzen Th., *'Your virginity shines' – the attraction of the virgin in the "Annunciation Hymn" by Romanos the Melodist*, StPatr 68 (2013) 125-132.

Rufin z Akwilei

- Chin C.M., *Short words on earth: theological geography in Rufinus's "Commentary on the Apostles' Creed"*, JECS 21 (2013) 391-412.

Levenson D.B., *The Latin translations of Josephus on Jesus, John the Baptist, and James: critical texts of the Latin translation of the "Antiquities" and Rufinus' translation of Eusebius' "Ecclesiastical History" based on manuscripts and early printed editions*, "Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman period 45 (2014) 1-79.

Yamada N., *The influence of Chromatius and Rufinus of Aquileia on Pelagius – as seen in his key ascetic concepts: 'exemplum Christi', 'sapientia' and 'imperturbabilitas'*, StPatr 70 (2013) 661-670.

Salwian z Marsylii

Costanza S., *Cartagine in Salviano di Marsiglia: alcune puntualizzazioni*, StPatr 69 (2013) 175-186.

Seduliusz

Jakobi R., *Unidentifizierte karolingische Sedulius-Glossen*, SE 52 (2013) 181-185.

Sewer z Antiochii

Roux R., *Merkmale der theologischen Argumentation in den katechetischen Homilien des Severus von Antiochien*, SE 52 (2013) 161-179.

Van Nuffelen P., *Recruitment and conflict in sixth-century Antioch: a micro-study of select letters 6,1,5 of Severus of Antioch*, ZACH 17 (2013) 560-575.

Zawadzki K., *Neue griechische Fragmente des Cyrill von Alexandrien, (Pseudo-) Athanasius, Philoxenos, Severus von Antiochien und Ammonios: patristische Auslegungen zum 1. Korintherbrief (ediert aus dem Codex Pantokratoros 28)*, ZACH 18 (2014) 260-282.

Sulpicjusz Sewer

Yuzwa Z., *To Live by the example of angels: dialogue, imitation and identity in Sulpicius Severus' "Gallus"*, StPatr 69 (2013) 123-130.

Symeon Nowy Teolog

Agachi A., *A Critical analysis of the theological conflict between St Symeon the New Theologian and Stephen of Nicomedia*, StPatr 68 (2013) 363-370.

Szenute z Atriipe

Kolb E.W., *'It is with God's words that burn like a fire': monastic discipline in Shenoute's monastery*, StPatr 64 (2013) 207-216.

Lundhaug H., *Origenism in fifth-century Upper Egypt: Shenoute of Atriipe and the "Nag Hammadi Codices"*, StPatr 64 (2013) 217-228.

Suciu A., *More Sahidic fragments from the life of Shenoute attributed to Besa*, ZACH 17 (2013) 424-427.

Teodor z Heraklei

Crawford M.R., *On the diversity and influence of the Eusebian alliance: the case of Theodore of Heraclea*, JEH 64 (2013) 227-257.

Crawford M.R., *The triumph of pro-Nicene theology over anti-monarchian exegesis: Cyril of Alexandria and Theodore of Heraclea on John 14.10-11*, JECS 21 (2013) 537-567.

Teodor z Mopsuestii

Kalantzis G., 'Creatio ex terrae': *immortality and the fall in Theodore, Chrysostom, and Theodoret*, StPatr 67 (2013) 403-413.

Kofsky A., *Theodore of Mopsuestia on progressive revelation and human development in Christ*, RB 120 (2013) 570-595.

Lai P.-W., *The 'imago Dei' and salvation among the Antiochenes: a comparison of John Chrysostom with Theodore of Mopsuestia*, StPatr 67 (2013) 393-402.

MacLeod F.G., *Two major attempts to articulate an authentic role for Christ's humanity in salvation*, ITQ 79 (2014) 241-264.

Vianes L., *L'interprétation des prophètes par Apollinaire de Laodicée a-t-elle influencé Théodore de Mopsueste?*, StPatr 66 (2013) 209-222.

Teodoret z Cyru

Grelier-Deneux H., *La réception d'Apollinaire dans les controverses christologiques du V^e siècle à partir de deux témoins, Cyrille d'Alexandrie et Théodoret de Cyr*, StPatr 66 (2013) 223-236.

Kalantzis G., 'Creatio ex terrae': *immortality and the fall in Theodore, Chrysostom, and Theodoret*, StPatr 67 (2013) 403-413.

Rosenberger V., *Competing Coenobites. Food and Drink in the Lives of Theodoretus of Cyrrhus*, "Latomus" 73 (2014) 173-191.

Vranic V., *The Logos as theios sporos: the christology of the "Expositio rectae fidei" of Theodoret of Cyrrhus*, StPatr 68 (2013) 11-24.

Wenger S.L., *The case of Theodoret at the Council of Chalcedon*, StPatr 62 (2013) 371-382.

Westergren A., *A relic in spe: Theodoret's depiction of a philosopher saint*, StPatr 68 (2013) 25-30.

Teofanes Wyznawca

Van Rossum J., *Creation-theology in Gregory Palamas and Theophanes of Nicaea, compatible or incompatible?*, StPatr 69 (2013) 373-378.

Teofil z Antiochii

Parsons S.E., *Very early Trinitarian expressions*, "Tyndale Bulletin" 65 (2014) 141-152.

Perendy L., *The threads of tradition: the parallelisms between "Ad Diognetum" and "Ad Autolycum"*, StPatr 65 (2013) 197-208.

Tertulian

- Boersma G.P., *The logic of the logos: a note on Stoic logic in "Adversus Praxean"* 10, JECS 22 (2014) 485-498.
- Brennan R., *Has a frog human a soul?: Huxley, Tertullian, physicalism and the soul, some historical antecedents*, SJT 66 (2013) 400-413.
- Brewer B.C., *"To defer and not to hasten": the anabaptist and baptist appropriations of Tertullian's baptismal theology*, HTR 106 (2013) 287-308.
- Brumback R., *Tertullian's Trinitarian monarchy in "Adversus Praxean": a rhetorical analysis*, StPatr 65 (2013) 367-378.
- Chapot F., *Chronica Tertullianea et Cyprianea 2012*, REAug 59 (2013) 379-439.
- Chapot F., *Rhétorique et herméneutique chez Tertullien. Remarques sur la composition de l'« Adversus Praxean »*, StPatr 65 (2013) 313-330.
- Dunn G.D., *Rhetoric and Tertullian: a response*, StPatr 65 (2013) 349-358.
- Ensor P.W., *Tertullian and penal substitutionary atonement*, "The Evangelical Quarterly" 86 (2014) 130-142.
- Gonzalez E., *Anthropologies of continuity: the body and soul in Tertullian, Perpetua, and early christianity*, JECS 21 (2013) 479-502.
- Gonzalez E., *The afterlife in the "Passion of Perpetua" and in the works of Tertullian: a clash of traditions*, StPatr 65 (2013) 225-238.
- Harrill J.A., *Accusing philosophy of causing headaches: Tertullian's use of a comedic topos ("Praescr." 16.2)*, StPatr 65 (2013) 359-366.
- Heyne Th.F., *Tertullian and obstetrics*, StPatr 65 (2013) 419-434.
- Kitzler P., *Tertullian and ancient embryology in "De carne Christi" 4,1 and 19,3-4*, ZACH 18 (2014) 204-209.
- Leal J., *Las dos almas de la teología del siglo III: Tertuliano, "De anima" – Orígenes, "De principiis"*, TyV 55 (2014) 7-27.
- López Montero R., *Continuidad de la antropología tertuliana en las obras de San Paciano de Barcelona = Continuity of Tertullian's anthropology in the works of St Pacian of Barcelona*, HS 65 (2013) 495-518.
- Mattei P., *L'eucharistie en Afrique au III^e siècle d'après les témoignages de Tertullien et Cyprien. Aspects liturgiques*, CPE 2014, nr 136, 19-28.
- Nagy A.A., *Les candélabres et les chiens au banquet scandaleux. Tertullien, Minucius Felix et les unions oedipiennes*, StPatr 65 (2013) 407-418.
- Otten W., *Tertullian's rhetoric of redemption: flesh and embodiment in "De carne Christi" and "De resurrectione mortuorum"*, StPatr 65 (2013) 331-348.
- Petrey T.G., *Semen stains: seminal procreation and the patrilineal genealogy of salvation in Tertullian*, JECS 22 (2014) 343-372.
- Riggs D.L., *The apologetics of grace in Tertullian and early African "Martyr Acts"*, StPatr 65 (2013) 395-406.
- Thostenson K.M., *Sharing God's image: Tertullian on the creation of the sexes*, StPatr 72 (2014) 75-84.
- Wilhite D.E., *Rhetoric and theology in Tertullian: what Tertullian learned from Paul*, StPatr 65 (2013) 295-312.

Tykoniusz

Vercruysse J.-M., *Herméneutique et exégèse chez Tyconnus*, CPE 2013, nr 131, 30-40.

Wiktor z Antiochii

Verheyden J., *A puzzling chapter in the reception history of the Gospels: Victor of Antioch and his so-called "Commentary on Mark"*, StPatr 63 (2013) 17-28.

Wiktor z Wity

Fournier E., *Victor of Vita and the Conference of 484: a pastiche of 411?*, StPatr 62 (2013) 395-408.

zebrał i opracował
Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

SPRAWOZDANIA

1. POSIEDZENIA KOMISJI BIZANTYNOLOGICZNEJ POLSKIEGO TOWARZYSTWA HISTORYCZNEGO (KB PTH) W ROKU AKADEMICKIM 2013/2014

Zgodnie z tradycją w roku akademickim 2013/2014 odbyły się dwa posiedzenia Komisji. Pierwsze z nich miało miejsce w sobotę 30 XI 2013. Gospodarzem spotkania, w którym wzięło udział około 30 osób, był Uniwersytet Śląski, a ściślej gmach Wydziału Filologicznego (Pl. Sejmu Śląskiego 1, sala 010). Posiedzenie rozpoczęło się o godz. 11:30 i było podzielone na dwie części. Porządek pierwszej z nich był następujący: 1) powitanie przybyłych przez dra hab. Tadeusza Aleksandrowicza, prof. UŚ, kierownika Katedry Filologii Klasycznej UŚ; 2) referat pracownika tejże katedry, dra hab. Przemysława Marciniaka, prof. UŚ, pt. *Wstąpił do piekieł, po drodze mu było. „Timarion” na tle dwunastowiecznej tradycji satyrycznej*; 3) komunikat mgr Agnieszki Pióreckiej (absolwentki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) na temat *Szkoła Raški na tle architektury średniowiecznej Serbii*. Po obu wystąpieniach miała miejsce krótka dyskusja. Następnie miała miejsce krótka przerwa po której rozpoczęła się druga część posiedzenia, poświęcona sprawom organizacyjnym. Głównym jej tematem był planowany przez kierownictwo Komisji wyjazd do północnej Grecji w 2014 roku.

Drugie, wiosenne posiedzenie Komisji miało miejsce w sobotę 7 VI 2014 r. w Łodzi. Było to spotkanie zorganizowane przez pracowników Katedry Historii Bizancjum Uniwersytetu Łódzkiego w 5. rocznicę śmierci prof. dr hab. Waldemara Cerana (7 IX 1936 - 20 VI 2009), który w latach 1995-2005 przewodniczył Komisji Bizantynologicznej przy Komitecie Nauk o Kulturze Antycznej PAN. Miejszem posiedzenia była Sala Rady Wydziału (nr 103) w budynku Instytutu Historii Uniwersytetu Łódzkiego przy ul. Aleksandra Kamińskiego 27A. Spotkanie rozpoczęło się o godz. 11:30. Jego uczestników powitał przewodniczący KB PTH prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ) i kierownik Katedry Historii Bizancjum UŁ dr hab. Maciej Kokoszko, prof. UŁ. Następnie odczytano komunikaty Komisji. Po nich rozpoczęła się część oficjalna posiedzenia, poświęcona osiągnięciom naukowym i spuściznie prof. Waldemara Cerana. W jej ramach dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ, wygłosił prelekcję na temat osoby i dokonania zmarłego pt. *Wspomnienie o Profesorze Waldemarze Ceranie*. Następnie dr Paweł Filipczak (UŁ) przedstawił komunikat: *Prezentacja francuskiego tłumaczenia książki prof. Waldemara Cerana: Artisans et commerçants à Antioche et leur rang social (seconde moitié du IV^e siècle de notre ère), [Byzantina Lodziensia, 18], Łódź 2013*. Wreszcie przedstawiciele środowiska łódzkiego omówili w dwóch krótkich sprawozdaniach działalność tzw. „Ceraneum”, czyli Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana, instytucji powołanej do istnienia decyzją Senatu UŁ z dnia 7 lutego 2011 r., która ma upamiętniać imię twórcy łódzkiej szkoły bizantynistycznej.

Pierwsze z nich (*Informacja o aktywności naukowej „Ceraneum”*) wygłosił dr hab. Maciej Kokoszko, prof. UŁ. Autorem drugiego, pt. *Informacja o działalności wydawniczej „Ceraneum”* („*Studia Ceranea*”, „*Series Ceranea*”), był dr hab. Mirosław Leszka, prof. UŁ. Zwieńczeniem posiedzenia był ok. 40-minutowy wykład prof. dra hab. Vladimira Vavřínka (ur. 5 VIII 1930), emerytowanego (od 2007) pracownika naukowego Instytutu Studiów Słowiańskich Czeskiej Akademii Nauk (Praga), pt. *Cyril and Methodius: The Story of the Lost Mission*, po którym miała miejsce krótka rzeczowa dyskusja. Po posiedzeniu Komisji większość przybyłych udała się na grób prof. W. Cerana (Cmentarz Katolicki pw. św. Wincentego à Paulo na Dołach, kwatery 26, front główny, grób 5), gdzie złożono symboliczną wiązkę kwiatów. Wśród około 35 uczestników spotkania było dwoje pracowników KUL: dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL (kierownik Katedry Historii Sztuki Starożytnej i Wczesnochrześcijańskiej) oraz dr hab. P. Kochanek, prof. KUL (kierownik Katedry Historii Starożytnej i Bizantyjskiej).

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

2. VI KRAKOWSKIE SPOTKANIE STAROŻYTNICZE OECONOMIA INEPT! GOSPODARKA W STAROŻYTNOŚCI (Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 19-21 III 2014)

W dniach 19-21 III 2014 r. odbyło się **VI Krakowskie Spotkanie Starożytne**, które zostało zorganizowane przez Koło Naukowe Historyków Studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego we Współpracy z Instytutem Historii UJ i Radą Kół Naukowych UJ. Konferencja rozpoczęła się 19 III (środa) o godz. 11.00 w sali nr 108 (im. Józefa Wolskiego) Collegium Witkowskiego znajdującego się przy ul. Gołębiej 13. Przybyłych na nią prelegentów, gości i słuchaczy powitał prof. dr hab. Edward Dąbrowa – Kierownik Zakładu Historii Starożytnej Instytutu Historii UJ i jednocześnie Dyrektor Instytutu Judaistyki UJ. Po oficjalnym otwarciu konferencji uczestnicy spotkania wysłuchali wykładu inauguracyjnego zatytułowanego *Ceramika grecka a ekonomia*, który wygłosiła prof. dr hab. Ewdoksia Papuci-Władyka – Kierownik Zakładu Archeologii Klasycznej Instytutu Archeologii UJ, specjalistka w zakresie ceramiki greckiej i malarstwa wazowego, Kierownik Polskiej Redakcji serii Corpus Vasorum Antiquorum, autorka m.in. *Sztuki starożytnej Grecji*, Warszawa – Kraków 2001. Po wykładzie inauguracyjnym miała miejsce przerwa obiadowa.

Następnie, po przerwie obiadowej, również w sali nr 108, rozpoczęto prelekcje pierwszego z trzech bloków tematycznych zaplanowanych na ten dzień. Blok ten został zatytułowany *Kwestie gospodarcze w Grecji klasycznej*. Moderatorami bloku byli: dr hab. Joanna Janik oraz mgr Jakub Kuciak. W ramach tego bloku wygłoszono trzy referaty: 1) mgr Agnieszka Ostrowska (kulturoznawstwo UJ), *Sytuacja ekonomiczna kobiet w starożytnej Grecji: Hetera – kobieta przedsiębiorcza*; 2) Wojciech Duszyński (historia UJ), *Jak zarobić na wojnie? Przypadki spartańskie i ateńskie*; 3) mgr Jakub Karczyński (historia UAM), *Aspekty ekonomiczne ateńskich traktatów pokojowych z IV wieku p.n.e.* Po wygłoszeniu ostatniego z referatów rozpoczął się drugi blok tematyczny zatytułowany *Grecka myśl ekonomiczna*. Moderatorami bloku byli: dr hab. Joanna Janik oraz mgr Ryszard Tokarczuk. W ramach tego bloku wygłoszono dwa

referaty: 1) mgr Piotr Siwczak (filologia nowogrecka UAM), *Spekulatywność modelu, czyli z platońskich rozważań o ekonomii*; 2) Łukasz Tomanek (filozofia UŚ), *Sprawiedliwość, wymiana, wspólnota. O znaczeniu cnoty sprawiedliwości w myśli ekonomicznej Arystotelesa*. Po zakończeniu drugiego bloku tematycznego miała miejsce krótka „przerwa kawowa”, po której wznowiono obrady rozpoczynając trzeci blok tematyczny. Został on zatytułowany przez organizatorów *Pieniądz i literatura*. Moderatorami tego bloku byli: dr hab. Michał Stachura oraz mgr Ryszard Tokarczuk. W ramach tego bloku wygłoszono cztery prelekcje: 1) mgr Maciej Gaździcki (polonistyka UJ), *Cesarze a pieniądze w Żywotach Cezarów Gajusza Swetoniusza Trankwillusa*; 2) Jan German (filologia klasyczna UJ), *Vomunt ut edant, edunt ut vomant. Przepych rzymskich uczt na tle praw przeciw zbytkowi i obyczajowości*; 3) mgr Dawid Lipiński (filologia klasyczna UMK), *Targ o główkę cebuli. Rzymskie precationes jako targowanie się z bóstwem*; 4) mgr Damian Domański (literaturoznawstwo KUL), *Zachęta do czynienia jalmużny w pismach Augustyna z Hippony*. Uwieńczeniem pierwszego dnia obrad była wspólna rozrywka zorganizowana w ramach „wyjścia integracyjnego”.

W drugim dniu konferencji – 20 III (czwartek) obrady rozpoczęto o godz. 9.00. Tym razem miejscem spotkania była sala audiowizualna znajdująca się w Muzeum im. Emeryka Hutten-Czapskiego, zlokalizowanego przy ul. Piłsudskiego 12. Wątkiem przewodnim pierwszego bloku tematycznego była *Numizmatyka rzymska*. Moderatorami bloku byli: dr hab. Jarosław Bodzek (Kierownik Gabinetu Numizmatycznego Muzeum Narodowego w Krakowie, Redaktor czasopisma „Noate Numismatae – Zapiski Numizmatyczne”, archeolog, autor książki: *ΤΑ ΣΑΤΡΑΠΙΚΑ ΝΟΜΙΣΜΑΤΑ. Mennictwo satrapów w okresie panowania Achemenidów (ok. 550-331 a. C., Kraków 2011)* oraz Bartosz Kołoczek. W ramach pierwszej części tego bloku zostały wygłoszone trzy referaty: 1) Jakub Polasik (archeologia UJ), *Polityka monetarna oraz reformy mennictwa za czasów panowania Oktawiana Augusta – kwestia zachodnich mennic prowincjonalnych*; 2) mgr Justyna Dworniak (archeologia UŁ), *System monetarny w Imperium Rzymskim w okresie I wieku n.e. na przykładzie miast leżących na terenie Etrurii*; 3) Szymon Jellonek (historia UJ), *Mennictwo kolonialne za czasów Augusta*. Natomiast w drugiej jego części wygłoszono kolejne trzy referaty: Artur Strzeszewski (archeologia UW), *Handel i moneta w kontaktach Barbarzyńców z Imperium Rzymskim*; 2) mgr Mariusz Kwaśny (archeologia UŚ), *Uzbrojony denar? Czyli słów kilka o ikonografii rzymskiego uzbrojenia defensywnego na monetach z okresu I w p.n.e. – I w n.e.*; 3) Paulina Koczwara (archeologia UJ), *Po co numizmatykowi statystyka, czyli szacowanie wielkości produkcji monet w starożytności*. Interesującym zakończeniem tej części konferencji była prezentacja zbiorów mennictwa starożytnego znajdujących się w Muzeum im. Emeryka Hutten-Czapskiego.

Po przerwie obiadowej obrady wznowiono w sali nr 108 (im. Józefa Wolskiego) w Collegium Witkowskiego (ul. Gołębia 13). Rozpoczął je wykład dra hab. Gościwita Malinowskiego, prof. UW – Dyrektora Instytutu Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych UW oraz filologa klasycznego i tłumacza twórczości Agatarchidesa z Knidos, zatytułowany *Ptolemeusze wyzyskiwacze – Agatarchides z Knidos prekursor historii społecznej*. Po zakończeniu wyżej wspomnianego wykładu wprowadzającego rozpoczęto kolejny blok tematyczny zatytułowany *Rzym – gospodarka i kryzys*. Moderatorami byli: dr Maciej Piegdoń oraz Wojciech Duszyński. W ramach tego bloku wygłoszono dwa referaty: 1) Bartosz Jan Kołoczek (historia, filologia klasyczna UJ), *Wojna sprzymierzeńcza (90-88 przed. Chr.) w perspektywie*

kryzysu gospodarczego Republiki Rzymskiej; 2) Szymon Rusin (historia UJ), *Trudne następstwo i droga do upadku. Ekonomiczne aspekty polityki cesarza Publiusza Helwiusza Pertynaksy*. Po zakończeniu tego bloku tematycznego miała miejsce krótka „przerwa kawowa”, po której wznowiono obrady rozpoczynając kolejny blok tematyczny. Został on zatytułowany przez organizatorów *Bliski Wschód*. Moderatorami tej części konferencji byli: dr Tomasz Grabowski oraz Wojciech Duszyński, a w czasie jej trwania wygłoszono cztery prelekcje: 1) Jerzy Fatyga (historia KUL), *Odbudowa pozycji gospodarczej Egiptu za czasów pierwszych faraonów XVIII dynastii*; 2) mgr Filip Taterka (archeologia UAM), *Strajki robotników egipskich w Deir el-Medina w czasach Ramzesa III*; 3) mgr Bartłomiej Proc (historia KUL), *Oręż przeciw pieniądzu. Walka Artakserksesa II z Cyrusem Młodszym*; 4) Aleksandra Syc (historia UJ), *Miedzy kobietą a jej majątkiem. Kobieta jako właścicielka dóbr w świetle dokumentów prywatnych z Egiptu grecko-rzymskiego*.

Obrady w ostatnim dniu spotkania – 21 III (piątek) rozpoczęły się o godz. 9.30. Wszystkie spotkania miały miejsce w sali nr 108 (im. Józefa Wolskiego) Collegium Witkowskiego (ul. Gołębia). Na ten dzień zostały zaplanowane dwa bloki tematyczne. Pierwszy z nich, zatytułowany *Handel, rolnictwo, rzemiosło*, podzielony był na dwie części. Moderatorami pierwszej części byli: dr hab. Sławomir Sprawski oraz Aleksandra Syc. W jej ramach wygłoszono trzy prelekcje: 1) mgr Kamil Sobczak (archeologia UŁ), *Sebastos – polityczne i ekonomiczne znaczenie portu Cezarei Nadmorskiej*; 2) Anna Mech (archeologia UW), *Gospodarka rolna w Afryce rzymskiej. Znaczenie dla elit społecznych*; 3) Radosław Ziarkowski (historia UŁ), *Początki hodowli jedwabników w Bizancjum*. Natomiast moderatorami drugiej części tego bloku byli: dr hab. Sławomir Sprawski oraz mgr Adrian Drabik. W jej ramach wygłoszono dwa referaty: 1) Mariya Avramova (archeologia UW), *Greckie emporion w okresie klasycznym i hellenistycznym w źródłach pisanych i archeologicznych*; 2) Marta Bajtler (archeologia UW), *Szlakiem ceramicznych korków do amfor*. Po zakończeniu drugiej części tego bloku tematycznego miała miejsce przerwa obiadowa.

Obrady spotkania wznowiono po przerwie obiadowej. Rozpoczął je wykład dra Adama Izdebskiego – historyka specjalizującego się w historii społeczno-gospodarczej oraz środowiskowej późnej starożytności oraz Bizancjum, autora książki *A Rural Economy in Transition. Asia Minor from Late Antiquity into the Early Middle Ages*, Warszawa 2013, zatytułowany *Późna starożytność jako punkt kulminacyjny historii gospodarczej grecko-rzymskiego Wschodu*. Po zakończeniu wyżej wspomnianego wykładu wprowadzającego rozpoczęto kolejny – ostatni już blok tematyczny zatytułowany *Teoretyczne spojrzenie na gospodarkę antyczną*. Moderatorami tej części konferencji byli: dr Adam Izdebski oraz mgr Adrian Drabik. W ramach tego bloku zostały wygłoszone następujące prelekcje: 1) mgr Wawrzyniec Miścicki (archeologia UJ), *Chłopi, kupcy i piraci. Czyli co badania nad sytuacją ekonomiczną hoplitów mogą nam powiedzieć o stosunkach gospodarczych w archaicznej Grecji?*; 2) mgr Anna Urszula Klimek (archeologia UW), *Czy można mówić o starożytnej gospodarce, jak o gospodarce rynkowej?*; 3) Kasper Hanus (archeologia, University of Sydney), *Studia porównawcze nad socjoekonomiczną rolą kompleksów urbanistycznych o niskiej gęstości zaludnienia jako stolic*. Na zakończenie organizatorzy dokonali krótkiego podsumowania VI Krakowskiego Spotkania Starożytniczego.

Z powyższego zestawienia wynika, że w czasie trzydniowych obrad wygłoszono trzy wykłady półtoragodzinne oraz 29 referatów dwudziestominutowych. Wykłady

wyłosili uznani specjaliści z zakresu historii starożytnej – pracownicy naukowci uniwersytetów, zaś referaty przedstawili studenci i doktoranci, którzy reprezentowali 8 polskich ośrodków akademickich i jeden zagraniczny (lista według liczby uczestników): Uniwersytet Jagielloński – 11; Uniwersytet Warszawski – 4; Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – 3; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – 3; Uniwersytet Łódzki – 3; Uniwersytet Śląski w Katowicach – 2; Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu – 1; Uniwersytet Wrocławski – 1; University of Sydney – 1. Przedstawione powyżej wykłady i referaty podzielone zostały na 8 bloków tematycznych. Warto podkreślić, że doskonałym pomysłem Organizatorów było poproszenie do moderowania poszczególnych bloków tematycznych wykładowców służących doświadczeniem i pomocą merytoryczną w prowadzonych dyskusjach.

Z wielkim uznaniem należy podejść do tej inicjatywy krakowskich studentów, którzy potrafili zgromadzić tak dużą liczbę uczestników – ludzi rozmiłowanych w szeroko rozumianej starożytności.

ks. Piotr Szczur, Lublin – KUL

3. COLLOQUIA ORPHICA VI (Nieborów, 15-18 IX 2014)

W dniach od 15 do 18 września 2014 r. odbyły się w Pałacu Nieborowskim szóste *Colloquia Orphica*. Pomysłodawczynią i inicjatorką tego naukowego wydarzenia jest dr Katarzyna Kołakowska, adiunkt w Instytucie Filologii Klasycznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, która przed sześciu laty wyszła z inicjatywą spotkania osób zainteresowanych religią starożytnej Grecji, a przede wszystkim *sensu largo* orfizmem. Od trzech lat współorganizatorem tej konferencji jest również Akademia Ignatianum w Krakowie, reprezentowana przez dr. hab. Piotra Świercza, prof. Ignatianum. Miejsce spotkania uczonych nie zostało wybrane przypadkowo. Wypada Czytelnikowi przybliżyć podstawowe fakty dotyczące historii tego szczególnego miejsca.

Prymas Polski kard. Michał Stefan Radziejowski w 1694 r. kupił dobra Nieborowskie i za jego sprawą wzniesiono tam barokowy pałac zaprojektowany przez Tylmana z Gameren. Przez cały wiek XVIII Nieborów często zmieniał właściciela. W 1774 r. Nieborów objął wojewoda wileński Michał Hieronim Radziwiłł, który wyposażył pałac w stylowe meble, tkaniny, obrazy i rzeźby oraz przedmioty rzemiosła artystycznego. Założył również bogatą w zbiory bibliotekę, w której zgromadził ponad 10 tys. woluminów dzieł polskich i obcych, w tym starodruki datowane na XV w. Jego żona Helena z Przeździeckich Radziwiłłowa założyła w tym czasie słynny ogród romantyczny w Arkadii. Stał się on miejscem spotkań wielu myślicieli i uczonych epoki oświecenia. Niedaleko pałacu została założona w 1881 r. przez Michała Piotra Radziwiłła manufaktura majoliki, w której powstawały ozdobne piece kaflowe i ceramika artystyczna, przeznaczana także na eksport. Dobra nieborowskie pozostały w rękach Radziwiłłów do lutego 1945 r., następnie zespół pałacowo-parkowy w Nieborowie i Arkadii został oddziałem Muzeum Narodowego w Warszawie. Obecnie w pałacu znajduje się dom pracy twórczej.

W tym niezwykle przepelnionym duchem idei oświeceniowych miejscu zebrali się badacze, o wszechstronnych zainteresowaniach, którzy reprezentują różne środowiska naukowe zarówno polskie jak i zagraniczne (od Bydgoszczy, przez Warszawę,

Kraków, Lublin, po Madryt, Patras i Ateny). Ogromną radość dla uczestników po raz kolejiny sprawiła obecność wybitnego profesora Uniwersytetu Complutense w Madrycie, Alberto Bernabé Pajaresa. Ten hiszpański uczony jest uważany za najwybitniejszego znawcę orfizmu na świecie. Jest on autorem trzynomowego wydania fragmentów orfickich pod tytułem *Poetae Epici Graeci* oraz redaktorem podstawowego opracowania dotyczącego tego zagadnienia pt. *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Na tegoroczne Colloquia przybyli również inni zagraniczni goście pochodzący z Grecji. W pierwszej kolejności należy wspomnieć o Apostolosie Athanassakisie, emerytowanym profesorze Uniwersytetu Kalifornijskiego w Santa Barbara, który opublikował w 1977 r. przekład angielski hymnów orfickich (drugie wydanie 2013). Na *Kolokwia orfickie* przybyli również dr hab. Christina-Panagiota Manolea (Hellenic Open University) oraz dr Ktena Golfo-Paraskevi (Uniwersytet w Patras). Rodowici Grecy przynieśli wraz ze sobą ducha Hellady, który był szczególnie dostrzegalny w czasie prowadzonych dyskusji.

W ciągu dwóch intensywnych dni konferencji ogłoszono trzynaście referatów w języku angielskim, które swą tematyką obejmowały zagadnienia dotyczące antycznej religii, sztuki i kultury.

Pierwszy dzień obrad, wtorek 16 września, rozpoczął się przywitaniem uczestników przez dr Katarzynę Kołakowską, która krótko wprowadziła uczestników w historię *Kolokwiów*, a także tegoroczne spotkanie. Inauguracyjny referat wygłosił prof. Alberto Bernabé Pajares pt. *The Ambiguous Space of the τελετή: Plutarch fr. 178 Sandbach and the Derveni Papyrus*. Hiszpański uczony porównywał ze sobą fragment 178 pochodzący z nie do końca dającego się ustalić dzieła Plutarcha z podobnym w treści miejscem papirusu znalezionej w Derveni. W ten sposób badacz próbował ustalić właściwe rozumienie terminu religijnego telet». Drugim referentem był dr Lech Trzcionkowski (Uniwersytet Jagielloński), który wygłosił wykład pt. *The new cornerstone for Orphic studies? Olbian bone tablets in the context of polis culture*. Polski uczony zaprezentował dotychczas niebadany problem związku orfików z kulturą polis (Olbia), w której na co dzień funkcjonowali. Badacz ten przedstawił uczestnikom również swoją obszerną monografię pt. *Bios-Thanatos-Bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*, która ukazała się pod koniec 2013 r. Dzieło to stanowi dotychczas największe osiągnięcie naukowe w badaniach nad orfizmem w Polsce.

Drugi panel rozpoczął referat pt. *The generation of Protogonos from Night's egg*, który wygłosiła dr Ktena Golfo-Paraskevi (University of Patras). W tym panelu referat pt. Πολύωνυμε δαίμον. *Dionysos in the Orphic Hymns* wygłosił również dr hab. Krzysztof Bielawski (Uniwersytet Jagielloński), który skupił się na ukazaniu wieloaspektowej i wieloimiennej postaci Dionizosa w zachowanym do naszych czasów zbiorze hymnów orfickich. Następnie głos zabrał mgr Bartłomiej Proc (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), który wygłosił referat pt. *The Unique Ritual (Plu. Art. 3)*.

Po przerwie poobiedniej rozpoczęła się kolejna sesja, a referat wygłosiła dr hab. Christina-Panagiota Manolea (Hellenic Open University). Tytuł jej wystąpienia brzmiał: *Orpheus, Theophilos Kairis and „the Great Moon Hoax”*. Po niej swój wykład pt. *Traces of Orphic Imagery in Modern Greek Folk Song* zaprezentował prof. Apostolos Athanassakis. Ostatni w panelu referat dotyczący reliefu z Modeny (*The Modena Relief*) zaprezentowała dr hab. Ewa Osek (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Burzliwe dyskusje po tym panelu przeniosły się do jadalni, a następnie do pałacowej biblioteki, w której trwały niemal do świtu.

Drugiego dnia konferencji (środa, 17 września) referaty wygłosiło pięć osób. Pierwszym jednak punktem programu było zwiedzanie kompleksu pałacowo-ogrodowego w Nieborowie. Uczestnicy mogli zapoznać się z historią tego pięknego miejsca oraz intrygującymi dziejami rodu Radziwiłłów. Kolejnym punktem programu będącym kontynuacją i uzupełnieniem porannego zwiedzania była wizyta w ogromnym kompleksie parkowym w Arkadii, w której Helena Radziwiłłowa zgromadziła bogatą kolekcję sztuki antycznej oraz rzeźb antykizujących i kopii dzieł antycznych, a także „starożytności” średniowiecznych i renesansowych, z których utworzyła swoiste muzeum w Świątyni Diany. Znalazły się w nim głowa Niobe, popiersie Rzymianki, grecko-rzymskie stele, sarkofagi i urny grobowe, ozdoby ogrodowe, architektoniczne elementy lapidariane oraz obiekty antykizujące, jak rzeźba śpiącej Ariadny (por. <http://www.nieborow.art.pl/article.php?id=10> (dostęp: 15 V 2015)). Szerzej zob. W. Piwkowski, *Arkadia: Ogród Romantyczny Heleny Radziwiłłowej*, Warszawa 1995; tenże, *Arkadia Heleny Radziwiłłowej: Studium historyczne*, Studia i Materiały [Krajowego Ośrodka Badań i Dokumentacji Zabytków] – Ogrody 5(11), Warszawa 1998). Styl ogrodowy angielski, który cechuje kompleks nieborowsko-arkadyjski, jest naznaczony głęboką symboliką, która jest dostrzegalna szczególnie dla osób obeznanych z wyobrazeniami religijnymi ludzi antyku. Spacerując po arkadyjskim parku uczestnicy mieli możliwość odczucia ducha kultury antycznej.

Po powrocie z wyprawy uczestnicy konferencji udali się na obiad, po czym o godzinie 15.00 rozpoczął się pierwszy panel, w którym najpierw referat pt. *The Idea of Shepherd Rule in the Ancient Mediterranean Region. Searching for the Context of the Idea of Orpheus the Shepherd* wygłosił dr hab. Piotr Świercz. Następnie głos zabrala mgr Aleksandra Krauze-Kołodziej (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Jej wystąpienie zatytułowane *Vision of the interior of the earth in Latin and Byzantine tradition – introduction to the study* dotyczyło wizji zaświatów w tradycji łacińskiej i bizantyńskiej. Po przerwie kawowej rozpoczął się ostatni panel, w którym zostały wygłoszone trzy referaty. Pierwszy z nich mgr Marioli Sobolewskiej (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) pt. *Winds in the Orphic Hymns* dotyczył sposobu ukazania Wiatrów w hymnach orfickich. Następnie głos zabrala dr Katarzyna Kołakowska (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), która w referacie pt. *What has in common Empedoclean Vortex with Derveni Papyrus?* skupiła się na ukazaniu zależności między zachowanymi do naszych czasów fragmentami pochodzącymi z dzieł Platona a *Papirusem z Derveni*. Ostatni tego dnia referat pt. *Dionysian soul and good human nature in the light of philosophy of Proclus* przedstawił mgr Tomasz Smalcerz (Akademia Ignatianum w Krakowie). Po dniu pełnym obrad prelegencji udali się na kolację. Podobnie jak dnia poprzedniego dyskusje trwały do późnych godzin nocnych.

Dwa dni szóstej konferencji *Colloquia Orphica* dobiegły końca. Całodniowe rozmowy pozwoliły na wymianę zdań, poglądów i naukowych spostrzeżeń. Było to ciekawe doświadczenie, gdy uczeni z różnych środowisk w kraju i z zagranicy opowiadali o swych naukowych pasjach i przedstawiali wyniki swych badań, będące owocem intensywnych i trudnych analiz. *Colloquia Orphica VI* zakończyły się po raz kolejny smutną konkluzją, że kolejne spotkanie odbędzie się dopiero za rok.

Mariola Sobolewska – Lublin, KUL

4. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA TEOLOGICZNA: **POZNANIE BOGA: WSCHÓD – ZACHÓD.** **WYMIARY DOGMATYCZNE I DUCHOWE** (Lwów, 9-10 X 2014)

Kościoły Wschodu i Zachodu, wobec wyzwań współczesnej epoki, zmuszone są do poszukiwania nowych sposobów interpretacji poznania natury Boga, tak aby istniała harmonia między teologią i duchowością, czy też akademickim wykształceniem teologicznym i praktyką misyjnej ewangelizacji. To zadanie przyświecało organizatorom Międzynarodowej Konferencji Teologicznej, zorganizowanej w dniach 9-10 X 2014 r. przez Katedrę Teologii na Wydziale Filozofii i Teologii Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego we Lwowie pod przewodnim tematem: **Poznanie Boga: Wschód – Zachód. Wymiary dogmatyczne i duchowe** (*The Knowledge of God: East and West. Dogmatic and Spiritual Dimensions*), którzy postanowili podjąć ten problem w oparciu o tradycję Wschodu i Zachodu. Dla podkreślenia faktu, że dylemat ten dotyczy całego Kościoła powszechnego, organizatorzy zaprosili przedstawicieli różnych wyznań: rzymsko i greckokatolickiego, prawosławnego i protestanckiego. Nie zabrakło też znamienitych nazwisk świata nauki, jak: Andrew Louth (Durham University, UK; Vrije Universiteit, Holandia), Robin Darling Young (The Catholic University of America, USA), Martin M. Lintner (Universität Innsbruck, Austria), Theresia Hainthaler (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Niemcy), John Panteleimon Manoussakis (College of the Holy Cross, USA), Edward Farugia (Pontificio Istituto Orientale), z których każdy wygłaszał prelekcje podczas sesji plenarnych. Warty podkreślenia jest fakt, że w programie ujęto Mszę św. rozpoczynającą obrady sympozjalne oraz przewidziano czas na codzienną poranną i wieczorną modlitwę, co bywa już, niestety, wyjątkiem na wielu zjazdach naukowców dyskutujących o Bogu i teologii.

Ceremonii otwarcia konferencji (9 X, czwartek, godz. 9.30) dokonał Jego Świątobliwość Światosław, Głowa Ukraińskiego Grecko-Katolickiego Kościoła, po nim zaś głos zabierali również lokalni przedstawiciele Ukraińskiego Grecko-Katolickiego Kościoła (Metropolita Lwowski Ihor oraz Biskup Diecezji Samborsko-Drohobyckiej Jarosław Pryriz), a także władz uczelnianych (Rektor Ukraińskiego Uniwersytetu Katolickiego Bohdan Prach i Dziekan Wydziału Filozofii i Teologii tejże uczelni Roman Zaviyskyy).

Obrady zorganizowano w godzinnych sesjach plenarnych (30-minutowy referat + dyskusja) oraz paralelnych (cztery lub trzy 15-minutowe komunikaty z krótką debatą). Swoistym preludem do całości obrad było wystąpienie Metropolity Dioklei – Kallistosa Ware z Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola, jednego z najbardziej znanych współcześnie teologów prawosławnych. Po nim pierwszy wykład na forum ogólnym wygłosiła prof. Theresia Hainthaler (*Christological Foundations for the Knowledge of God*).

Po przerwie przystąpiono do dalszych obrad konferencyjnych (godz. 12.00), które toczyły się równolegle w dwóch panelach. Na pierwszym z nich zaprezentowano następujące prelekcje: Iryna Dubianetskaya (Kolegium Białoruskie, Mińsk), *Knowledge: Life-Giving or Death-Bringing? Divine and Human Knowing in Genesis 2-3*; Halyna Teslyuk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki), *The Knowledge of God as the Fundamental Characteristic of Righteous Life in the Book of Wisdom*; Volodymyr

Lukin (Otwarty Chrześcijański Uniwersytet Nauk Ekonomicznych i Humanistycznych, Odessa, Ukraina), *Christological Argument in the Exhortation "to the Hebrews" as the Gnosiological and Epistemological Nucleus of the Knowledge of God*; Vít Hušek (Uniwersytet Palackiego, Olomuniec, Czechy), *Cognovistis deum, immo est is cognitia deo (Gal. 4:9) in the Earliest Latin Commentaries on Paul's Letters*. Na drugim wygłoszono następujące referaty: Marcin Wysocki (KUL, Lublin), *"Quis salvus ac sanus, nisi qui Deum novit?" (Tert. Pud. IX, 13). Tertullian and the Ways to Know God*; Oleh Kindiy (Ukraiński Uniwersytet Katolicki), *Moral Prerequisites of the Knowledge of God in Clement of Alexandria*; Daniel L. Worden (University of St Andrews, Szkocja), *Clement of Alexandria: Encyclical Studies and the Knowledge of God*; Jerzy Duda (WSD, Siedlce), *From the Temporal Gospel to the Eternal One. A Way of the Knowledge of the Mystery of God According to Origen*.

Po obiedzie rozpoczęto sesję popołudniową (godz. 15.30). Na forum ogólnym wystąpił najpierw prof. Edward Farrugia, który zaprezentował odczyt pt. *Can Theological Method Bring Us Any Closer?*. Następnie uczestnicy konferencji podzielili się, by brać udział w interesujących ich odczytach, które ponownie odbywały się w dwóch paralelnych grupach. W pierwszej z nich można było posłuchać następujących komunikatów: Lenka Karfiková (Uniwersytet Karola w Pradze, Czechy), *Knowledge of God according to Gregory of Nyssa*; Ihor Kondratyshyn (Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. Iwana Franki, Drohobycz), *Saint Augustine on Signs and the Knowledge of God*; David Vopřada (Uniwersytet Palackiego w Olomuńcu, Czechy), *Deepening the Knowledge of God in St. Ambrose of Milan: Theory and Practice*. W sekcji 2 wygłoszono następujące odczyty: Olga Navrátilová (Protestancki Wydział Teologiczny Uniwersytetu Karola w Pradze), *Knowledge of God, Human Freedom and God's Transcendence in Hegel*; Oleh Hirnyk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki), *Traditionalism and Modernism as Dialectics of the Knowledge of God in Paul Florensky*; Vasilij Novakovets (Seminarium Teologiczne, Odessa), *The Experience of the Knowledge of God as the Inner Factor for the Emergence of the Evangelical Movement in Ukraine*; Oleksandr Artamonov (Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki, Lwów), *The Unity of the Subject and Object of the Spiritual Vision in the Eastern Christian Symbolism*. Po krótkiej przerwie wysłuchano jeszcze w tym dniu na forum ogólnym wykład Johna Panteleimona Manoussakisa, *Analogia Entis and Theological Hermeneutics*.

Drugi dzień obrad konferencyjnych rozpoczął swym wykładem w sesji plenarnej prof. Robin Darling Young, *"Communing with God as with a Father": Evagrius and the Obscure Path of Theology*. Następnie uczestnicy po krótkiej przerwie znów podzielili się na grupy, by wysłuchać kolejnych komunikatów: Sekcja 1: Douglas Finn, (Boston College, USA), *The Ecclesially Constructive Role of the Holy Spirit in Augustine's "De catechizandis rudibus"*; Marta Ziółkowska (KUL, Lublin), *Spiritual Knowledge of God According to St. Augustine*; Tomasz Stępień (UKSW, Warszawa), *Understanding of How We Can Know God's Essence in the Works of Eunomius*; Oleg Novoselsky (Hochschule für Katholische Theologie, Trumau, Austria), *To know God. Dionysian heritage in the theology of Thomas Aquinas in his "Exposition of De divinis nominibus"*; Sekcja 2: Leszek Misiarczyk (UKSW, Warszawa), *The Knowledge of God According to Evagrius Ponticus*; Rostyslav Tkachenko (Seminarium Teologiczne, Odessa), *'Proslogion' and 'unum argumentum' of Anselm of Canterbury as History and Explanation of the Principles of the Knowledge of God*; Alena Tesková (Uniwersytet Karola w Pradze, Uniwersytet Palackiego w Olomuńcu), Charles

University of Prague; Palacký University), *Augustine's Search for God in Memory*; Andriy Oliynyk (Ukraiński Uniwersytet Katolicki), *Συγκατάβασις as the Main Homiletic Principle in Knowing God According to John Chrysostom*. Na zakończenie sesji przedpołudniowej prof. Martin M. Lintner przedstawił niemal godzinną prezentację na temat Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej (The European Society for Catholic Theology [ESCT]), którego jest aktualnym prezesem.

Po obiedzie organizatorzy zaplanowali jeszcze dwa wykłady w sesji plenarnej. Pierwszy z nich wygłosił prof. Andrew Louth na temat: „*The Apophatic Dimension in Greek Patristic and Orthodox theology*” *be appropriate?*, natomiast drugi, po krótkiej przerwie, prof. Martin M. Lintner: *Seeking God in Intimate Relationship: Western Tendencies of Spirituality of Marriage After the Second Vatican Council*. Owocne obrady zakończono koncertem muzyki klasycznej.

Józef Figiel SDS – Lublin, KUL

5. UDZIAŁ BIZANTYNISTÓW W XIX POWSZECHNYM ZJEŹDZIE HISTORYKÓW POLSKICH, *POLSKA – BAŁTYK – EUROPA* (Szczecin, 17-21 IX 2014)

Na program¹ XIX Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich, który tym razem odbył się w Szczecinie, złożyło się 29 sympozjów specjalistycznych, które odbywały się równolegle w środę 17 września², 5 sesji tematycznych, na które złożyły się łącznie 24 sympozja (czwartek-sobota, 18-20 września)³, oraz dyskusja panelowa: *25 lat po Jesieni Narodów w Europie Środkowej 1989-2014* (sobota, 20 września)⁴.

W kongresie wzięło czynny udział 596 badaczy, w tym 42 obcokrajowców, reprezentujących 16 państw (Austria: 1, Bułgaria: 1, Czechy: 2, Dania: 1, Estonia: 1, Finlandia: 1, Francja: 1, Japonia: 1, Litwa: 1, Łotwa: 1, Niemcy: 24, Rosja: 1, Rumunia: 1, Słowacja: 2, Szwecja: 2, Węgry: 1).

Jeśli chodzi o 554 badaczy polskich, to większość z nich reprezentowała tradycyjnie uniwersytety. Ów ranking prelegentów reprezentujących placówki uniwersyteckie

¹ Niniejsze sprawozdanie jest oparte na oficjalnych danych pochodzących z informatora zjazdowego: *XIX Powszechny Zjazd Historyków Polskich, Polska – Bałtyk – Europa, Szczecin 17-21 września 2014. Informator zjazdowy*, Szczecin 2014. Drugim źródłem danych była strona internetowa: www.ptszczecin.pl [dostęp: 22.09.2014]. Informacje zawarte w obu informatorach nie zawsze się z sobą pokrywały.

² Zaplanowano *de facto* 30 sympozjów specjalistycznych, zwanych też wigilijnymi, ponieważ odbywały się w przeddzień oficjalnego otwarcia Zjazdu, lecz sympozjum nt. *Europa bałtycka – współpraca czy rywalizacja. Polsko-niemieckie sympozjum doktorantów*, które miało obradować w gmachu Wydziału Humanistycznego US (ul. Krakowska 71-79, sala 067 i sala 139, godz. 9:00-13:00 i 15:00-19:00) nie doszło do skutku, por. www.ptszczecin.pl/sympozja-specjalistyczne-wigilijne/ [dostęp: 22.09.2014].

³ I Sesja: *Ludzie* (= 6 sympozjów); II Sesja: *Konflikty* (= 5 sympozjów); III Sesja: *Morze* (= 6 sympozjów); IV Sesja: *Europa i regiony* (= 3 sympozja; czwarte sympozjum zaplanowane w ramach tej sesji pt. *Kręgi kulturowe i cywilizacyjne Europy* odwołano); V Sesja: *Edukacja* (3 sympozja).

⁴ Dyskusja ta odbyła się w budynku Wydziału Humanistycznego US (ul. Krakowska 71-79, Sala Kongresowa).

przedstawia się następująco: I. Uniwersytet Szczeciński: 67; II. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu: 37; III. Uniwersytet Warszawski: 37; IV. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu: 29; V. Uniwersytet Jagielloński: 22; VI. Uniwersytet Łódzki: 22; VII. Uniwersytet Wrocławski: 22; VIII. Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie: 18; IX. Uniwersytet Gdański: 17; X. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie: 14; XI. Uniwersytet Opolski: 14; XII. Uniwersytet w Białymstoku: 14; XIII. Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach: 13; XIV. Uniwersytet Śląski: 11; XV. Szkoła Główna Handlowa w Warszawie: 8; XVI. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie: 7; XVII. Uniwersytet Zielonogórski: 7; XVIII. Uniwersytet Rzeszowski: 6; XIX. Akademia Pomorska w Słupsku: 5; XX. Akademia Marynarki Wojennej im. Bohaterów Westerplatte w Gdyni: 4; XXI. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: 4⁵; XXII. Akademia „Ignatianum” w Krakowie: 3; XXIII. Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy: 3; XXIV. Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach: 3; XXV. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: 2; XXVI. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie: 1.

Obok uniwersytetów również dwa inne środowiska były reprezentowane przez znaczną liczbę historyków. Chodzi tu o Instytut Pamięci Narodowej (17 osób) i o Polską Akademię Nauk (33 osoby), przy czym w przypadku tej ostatniej instytucji aż 21 osób wykazywało afiliację do Instytutu Historii PAN⁶.

Przytoczona wyżej statystyka oparta na trzech głównych środowiskach, z których wywodziła się większość historyków, tj. na uniwersytetach, PAN-ie i IPN-ie, obejmuje 440 osób. Ponieważ, jak wskazano wyżej, liczba polskich badaczy dziejów za Zjeździe to 554 osoby, zatem jasne jest, że 114 historyków dostarczyły inne placówki, do których należały: różnego typu szkoły wyższe, archiwa, muzea, pozauniwersyteckie placówki badawcze, stowarzyszenia (niekonieczne o profilu historycznym), a nawet domy kultury⁷.

W ramach wspomnianych wyżej 29 sympozjów specjalistycznych, które odbywały się w środę, 17 września, historii Bizancjum było poświęcone sympozjum pt. *Metropolia na styku mórz i kontynentów. Wczesno- i średniobizantyński Konstantynopol jako miasto portowe*. Posiedzenie to, któremu przewodniczyli prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ) i dr hab. Mirosław Leszka, prof. UŁ, miało miejsce w gościnnych murach

⁵ KUL reprezentowali (w kolejności alfabetycznej nazwisk): dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (kierownik Katedry Historii Starożytnej i Bizantyjskiej); mgr Ewelina L. Polańska (doktorantka w Katedrze Dziejów i Kultury Europy Jagiellońskiej, którą kieruje dr hab. Paweł Kras, prof. KUL); dr hab. Bogumił Szady, prof. KUL (kierownik Katedry Historii XVI-XVIII wieku); dr hab. Rafał Wnuk, prof. KUL (kierownik Katedry Historii i Historiografii Europy Wschodniej).

⁶ W przypadku statystyki pracowników PAN wzięto pod uwagę tylko te osoby, które wskazywały afiliację do tej instytucji jako jedyną. Badaczy, którzy obok placówek PAN wskazywali uniwersytet jako „drugą” afiliację, zaliczono w powyższej statystyce wyłącznie do danego środowiska uniwersyteckiego, a nie do PAN-u, aby nie dublować danych statystycznych.

⁷ Cała wyżej przedstawiona statystyka nie pretenduje do miana absolutnie dokładnej. Obok błędów wynikłych z winy jej autora (mimo starań), istnieją jeszcze pewne nieścisłości w źródłach informacji podanych w nocie 1. Za granicę błędu statystycznego należy uznać liczbę 3. Ponadto pewna liczba osób, które zgłosiły swój udział w Zjeździe, nie przybyła do Szczecina, a dane te wymykają się wszelkiej statystyce.

Muzeum Narodowego w Szczecinie (ul. Wały Chrobrego 3). Było ono podzielone na dwie części: przedpołudniową (9:00-13:00) i popołudniową (15:00-19:00). Program sympozjum przewidywał 16 prelekcji, jednak dr Błażej Cecota⁸ (UŁ) i dr hab. Ireneusz Milewski⁹, prof. UG, nie przybyli do Szczecina. W konsekwencji wygłoszono 14 referatów. Oto ich tytuły podane w porządku alfabetycznym nazwisk autorów: 1) dr hab. Jacek Bonarek (UJK Kielce, Filia w Piotrkowie Trybunalskim), *Konstantynopol Komnenów: brama czy rygiel dla Morza Czarnego*; 2) dr Marcin Böhm (UO), *Konstantynopolitańska eskadra cesarska w dobie panowania Komnenów (1081-1185)*; 3) mgr Zofia Brzozowska (UŁ), *Konstantynopol w świetle relacji podróżników ruskich*; 4) dr hab. Jarosław Dudek, prof. UZ, *Chazarowie w Konstantynopolu (VII-XI w.)*; 5) dr Piotr Grotowski (UPJPII Kraków), *Hodegon – z rozważań nad pierwotną lokalizacją konstantynopolitańskiego sanktuarium*; 6) dr hab. M. Leszka, prof. UŁ, *Konstantynopolitańskie porty IV-XII w.*; 7) dr hab. P. Kochanek, prof. KUL, *Winieta Konstantynopola na mapie z Ebstorf*; 8) mgr Andrzej Kompa (UŁ), *Konstantynopol za Bosforem. Azjatyckie przedmieścia stolicy i ich łączność z miastem*; 9) dr Kiril Marinow (UŁ), *Nad brzegiem Propontydy. Życie gospodarcze w konstantynopolitańskim porcie Teodozjusza w świetle przekazów pisanych i wyników badań archeologicznych*; 10) dr hab. Rafał Kosiński, prof. UwB, *Wygnani biskupi Konstantynopola w późnej starożytności i ich kontakty ze stolicą nad Bosforem*; 11) dr Anna Kotłowska (UAM), *Miejsce portu w fabule XII-wiecznego romansu bizantyńskiego*; 12) dr Łukasz Różycki (UAM), *Wszystkie okręty cesarza. Refleksje nad stanem rzymskiej marynarki wojennej w czasie panowania cesarza Maurycjusza*; 13) prof. dr hab. M. Salamon (UJ), *Konstantynopol, miasto na skrzyżowaniu szlaków*; 14) dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, *Udział bizantyńskich sił morskich w obronie Konstantynopola przed atakiem Arabów w VII i VIII w.*

Jednak referaty na temat historii Bizancjum wygłaszano nie tylko na wspomnianym wyżej sympozjum. W trakcie Zjazdu przedstawiono jeszcze 4 prelekcje z tego zakresu. 17 września (środa) w ramach *Sejmiku doktorantów i studentów* (III. Panel tematyczny: *Europa – wzajemne postrzeganie kultur – droga ku współpracy czy nowa rywalizacja?*)¹⁰ miało miejsce w czasie sesji przedpołudniowej (oficjalnie: 11:20-11:40) wystąpienie mgra Kamila Białego (US) zatytułowane: *Siła stereotypu. Wizerunek Bizantyjczyków w dobie IV wyprawy krzyżowej w kronikach Gotfryda z Vil-lehardouin, Roberta de Clari i Guntera z Pairis oraz anonimowej „Gesta Episcoporum Halberstandensium”*. Z kolei 18 września (czwartek) popołudniu (15:00-19:00) wśród prelekcji przedstawionych w ramach sesji: *Morze (sympozjum: Europa śródziemnomorska i Europa bałtycka)*¹¹ wygłoszono 3 referaty z zakresu bizantynistyki: 1) prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (UAM), *Rzymski senator nad Bałtykiem w VI wieku*; 2) prof. dr hab. M. Salamon (UJ), *Znad Bałtyku nad Morze Czarne w III-XI*

⁸ Dr B. Cecota zgłosił referat nt. *Szlaki handlowe do Konstantynopola w Kitāb al-Masālik wa l-Mamālik Ibn Chordadbeha*.

⁹ Tytuł wystąpienia dr hab. I. Milewskiego, prof. UG, miał brzmieć: *Konstantynopol i jego mieszkańcy w świetle homilii Jana Chryzostoma na List do Hebrajczyków*.

¹⁰ Panel ten odbywał się w gmachu Wydziału Humanistycznego US (ul. Krakowska 71-79, sala 145) w godz. 10:00-13:20 i 14:20-16:20.

¹¹ Sympozjum to miało miejsce w budynku Wydziału Humanistycznego US (ul. Krakowska 71-79, sala 257). Por. nota 3.

w.; 3) prof. dr hab. Marek Wilczyński (UP Kraków), *Ludy znad mórz północnych nad Morzem Śródziemnym. Germańskie królestwa w strefie śródziemnomorskiej i „morskie akcenty” w ich polityce wobec Imperium Romanum w V i VI w. n.e.*

Rektor Uniwersytetu Szczecińskiego, prof. dr hab. Edward Włodarczyk, napisał przed Zjazdem: „W dniach od 17 do 21 września tego roku Szczecin będzie gościł blisko 2 tys. specjalistów historyków polskich i zagranicznych, którzy wezmą udział w obradach XIX Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich. Towarzyszyć im będą setki nauczycieli, uczniów i pasjonatów historii”¹². Zapowiedź ta, w świetle przedstawionych wyżej statystyk, nie sprawdziła się, podobnie jak inna, zawarta w oficjalnym informatorze zjazdowym, zgodnie z którą na uroczystej inauguracji Zjazdu miał być obecny Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Bronisław Komorowski¹³.

Słowa uznania należą się organizatorom Zjazdu, czyli pracownikom i studentom Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych Wydziału Humanistycznego US, za dobrą organizację tego bardzo dużego kongresu.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

6. ANTROPOLOGIA DUCHOWA OJCÓW KOŚCIOŁA (Sekcja Patrystyczna, Gniezno, 22-24 IX 2014)

W dniach 22-24 września 2014 r. odbył się doroczny zjazd Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Gospodarzem spotkania było Prymasowskie Wyższe Seminarium Duchowne w Gnieźnie (ul. Seminaryjna 2), a głównym jego organizatorem był ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski. Zjazd połączony był z dwoma ważnymi wydarzeniami: konferencją naukową, której temat brzmiał *Antropologia duchowa Ojców Kościoła* oraz uroczystością wręczenia **Księgi Jubileuszowej ks. prof. dr. hab. Augustynowi Eckmannowi** z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, wybitnemu znawcy myśli św. Augustyna, z okazji 70-lecia urodzin i 35-lecia pracy naukowo-dydaktycznej.

Spotkanie nieoficjalnie rozpoczęło się w poniedziałek (22 IX) wieczorem podczas kolacji. Natomiast pierwszy dzień obrad – wtorek (23 IX) rozpoczął się wspólną Eucharystią sprawowaną o godz. 7.30 w kaplicy seminaryjnej, której przewodniczył Jego Ekscelencja Ksiądz Arcybiskup dr Wojciech Polak, Prymas Polski. Pierwszą część sesji przedpołudniowej otworzył Prezes Sekcji Patrystycznej, ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, a następnie przekazał prowadzenie obrad ks. prof. dr. hab. Bogdanowi Częszowi z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W czasie tej części spotkania swoje referaty i komunikaty wygłosili następujący prelegenci: 1) ks. dr Aleksy Kowalski (Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej), *Zagadnienie personalizmu w „Protreptyku” Klemensa Aleksandryjskiego*; 2) ks. dr hab. Waldemar Turek (Pontificia Università Urbaniana w Rzymie): *Godność ciała ludzkiego według Tertuliana*; 3) dr Helena Karczewska (UKSW), *Wpływ ciała, duszy i woli na wybór człowieka pomiędzy dobrem a złem w nauczaniu św. Hilarego*

¹² E. Włodarczyk, *O potrzebie dyskusji historycznych*, w: *Wielka Historia w Szczecinie i na Pomorzu*, red. M. Cieśluk – B. Patlewicz – P. Briks, Szczecin 2014, 02.

¹³ *XIX Powszechny Zjazd Historyków Polskich*, s. 41. Warto przypomnieć, że Prezydent jest absolwentem historii Uniwersytetu Warszawskiego (1977).

z Poitiers; 4) ks. dr Mirosław Mejzner (UKSW), *Początkowa nieśmiertelność człowieka a zmartwychwstanie ciała u Metodego z Olimpu*; 5) dr Jolanta Dybała (Łódź), *Stworzenie kobiety w rozumieniu Jana Chryzostoma*. Po ostatniej prelekcji miała miejsce dyskusja i krótka przerwa kawowa.

Druga część sesji przedpołudniowej rozpoczęła się o godz. 11.30. W czasie jej trwania zostały wygłoszone trzy referaty, przy czym referat drugi był dwugłosem: 1) ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW, *Antropologia trychotomiczna Ewagriusza z Pontu*; dr Karolina Kochańczyk-Bonińska – dr Marta Przyszychowska (UKSW), *Jedność ludzkiej natury według Grzegorza z Nyssy. Podział na płcie a uczestnictwo jednostek w ludzkiej naturze*; ks. dr Arkadiusz Nocoń (Pontificia Università Gregoriana w Rzymie), *Przebóstwienie człowieka w pismach Jana Kasjana*. Również tę część spotkania zakończyła dyskusja.

Po obiedzie uczestnicy spotkania mieli możliwość zwiedzenia Wzgórza Lecha i zapoznania się z interesującymi zabytkami znajdującymi się w Gnieźnie. Jedna grupa patrologów udała się do Archikatedry Gnieźnieńskiej, gdzie miała okazję do zapoznania się z wynikami prac archeologicznych prowadzonych w podziemiach tej niezwykle interesującej budowli. Natomiast druga grupa udała się do archiwum i Muzeum Archidiecezji Gnieźnieńskiej znajdującego się tuż przy Archikatedrze.

O godz. 15.00 rozpoczęła się Uroczystość Wręczenia Księgi Jubileuszowej (okolicznościowego tomu „Vox Patrum”) ks. prof. dr. hab. Augustynowi Eckmannowi z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Uroczystość prowadził Prezes Sekcji Patrystycznej – ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, a swą obecnością zaszczycił Jubilat i zgromadzonych gości Prymas Polski – Ksiądz Arcybiskup dr Wojciech Polak, który w krótkim przemówieniu wspomniał o zasługach Dostojnego Jubilata dla Episkopatu Polski przy tłumaczeniu różnych dokumentów. W czasie sesji jubileuszowej głos zabierali jeszcze przedstawiciele różnych środowisk naukowych, m.in. ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL, podkreślając zasługi Jubilata na polu dydaktyczno-naukowym. Wręczenia Księgi Jubileuszowej dokonał Prymas Polski wspólnie z Prezesem Sekcji Patrystycznej i Redaktorem Naczelnym „Vox Patrum” – ks. dr hab. Piotrem Szczurem, prof. KUL. Po uroczystości jubileuszowej odbyło się spotkanie przy kawie.

O godz. 17.45 rozpoczęła się sesja popołudniowa, której przewodniczył ks. dr hab. Norbert Widok, prof. UO. W czasie tej sesji odbyły się prezentacje doktorskie. Przedstawienia wyników przeprowadzonych badań i zaprezentowania przygotowanych rozpraw doktorskich dokonało pięcioro młodych patrologów: 1) dr Anna Głusiuk (Warszawa), *Vita Christinae monalis prope monasterium S. Albani: editio cum adiectis commentariis criticis et ad auctoris vitae descriptionem pertinentibus*; 2) dr Kinga Puchała (Warszawa), *Rola Rzymianek w starożytnej chrystianizacji (I-V w.) na podstawie literatury patrystycznej i współczesnej*; 3) dr Magdalena Józwiak (Wrocław), *„Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera*; 4) ks. dr Jarosław Bogacz (Poznań), *Recepcja opowiadania o mitycznym ptaku Feniksie w literaturze patrystycznej oraz ikonografii chrześcijańskiej*; 5) ks. dr Damian Dolnicki (Opole), *Rola czystości w drodze chrześcijańskiej doskonałości w nauczaniu Jana Kasjana*. Po prezentacjach doktorskich miała miejsce dyskusja związana z przedstawionymi doktoratami.

Ten bogaty w wydarzenia dzień spotkania patrologów zakończył raut połączony ze spotkaniem informacyjnym, w czasie którego przedstawiono aktualia wydawnicze, plan tematyczny „Vox Patrum”, planowane konferencje naukowe oraz poruszono inne

sprawy bieżące. W czasie tej części spotkania, ks. dr hab. Andrzej Uciecha z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach odczytał list ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora, następującej treści:

Szanowny Księżu Prezesie,
Uczestnicy zjazdu Sekcji Patrystycznej w Gnieźnie w roku 2014,

Pragnę skorzystać z tej wyjątkowej okazji, bo zdarzającej się jeden raz w roku, a mianowicie z konferencji organizowanej przez Sekcję Patrystyczną przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski. Konferencja ta jest wyjątkowa, gdyż gromadzi większość polskich patrologów i historyków chrześcijańskiej starożytności, a więc jest wyjątkowa ze względu na liczbę uczestników, wielu wykładowców seminariów duchownych a także uczelni, kościelnych i państwowych. Korzystam więc z tej okazji by przed tak liczny gronem uczonych Koleżanek, Kolegów, profesorów i studentów, wyrazić moją wdzięczność za 57. tom „Vox Patrum”, który nosi podtytuł: **„Księga Jubileuszowa Księdza Profesora Wincentego Myszora”**. Zbiór patrystycznych studiów i tłumaczeń został przygotowany pod kierunkiem ks. prof. Stanisława Longosza, i – jak się domyślam – także przez nową instytucję – Redakcję „Vox Patrum”, funkcjonującą w ramach Instytutu Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii KUL, kierowaną przez ks. dr hab. Piotra Szczura, prof. KUL. Obecny Redaktor „Vox Patrum” przesłał mi ostatnio w luksusowej oprawie wzmiankowaną **„Księgę Jubileuszową”**, i to jak wspominał w liście przewodnim tego daru, w prawdziwie introligatorskim majstersztyku, staraniem i sumptem Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski, której przewodzi Prezes – ks. prof. dr hab. Mariusz Szram. Wobec tych Kolegów na niwie patrystycznej zaciągnąłem szczególnie dług wdzięczności.

Dziękuję w szczególnym wyrazie wdzięczności wszystkim autorom artykułów, i tłumaczeń opublikowanych w jubileuszowym tomie „Vox Patrum”. Wielu Autorów tych opracowań, jako wyraz uprzejmości wobec moich zainteresowań naukowych, uwzględniło w swoich opracowaniach tematykę gnostyckiej teologii, tłumaczeń gnostyckich źródeł, polemikę z teologią gnostyków autorów kościelnych, Ireneusza z Lyonu, Tertuliana, Hipolita czy Orygenesesa. Lektura tych opracowań znacząco poszerza moją wiedzę w tym zakresie. Wielu Kolegów i Koleżanek podjęło tematykę artykułów według własnych zainteresowań naukowych. Tu nie muszę specjalnie zaznaczać, w jak wielkim stopniu inspirują i poszerzają moje zainteresowania. Jestem pewien także, że ta jubileuszowa okazja zachęci wielu czytelników do lektury Ojców Kościoła. Taki jest zresztą sens i cel ksiąg jubileuszowych wśród pracowników naukowych: wykorzystać daną okazję i zwrócić uwagę nie tyle na osobę jubilata, ile na tematykę naukową, którą się zajmuje.

Dziękuję Autorom, których spotykałem w czasie mojej pracy na uczelniach, w Akademii Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) i na Uniwersytecie Śląskim. Ich publikacje przypominają mi postacie dyplomantów i doktorów, a tematyka artykułów dzisiaj wzbogaca moją wiedzę. Dziękuję za współpracę w tamtych czasach, jak i dzisiaj. Bardzo wiele nauczyłem się od moich uczniów.

Dziękuję także tym Autorom jubileuszowej książki, którzy przez swoje artykuły przedstawili się i dali się mi poznać od najlepszej strony. Ich prace prze-

czytałem z największym zainteresowaniem. W świetle ich artykułów patologia w Polsce zapowiada się dobrze.

Dziękuję tłumaczom tekstów patrystycznych. Nie jestem z wykształcenia filologiem, ale paradoksalnie przywiązuję wielką wagę do badań źródłowych i usiłuję także tłumaczyć i promować polskie tłumaczenia pism Ojców Kościoła. Zawsze z wielkim uznaniem i podziwem odnoszę się do prac Tłumaczy.

Pozwólcie Szanowni Zebrani na jeszcze jedną informację prywatną, choć związaną z moją pracą publiczną na uczelni. W ostatnich latach (od 1998 roku), bardzo wiele czasu zajęło mi organizowanie i prowadzenie Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim. Mam nadzieję, że praca ta nie była daremna. Choć takie obawy nurtują mnie wobec słynnej deklaracji na Konferencji Episkopatu Polski, wyróżniającej i faworyzującej tylko trzy wielkie uczelnie teologiczne w Polsce, z pominięciem tak zwanych „małych” wydziałów teologicznych, zwłaszcza na uniwersytetach państwowych. O sytuacji „mojego” wydziału w Katowicach wolę jednak wykonać gest świętej Anny z Faras, z okładki Księgi Jubileuszowej „Vox Patrum” – co więcej, przymykam usta całą ręką i zwracam się do Ireneusza z Lyonu, biskupa teologa i polemisty z „fałszywą gnozą”. Mam nadzieję, że w najbliższym czasie oddam do druku pierwsze dwie księgi *Adversus haereses*, które wprowadzie sprawiają mi najwięcej kłopotów, ale po studiach i tłumaczeniach gnostyckich tekstów Nag Hammadi, wydaje mi się, że jestem w stanie je pokonać. Tą obietnicą i przyrzeczeniem chciałbym także wyrazić moją wdzięczność wobec środowiska patrologów i historyków starożytnego Kościoła, a więc także wobec Redaktorów i Autorów jubileuszowego wydania „Vox Patrum”.

Katowice, 4 września 2014 r.

(-) Wincenty Myszor

Trzeci dzień spotkania (drugi dzień obrad – środa, 24 IX) rozpoczął się uroczystą Mszą św., sprawowaną w kaplicy seminaryjnej o godz. 7.30, której przewodniczył i w czasie której wygłosił homilię Dostojny Jubilat – ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann. Po śniadaniu, o godz. 9.00 rozpoczęła się pierwsza część sesji przedpołudniowej, której przewodniczył prof. dr hab. Henryk Pietras SJ z Akademii Ignatianum w Krakowie. W czasie tej części konferencji wygłoszono pięć referatów i komunikatów: 1) ks. dr Grzegorz Babiarczy (Kraków), *Wolność i rozumność – dwie podstawowe kategorie antropologiczne Ambrozjastra*; 2) ks. dr Adam Wilczyński (Wyższe Seminarium Duchowne w Kielcach), *Antropologia w ujęciu św. Grzegorza Wielkiego*; 3) ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM (Poznań), *Ojcostwo w zachodniej myśli patrystycznej*; 4) dr Szymon Hiżycki OSB (Kolegium Teologiczno-Filozoficzne Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie), *Modlitwa mnicha za zmarłych w egipskim monastycyzmie*; 5) ks. dr Przemysław Marek Szewczyk (Szkoła Języków Wschodu i Zachodu RHESIS w Łodzi), *Antropologia Teodoret z Cyru*. Po ostatnim wystąpieniu miała miejsce dyskusja, a po niej nastąpiła przerwa kawowa. Obrady wznowiono o godz. 11.30 rozpoczynając tym samym drugą część sesji przedpołudniowej. W czasie obrad zostały wygłoszone dwa referaty i jeden komunikat: 1) dr hab. Monika Ożóg (Kraków), *Praktyki magiczne przeciwko zdrowiu i życiu człowieka w późnym antyku*; 2) ks. dr hab. Tomasz Stępień (UKSW), *Ciało ludzkie i jego udział w szczęściu nieba u Pseudo-Dionizego Areopagity*; 3) ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII (Kraków),

Związek wolności i ciała. Antropologia Tymoteusza I na podstawie jego listu do Bokthiszo. Również po tej części spotkania odbyła się dyskusja.

Na zakończenie spotkania głos zabrał Prezes Sekcji Patrystycznej – ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, który dokonał podsumowania obrad, podziękował Organizatorom za logistyczne przygotowanie dorocznego zjazdu patrologów oraz podał ogłoszenia.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

7. INTERPRETACJA POWOŁANIA CZŁOWIEKA W NAUCE OJCÓW KOŚCIOŁA (Kalisz, UAM, 25 X 2014)

W dniu 25 X 2014 r. Zakład Teologii Patrystycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu zorganizował w Centrum Józefologicznym (Kalisz, ul. Złota 144) konferencję naukową o zasięgu krajowym pt. ***Interpretacja powołania człowieka w nauce Ojców Kościoła***. Przez zorganizowanie tego sympozjum Organizatorzy chcieli ukazać refleksję Ojców Kościoła nad wielością Bożych powołań oraz sposobem ich realizacji.

Przybyłych na konferencję gości powitał ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM, natomiast wprowadzenia w tematykę sympozjum dokonał ks. prof. dr hab. Bogdan Cześn – Kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej UAM, który jednocześnie zachęcił zgromadzonych do uważnego wsłuchiwania się w wygłaszane referaty. Następnie rozpoczęły się obrady, które podzielono na dwie sesje. Pierwszej sesji przewodniczył ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM. W czasie tej sesji wygłoszono dwa referaty: 1) ks. dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM: *Miejsce wiary w życiu mężczyzny i małżonka*; 2) dr hab. Leon Nieścior OMI, prof. UKSW: *Misja prorocka kapłana w alegorycznej interpretacji powołania Samuela. Egzegeza patrystyczna (1Sm 1-3)*. W pierwszym wykładzie ks. A. Swoboda, opierając się na tekstach zaczerpniętych z pism św. Augustyna, skupił się na ukazaniu znaczenia wiary w życiu mężczyzny i małżonka: ukazywał mężczyznę jako świadka wiary; wskazał też na negatywne aspekty podejścia mężczyzny do zagadnień związanych z wiarą. W wykładzie drugim o. L. Nieścior, odwołując się do komentarzy patrystycznych do Księgi Samuela, ukazał misję prorocką kapłana. Po drugim referacie odbyła się dyskusja, a po niej biskup kaliski dr Edward Janiak dokonał krótkiego podsumowania tej części konferencji. Ksiądz Biskup podkreślił, że u Ojców Kościoła znajdujemy głębię i bogactwo myśli, jednak gdy wydobywamy te myśli, to oceniamy je i patrzymy na nie przez pryzmat współczesności, co sprawia, że pojawia się wiele takich elementów, które – z jednej strony – mogą niepokoić, ale – z drugiej strony – mogą też prowadzić do wewnętrznego ubogacenia i duchowego rozwoju. Zaznaczył też, że nauczanie Ojców Kościoła niesie bogactwo myśli i umocnienie w wierze.

Po przerwie rozpoczęła się druga sesja, której przewodniczył ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM. W czasie sesji wygłoszono trzy referaty: 1) dr hab. Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK: *Powołanie mnisze według starożytnych źródeł monastycznych*; 2) dr Weronika Sowulewska OSB Cam. (Przeorysza Klasztoru Mniszek Kamedulek w Złoczewie): *Życie w dziewictwie realizacją ideału doskonałości chrześcijańskiej*; 3) dr Marta Ziółkowska USJK (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II): *Powołanie do wdowieństwa na podstawie „Listu do Proby” św. Augustyna*.

W pierwszym referacie wygłoszonym podczas tej sesji o. C. Paczkowski, odwołując się do konkretnych postaci starożytnych, podkreślił, że mnisi „umierali dla świata, a żyli dla Boga”, zaś czynnikiem, który uzdalniał ich do takiej postawy była modlitwa. W drugim referacie s. W. Sowulewska odwołując się do pierwszych norm prawnych starożytnego Kościoła dotyczących życia konsekrowanego, ukazała życie w dziewictwie jako realizację ideału doskonałości chrześcijańskiej. Odwołując się do czasów współczesnych podkreśliła wagę świadectwa życia w dziewictwie. W ostatnim referacie s. M. Ziółkowska, opierając się na *Liście do Proby* św. Augustyna (*Epistula* 130), skupiła się na omówieniu powołania do przeżywania wdowieństwa i przedstawiła wskazania, jakie Doktor Łaski daje wdowom, by należycie realizowały swe powołanie: lektura Pisma Świętego, modlitwa, śpiew psalmów, dobre myśli, zaangażowanie w sprawach pobożnych, oczekiwanie życia przyszłego, uwznioślenie serca, dziękczynienie, właściwe używanie rzeczy materialnych, posty i czuwania, dobra opinia.

Po ostatnim referacie miała miejsce dyskusja, po której zabrał głos biskup senior prof. Stanisław Napierała. Podkreślił, że współczesny człowiek, niezależnie od tego czy jest osobą świecką czy duchowną, często patrzy na wielkich świętych – zwłaszcza na osoby konsekrowane, które całkowicie poświęciły się Bogu – i chce ich naśladować w dążeniu do świętości. Jednak trzeba pamiętać, że do świętości każdy podąża własną drogą, realizując w ten sposób swoje powołanie.

Podsumowania obrad dokonał ks. B. Częsz, który – nawiązując do wypowiedzi papieża Pawła VI – podkreślił, że współczesne czasy bardziej potrzebują świadków niż nauczycieli, ale jednocześnie potrzebują proroków, a takim prorokiem był św. Jan Paweł II.

W anonsie zapowiadającym sympozjum Organizatorzy napisali: „W czasie konferencji pt. *Interpretacja powołania człowieka w nauce Ojców Kościoła*, pragniemy przybliżyć współczesnemu człowiekowi nauczanie starożytnych teologów na temat pięciu podstawowych powołań: do życia małżeńskiego i rodzinnego, do dziewictwa, do życia mniszego, do kapłaństwa i do wdowieństwa”. Ten jasno przedstawiony cel sympozjum został zrealizowany, gdyż wygłoszone referaty, których w sumie było pięć, dotyczyły owych „pięciu podstawowych powołań”, chociaż ze względu na to, iż pierwszy referat dotyczył realizowania powołania do ojcostwa, warto by było uzupełnić plan konferencji o wystąpienie, które dotyczyłoby powołania do macierzyństwa.

Optymizmem napawa fakt, że zorganizowana w Kaliszu konferencja spotkała się z bardzo pozytywnym odzewem, gdyż uczestniczyli w niej nie tylko duchowni, czy osoby konsekrowane, ale też świeccy (w tym małżonkowie i wdowy). W prowadzonych dyskusjach podejmowano różnorodne tematy, jednak szczególne zainteresowanie uczestników konferencji wzbudziły takie zagadnienia jak: nauczanie św. Augustyna na temat miejsca i roli wiary w małżeństwie chrześcijańskim, formy życia monastycznego kobiet oraz problematyka związana z życiem konsekrowanych dziewcząt i wdów. Warto podkreślić, że zaproponowana przez Organizatorów refleksja nad powołaniem człowieka w nauczaniu Ojców Kościoła ukazała aktualność ich myśli, która również w czasach współczesnych może stać się inspiracją do przeżywania każdego życiowego powołania w duchu Ewangelii i Tradycji Kościoła.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

8. HERMENEUTYKA WINA (Katowice, UŚ, 24 XI 2014)

W dniu 24 listopada 2014 r. (poniedziałek) na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach w Sali Rady Wydziału Filologicznego (Plac Sejmu Śląskiego 1; V piętro) odbyła się konferencja naukowa pt. *Hermeneutyka wina*. Organizatorami sympozjum byli: Polskie Towarzystwo Filologiczne (Koło Katowice), Katedra Filologii Klasycznej Uniwersytetu Śląskiego oraz Koło Młodych Klasyków Uniwersytetu Śląskiego. Organizatorzy, zapraszając przedstawicieli różnych dziedzin szeroko pojętej humanistyki, którzy pragnęliby rozważyć kwestie dotyczące hermeneutyki wina, jak również jego smakowania i celebrowania w czasach starożytnych, napisali: „Dzieje grona winnego sięgają kolebki dziejów kultury ludzkiej. Chociaż nie potrafimy odpowiedzieć na pytanie, skąd dotarła kultura wina i religia dionizyjska do Grecji, możemy jednak zauważyć, jak bardzo wiele kluczowych zjawisk kultury śródziemnomorskiej pozostawało w ścisłym związku z winem. Owo zakorzenienie przejawia się w starożytnych tekstach literackich, w rozwoju malarstwa wazowego. Ponadto wino jako podstawowy element sympozjonu dało początek ważnym nurtom refleksji etycznej. Refleksja nad fenomenem wina, jako zjawiska bardziej złożonego od literatury, jest głównym celem konferencji zatytułowanej *Hermeneutyka wina*”.

Konferencja rozpoczęła się o godz. 10.00. Wprowadzenia w tematykę sympozjum dokonali dr hab. Anna Kucz i dr Patrycja Matusiak, oni też przewodniczyli pierwszej z trzech sesji. W czasie jej trwania (godz. 10.15-11.20) wygłoszono trzy referaty: 1) Dr Dorota Gorzelany, Muzeum Narodowe w Krakowie: *Między naturą a kulturą: dionizyjski aspekt cywilizacji greckiej*; 2) Dr hab. Zbigniew Kadłubek, prof. UŚ: *Bracia i rywale. Chrystus i Dionizos*; 3) Dr hab. Artur Malina, prof. UŚ: „*Przez to misterium wody i wina...*”. *Biblijna symbolika wina w religii Izraela i chrześcijaństwie*. Po wygłoszeniu ostatniego referatu odbyła się piętnastominutowa dyskusja, a następnie miała miejsce krótka przerwa kawowa.

Obrady wznowiono po przerwie. Drugą sesję (godz. 11.50-13.20) poprowadzili: dr Jan Kucharski i dr Julia Doroszevska. W tej części konferencji również wygłoszono trzy prelekcje: 1) Dr Anna Szczepaniak, UŚ: *Wino w poezji starożytnej Grecji*; 2) Dr hab. Marek Węcowski, UW: *Kiedy umarł sympozjon? Okoliczności i przyczyny upadku greckiej biesiady arystokratycznej*; Dr hab. Tomasz Sapota, UŚ: *Wino jako symbol republikańskiego status quo*. Tę część konferencji również zakończyła piętnastominutowa dyskusja, po której nastąpiła przerwa.

Ostatnią sesję (godz. 13.50-15.30) poprowadzili: dr hab. Tomasz Sapota i dr Anna Szczepaniak. W czasie jej trwania miało miejsce pięć wystąpień: 1) Dr hab. Maciej Kokoszko, UŁ: *Wino w źródłach medycznych antyku i Bizancjum*; 2) Dr Przemysław Piwowarczyk, UŚ: *Stosunek mnichów koptyjskich do wina*; 3) Dr Julia Krauze, UKSW: „*Vinum*” – słowo wędrujące? *Relacje językowe i podobieństwa niedoskonałe*; 4) Kamil Krakowiecki, UŚ: *Nie tylko antyk: składnia rzeczownika „vinum” w łacinie średniowiecznej i nowożytnej*; 5) Dott.ssa Agata Zofia Ogorka-Tabis, Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego: *Wina świata antycznego. Dziedzictwo kulturowe dzisiaj*. Podobnie jak dwie poprzednie i ta sesja zakończyła się dyskusją, po której Organizatorzy dokonali zamknięcia części oficjalnej konferencji. Apendyksem konferencji było wystąpienie Dott.ssy Agaty Zofii Ogorka-Tabis: „*Aquam foras, vinum intro*” *Petron., Sat., LII*, po którym nastąpiła degustacja win.

Jak widać z przedstawionego programu, w ramach konferencji odbyły się trzy sesje, w czasie których wystąpiło 11 prelegentów z różnych ośrodków naukowych w Polsce. Wydaje się, że cel wyznaczony przez Organizatorów konferencji, którym była „refleksja nad fenomenem wina” został osiągnięty, gdyż przedstawione referaty stworzyły okazję do wielopłaszczyznowej i wielowymiarowej refleksji na wspomniany temat.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

9. WĘDRÓWKI KULTU RELIKWII W I TYSIĄCLECIU (Warszawa, UKSW, 28 XI 2014)

W dniu 28 listopada 2014 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się zorganizowana przez tamtejszy Instytut Historii Sztuki sesja gromadząca badaczy z różnych środowisk akademickich w Polsce. Tematyka spotkania oscylowała wokół zagadnienia początków kultu relikwii. Wystąpienia z dziedziny historii, historii sztuki, antropologii, patrologii i teologii uporządkowano według kryterium chronologicznego, poczynając od najstarszych przejawów kultu relikwii w czasach późnego antyku, a kończąc na specyficznych formach weneracji wykraczających już poza X w. W bloku przedpołudniowym znalazły się referaty dotyczące epoki wczesnochrześcijańskiej. Poruszono w nich problem interpretacji tekstu *Martyrium Polycarpi* jako świadectwa kultu relikwii, a także zagadnienia związane z początkami weneracji Krzyża Świętego, translacjami relikwii Apostołów i ich kultem na terenach nubijskich oraz wczesnymi epigraficznymi atestacjami kultu relikwii na Wschodzie. Przywołując przykład nadreńskich zabytków zwrócono też uwagę na potrzebę ewaluacji znalezisk niegdyś bezkrytycznie identyfikowanych jako wczesne sanktuaria. Blok popołudniowy rozpoczęło wystąpienie poświęcone istotnej roli Grzegorza Wielkiego w rozwoju kultu relikwii. Pozostałe referaty dotyczyły już epoki późniejszej i koncentrowały się wyłącznie na terenach wschodnich. Skupiono się w nich na kwestiach identyfikacji świętych na podstawie inskrypcji, a także integralności i partykularcji relikwii na Słowiańszczyźnie oraz rozwoju kultu relikwii Krzyża Świętego w Nowogrodzie.

Warto zauważyć, że mimo dość napiętego programu sesji nie zaniechano żadnej okazji do przedyskutowania poruszanych tematów. Dyskusje te, wywoływane po każdym kolejnych trzech wystąpieniach, miały nierzadko bardzo burzliwy przebieg. Od początku zwracano w nich uwagę na potrzebę precyzyjnego stosowania związanej z kultem relikwii terminologii. Wielokrotnie postulowano też ostrożność w interpretacji niejednoznacznych w wymowie przesłanek, zbyt pochopnie uznawanych za przejaw kultu. Wydaje się, że to właśnie te uwagi stanowią nadrzędne przesłanie konferencji. Pozostaje mieć nadzieję, że te wnioski, dopełniające pozytywny obraz konferencji, ale też rozbudzające nowe oczekiwania, zmotywują do zorganizowania jeszcze jednego podobnego spotkania. Tym bardziej, że – jak się okazuje – zainteresowanie tematyką początków kultu relikwii w polskim środowisku badawczym jest niemałe.

Anna Stróż

10. BAŁKANY W BIZANTYŃSKIEJ PERSPEKTYWIE – W 1000-LECIE BITWY POD KLEIDION (Piotrków Trybunalski, 4 XII 2014)

W czwartek, 4 grudnia 2014 r., odbyła się w piotrkowskim hotelu „Mercure” konferencja pt. *Balkany w bizantyńskiej perspektywie – w 1000-lecie bitwy pod Kleidion*, której patronował Starosta Piotrkowski. Została ona zorganizowana przez Instytut Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, Filia w Piotrkowie Trybunalskim. W spotkaniu tym wzięło udział 13 badaczy, reprezentujących 9 polskich ośrodków akademickich (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – 1; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – 2; Uniwersytet Jagielloński – 2; Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Filia w Piotrkowie Trybunalskim – 1; Uniwersytet Łódzki – 3; Uniwersytet Opolski – 1; Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie – 1; Uniwersytet Wrocławski – 1; Uniwersytet Zielonogórski – 1). Wygłosili oni 12 prelekcji.

Jednodniowe spotkanie bizantynistów, którego *spiritus movens* był dr hab. Jacek Bonarek, dyrektor Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych, rozpoczęło się o 10:00 powitaniem uczestników i oficjalnym otwarciem konferencji, którego dokonali prorektor ds. Filii UJK w Piotrkowie Trybunalskim, dr hab. Zygmunt Matuszak, prof. UJK, oraz dziekan Wydziału Filologiczno-Historycznego Filii UJK w Piotrkowie Trybunalskim, dr hab. Marek Dutkiewicz, prof. UJK.

Sesja przedpołudniowa trwała od godz. 10:30 do 14:30, wliczając w to „przerwę kawową”. W tym czasie 8 badaczy wygłosiło 7 referatów. Pierwsza część sesji przedpołudniowej objęła cztery referaty: 1) prof. dr hab. Marek Wilczyński (UP w Krakowie), *Terror i okrucieństwo jako narzędzie w działaniach politycznych i militarnych w V i VI w. na Zachodzie*; 2) dr hab. Stanisław Turlej (UJ), *Armia rzymska u schyłku panowania Justyniana I*; 3) dr hab. Anna Kotłowska (UAM) i dr Łukasz Różycki (UAM), *Miejsce i rola Bułgarów w kronice Teofilakta Symokatty*; 4) dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, *Arabowie pod Tesaloniką*. Po tej serii wystąpień miała miejsce dyskusja, a po niej wspomniana wyżej przerwa, po której rozpoczęła się druga część sesji przedpołudniowej. W jej ramach wygłoszono trzy referaty: 1) dr Marcin Böhm (UO), *Flota Bazylego II Bułgarobójcy*; 2) dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL, *Cesarstwo Bizantyńskie w kartografii Zachodu około roku 1000*; 3) mgr Tomasz Pelech (UWr), *Kreacja bohatera w „Aleksjademie”*. Zmagania Aleksa I Komnena z Wukanem w latach 1093-1094. Podsumowaniem tej części obrad była również krótka dyskusja.

Przerwa obiadowa pozwoliła uczestnikom konferencji na dłuższy moment odpoczynku. Po niej odbyła się sesja popołudniowa (godz. 16:00-19:00), która – podobnie jak przedpołudniowa – obejmowała także „przerwę kawową”. Przerwa ta podzieliła rzeczoną sesję na dwie części, w czasie których uczestnicy konferencji wysłuchali w sumie pięciu wystąpień. W pierwszej części przedstawiono dwa referaty: 1) dr Kiril Marinow (UŁ), *Brama Ilirii i Tracji. Znaczenie strategiczne Przełęczu Ichtimańskiej w dobie średniowiecza*; 2) dr hab. Mirosław J. Leszka, prof. UŁ, *Wyprawy Jana I Tzimiskesa przeciw Światosławowi (971). Kontekst bułgarski*. Podsumowaniem powyższych prelekcji była około dwudziestominutowa dyskusja, po której miała miejsce wspomniana już przerwa. Druga część sesji popołudniowej objęła trzy wykłady: 1) dr hab. Jacek Bonarek (UJK Filia w Piotrkowie Trybunalskim), *Status ziem zachodniej Bułgarii po*

roku 971; 2) prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ), *Dyskusja wokół bitwy pod Bielasicą (1014)*; 3) dr hab. Jarosław Dudek, prof. UZ, *Ostatnie sojusze ginącej Bułgarii*. Zgodnie z zaplanowaną strukturą konferencji również te wystąpienia domknęła dyskusja.

Konferencja piotrkowska miała charakter kameralnego ogólnopolskiego spotkania fachowców. Na 13 uczestników 2 osoby były profesorami tytularnymi, 7 – doktorami habilitowanymi, 3 – doktorami oraz 1 osoba posiadała tytuł zawodowy magistra. Należy podkreślić bardzo dobrą organizację całego spotkania, co było zasługą dr hab. Jacka Bonarka.

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

11. POSIEDZENIA KOMISJI BIZANTYNOLOGICZNEJ POLSKIEGO TOWARZYSTWA HISTORYCZNEGO (KB PTH) W ROKU AKADEMICKIM 2014/2015

W roku akademickim 2014/2015 odbyły się, zgodnie z wieloletnią tradycją, dwa posiedzenia Komisji. Pierwsze miało miejsce 29 listopada 2014 r. (sobota) w Warszawie. Miejscem spotkania była Biblioteka Patrystyczna Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego (ul. Krakowskie Przedmieście 52/54). Posiedzenie rozpoczęło się o godz. 12:00 i obejmowało cztery punkty: 1) komunikaty; 2) referat dra Piotra Ł. Grotowskiego pt. *Wokół lokalizacji Hodegonu*; 3) sprawy organizacyjne; 4) wolne wnioski. Najwięcej czasu wymagały, obok wystąpienia dra P.Ł. Grotowskiego, sprawy organizacyjne. Złożyły się na nie cztery kwestie: a) sprawozdanie z prac Komisji w mijającej kadencji [skład prezydium KB PTH: przewodniczący – prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ); zastępca przewodniczącego – ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW); sekretarz – dr hab. Stanisław Turlej (UJ)], które przedstawił jej przewodniczący prof. Maciej Salamon. Relacja ta została bardzo dobrze przyjęta przez uczestników posiedzenia, a oficjalne podziękowania w imieniu zebranych wyraziła prof. dr hab. Elżbieta Jastrzębowska (UW); b) przedstawienie zasady wyboru władz i powoływania nowych członków Komisji; c) ustalenie składu władz Komisji proponowanych na nadchodzącą kadencję. Sprawy wyborcze poprowadził prof. dr hab. Marek Wilczyński (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie). Drogą głosowania przewodniczącym-elektem został wybrany dr hab. Maciej Kokoszko, prof. UŁ, zaś na jego zastępcę desygnowano prof. dra hab. Kazimierza Ilskiego (UAM), który w przeprowadzonym głosowaniu otrzymał drugą co do ilości liczbę głosów. Natomiast na przyszłego sekretarza Komisji został desygnowany dr Andrzej Kompa (UŁ); d) przyjęto również, zgodnie z procedurą zawartą w punkcie 10. Regulaminu posiedzenia wyborczego KB PTH, wnioski w sprawie powołania nowych członków Komisji.

Listopadowe posiedzenie Komisji w gościnnych murach Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego zakończyły wolne wnioski. W spotkaniu wzięło udział około 40 osób. Środowisko bizantynistyczno-patrystyczne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II reprezentowała w Warszawie dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL.

Drugie, wiosenne posiedzenie Komisji miało miejsce w sobotę 30 maja 2015 r. w Instytucie Historii UJ (Collegium Witkowskiego) w Krakowie (ul. Gołębia 13, sala 17). Spotkanie rozpoczęło się o godz. 11:30. Przybyłych powitał przewodniczący

Komisji prof. dr hab. Maciej Salamon (UJ). On też w drugim niejako etapie wstępu przedstawił najnowsze polskie publikacje bizantynistyczne. Następnie rozpoczęło się właściwe posiedzenie Komisji, na którego program złożyły się cztery punkty. Pierwszym był referat dr hab. Teresy Wolińskiej, prof. UŁ pt. *Czy można polegać na Arabach? Między stereotypem a obiektywną oceną sojuszników w dziełach autorów wczesnobizantyńskich*. Wystąpienie to trwało około 40 minut (11:50 - 12:30). Po referacie przewodniczący Komisji otworzył dyskusję, która zajęła niespełna pół godziny (12:30 - 12:55). Drugim punktem spotkania był referat dr Adama Izdebskiego (UJ), który również w swych tytule zawierał pytanie: *Czy Bizancjum było odporne na zmiany klimatu? Przegląd badań na temat historii klimatu wschodniej części basenu Morza Śródziemnego oraz przemian gospodarczych w Bizancjum*. Wywody zajęły prelegentowi 35 minut (12:55 - 13:30), po czym miała miejsce 20-minutowa dyskusja (13:30 - 13:50). Kolejnym elementem posiedzenia były sprawy organizacyjne. W ich ramach Komisja zajęła się dwoma kwestiami: a) wyborem nowych członków Komisji, co było swego rodzaju dopełnieniem procedury rozpoczętej na jesiennym posiedzeniu, które miało miejsce 29 listopada 2014 r. w Warszawie. W Krakowie skład Komisji powiększono o cztery osoby: trzy z nich reprezentują łódzkie środowisko bizantynistyczne, jedna zaś jest związana z Uniwersytetem Jagiellońskim. Wszystkie kandydatury zostały przyjęte jednogłośnie; b) przedstawieniem programu wyprawy do Armenii, planowanej na sierpień 2015 r. Kwestię tę zreferowała mgr Agnieszka Piórecka. Ostatnim – czwartym punktem posiedzenia były wolne wnioski. Tutaj przewodniczący Komisji przypomniał o zbliżającym się XXIII Międzynarodowym Kongresie Bizantynologicznym, które odbędzie się w sierpniu 2016 r. w Belgradzie. Natomiast dr Magdalena Łaptaś (Instytut Historii Sztuki UKSW) zapowiedziała organizację konferencji nubio-logiczno-bizantynologicznej, zapraszając uczestników posiedzenia do udziału w tym spotkaniu. Posiedzenie w gościnnych murach Collegium Witkowskiego zakończyło się oficjalnie około 14:10. Następnie członkowie Komisji udali się na wspólny obiad, będący jednocześnie okazją do nieformalnej wymiany myśli.

W majowym posiedzeniu Komisji brały udział 33 osoby. Najwięcej, bo 15 osób, reprezentowało – co zrozumiałe – środowisko krakowskie („Ignatianum”, UJ, UP im. KEN, UPJPII). Druga pod względem liczebności była grupa badaczy z Łodzi (UŁ), w której skład wchodziło 7 osób. Trzecie miejsce w tym „rankingu” zajął Lublin. Lubelską bizantynistykę i patrologię reprezentowali: dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL, dr Daniel Próchniak, ks. dr hab. Piotr Szczur, prof. KUL oraz ks. prof. dr hab. Mariusz Szram. Z kolei Warszawę reprezentowały 3 osoby. Do Krakowa przybyli także bizantyniści z Gdańska (UG), Piotrkowa Trybunalskiego (Filia UJK w Kielcach), Poznania (UAM) i Zielonej Góry (UZ).

Piotr Kochanek – Lublin, KUL

12. VII KRAKOWSKIE SPOTKANIA STAROŻYTNICZE: MARGINES SPOŁECZNY I MARGINALIZACJA W STAROŻYTNOŚCI (Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 18-20 III 2015)

W dniach 18-20 marca 2015 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie odbyła się już VII konferencja z cyklu Krakowskie Spotkania Starożytnicze, której

temat brzmiał: *Margines społeczny i marginalizacja w starożytności*. Tę ogólnopolską konferencję studencko-doktorancką zorganizowało Koło Naukowe Historyków Studentów UJ przy współpracy z Instytutem Historii UJ, Kołem Naukowym Studentów Archeologii UJ oraz Kołem Naukowym Filologów Klasycznych UJ. Konferencja rozpoczęła się 18 III (środa) o godz. 11.00 w sali nr 108 (im. Józefa Wolskiego) Collegium Witkowskiego znajdującego się przy ul. Gołębiej 13. Przybyłych na nią prelegentów, gości i słuchaczy powitał prof. dr hab. Edward Dąbrowa – Kierownik Zakładu Historii Starożytnej Instytutu Historii UJ i jednocześnie Dyrektor Instytutu Judaistyki UJ. Po oficjalnym otwarciu konferencji uczestnicy spotkania wysłuchali wykładu inauguracyjnego zatytułowanego *Ryt ofiary krwawej u Greków*, który wygłosił prof. dr hab. Włodzimierz Lengauer – pracownik Zakładu Historii Starożytnej w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Po wykładzie inauguracyjnym miała miejsce przerwa obiadowa.

Następnie, po przerwie obiadowej, również w sali nr 108, rozpoczęto prelekcje pierwszego z trzech bloków tematycznych zaplanowanych na ten dzień. Blok ten został zatytułowany *Religia, kulty i czary*. Moderatorami bloku byli: dr hab. Krzysztof Bielawski oraz Emilia Osowska. W ramach tego bloku wygłoszono trzy referaty: 1) Natalia Jadwiga Janisz (historia, informacja naukowa i bibliotekoznawstwo UJ), *Procesy o czary w świecie grecko-rzymskim – o antycznym prawodawstwie antymagicznym*; 2) Jan Skarbek-Kazanecki (filologia klasyczna, filozofia UŁ), *Stereotypy prześladowcze Starożytnej Grecji: selekcja ofiarnicza podczas święta Thargeliów*; 3) Anna Urszula Klimek (archeologia UW), *Kara boska i proces jej wymazywania w inskrypcjach spowiednych z Lidii i Frygii z II i III w. n.e.* Po wygłoszeniu ostatniego z referatów rozpoczął się drugi blok tematyczny zatytułowany *Rzym cesarski: skazani na zapomnienie*. Moderatorami bloku byli: dr hab. Sławomir Sprawski oraz Aleksandra Syc. W ramach tego bloku wygłoszono dwa referaty: 1) Magdalena Orłowska (filologia klasyczna UJ), *Cesarze przekłęci, czyli tzw. zjawisko „damnatio memoriae” w starożytnym Rzymie okresu pryncypatu*; 2) Szymon Jellonek (archeologia UJ), *Neron i „Damnatio Memoriae” – Przypadek z Sebasteionu w Afrodyzjas*. Po zakończeniu drugiego bloku tematycznego miała miejsce krótka „przerwa kawowa”, po której wznowiono obrady rozpoczynając trzeci blok tematyczny. Został on zatytułowany przez organizatorów *Głośnie wygnania, wieczne zesłania*. Moderatorami tego bloku byli: dr hab. Sławomir Sprawski oraz Wojciech Duszyński. W ramach tego bloku wygłoszono cztery prelekcje: 1) Michał Podrazik (historia UR), *Wygnanie i powrót Hermokratesa. Studium z irańsko-helleńskich relacji ostatniej dekady V w. przed Chr.*; 2) Tomasz Babnis (historia, filologia klasyczna UJ), *Zagadka wygnania Owidiusza*; 3. Bartosz Jan Kołoczek (historia, filologia klasyczna UJ), *Wyspy Morza Egejskiego, jako miejsce zesłań politycznych w I w. po Chr.* Uwieńczeniem pierwszego dnia obrad była wspólna rozrywka zorganizowana w ramach „wyjścia integracyjnego”.

W drugim dniu konferencji – 19 III (czwartek) obrady rozpoczęto o godz. 9.00. Tym razem miejscem spotkania była sala nr 56 we wspólnym neogotyckim budynku Collegium Novum (ul. Gołębia 24). Tytuł pierwszego bloku tematycznego brzmiał *Egipt od góry i od dołu*. Moderatorami bloku byli: dr Tomasz Grabowski oraz Barbara Zajac. W ramach tego bloku zostały wygłoszone dwa referaty: 1) Jerzy Fatyga (historia KUL), *Status ludności podbitej za czasów panowania XVIII i XIX dynastii w Egipcie i na jego rubieżach*; 2) Filip Taterka (archeologia UAM), *Rabunki egipskich grobowców królewskich w czasach Ramzesa IX*. Kolejny blok tematyczny został

zatytułowany: *Wojna i wykluczenie*. Moderatorami tego bloku byli: dr Maciej Piegdoń oraz Bartosz Kołoczek. W jego ramach wygłoszono trzy prelekcje: 1) Wojciech Duszyński (historia UJ), *Obecność lekkobrojdnych i ich miejsce w greckim piśmiennictwie epoki klasycznej*; 2) Szymon Rusin (historia UJ), *Zapomniany bohater czy tryb w maszynie? Kwintus Lutacjusz Katulus i jego rola w starciu Rzymu z Cymbrami*; 3) Adam Jarych (archeologia UŁ), *Jeńcy wojenni w przestrzeni antycznego Rzymu*. Następnie miała miejsce krótka przerwa kawowa, której uczestnicy spotkania wysłuchali wykładu prof. UAM dr hab. Ewy Skwary – profesora nadzwyczajnego w Zakładzie Latynistyki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, zatytułowanego *Gwałciciel – rzecz o przemocy miłosnej*. Po wykładzie miała miejsce przerwa obiadowa.

Następnie, po przerwie obiadowej, również w sali nr 56, rozpoczęto pierwszą część kolejnego bloku tematycznego, który Organizatorzy zatytułowali *Chrześcijaństwo: moralni i niemoralni*. Moderatorami bloku byli: dr hab. Krzysztof Bielawski oraz Wojciech Duszyński. W ramach tego bloku wygłoszono dwa referaty: 1) Aleksandra Syc (historia UJ), *Konkurs na najgorszego biskupa wszechczasów, czyli o zarzutach niemoralnego życia w sporach Kościoła egipskiego IV-V wieku*; 2) Łukasz Halida (filologia klasyczna UJ), *Contemptus mundi – chrześcijańska idea wzdargy świata na przykładzie zachodniego ruchu monastycznego*. Po zakończeniu pierwszej części bloku *Chrześcijaństwo* (druga jego część odbyła się następnego dnia 20 III). Rozpoczęto czwarty, ostatni z zaplanowanych na ten dzień bloków tematycznych, zatytułowany: *Margines, marginalizacja i literatura*. Moderatorami tego bloku byli: dr hab. Antoni Bobrowski oraz Tomasz Babnis. W ramach tego bloku wygłoszono trzy referaty: 1) Joanna Maryniak (artes liberales UW), *Marginalizowanie władczyni. Czy Kreuza mogła wejść do świątyni delfickiej?*; 2) Wojciech Kopek (literaturoznawstwo, filologia klasyczna KUL), *Margines społeczny jako margines „wolności osobistej”. Rola i status społeczny stręczycielki na podstawie mimu Herondasa pt. „Rajfurka”*; 3) Jan German (filologia klasyczna UJ), *„Quid tibi vis mulier?” Motyw wykluczenia starych kobiet ze sfery seksualności w poezji Horacego*. Po zakończeniu ostatniej z zaplanowanych prelekcji miała miejsce przerwa kawowa, po której uczestnicy konferencji przeszli do budynku Collegium Witkowskiego, gdzie w sali nr 33 (niski parter) odbyło się spotkanie z prof. UAM dr hab. Ewą Skwarą, poświęcone jej pracy badawczej, tłumaczeniom i zainteresowaniom. Tę część konferencji Organizatorzy zatytułowali *Herbatka Historyka z prof. dr hab. Ewą Skwarą*.

W ostatnim dniu spotkania – 20 III (piątek) obrady rozpoczęły się o godz. 9.30. Wszystkie spotkania miały miejsce w sali nr 108 (im. Józefa Wolskiego) Collegium Witkowskiego (ul. Gołębia 13). Na ten dzień zostało zaplanowanych pięć bloków tematycznych (właściwie cztery bloki plus druga część bloku *Chrześcijaństwo*). Pierwszy z nich, zatytułowany – *Margines społeczny świata grecko-rzymskiego*, moderowali: dr hab. Joanna Janik oraz Bartosz Kołoczek. W ramach tego bloku wygłoszono dwa referaty: 1) Barbara Zając (archeologia UJ), *Ptochos, pauper, mendicus... zjawisko żebractwa w starożytnym Rzymie*; 2) Maciej Musiał (historia UJ), *Pracujący w kopalniach świata grecko-rzymskiego*. Po ich wygłoszeniu rozpoczął się drugi blok tematyczny zatytułowany *Dzieci marginesu*, którego moderatorami również byli: dr hab. Joanna Janik i Bartosz Kołoczek. W tym bloku tematycznym również zaplanowano wygłoszenie dwóch prelekcji: 1) Małgorzata Kielar (archeologia UJ), *Dzieci marginesu – los niechcianych owoców prostytucji w Imperium Rzymskim*; 2) Dominika Lewandowska (historia, UW), *Problem deformacji dzieci w świetle prawa*

rzymskiego. Po ostatnim referacie odbył się wykład dr. hab. Michała Stachury, pracownika Zakładu Historii Bizancjum w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego, zatytułowany *Inwektywa i retoryka wyłączenia ze społeczności rzymskiej w ustawodawstwie późnego cesarstwa rzymskiego*, po czym nastąpiła przerwa obiadowa.

Po obiedzie wznowiono obrady. Pierwszy poobiedni blok tematyczny zatytułowany *Rozrywka, polityka i śmierć* moderowali dr hab. Stanisław Turlej i Aleksandra Syc. W ramach tej części konferencji ogłoszono trzy prelekcje: 1) Justyna Dworniak (archeologia UŁ), *Gladiatrices, czyli wojownicze kobiety na arenie. Rola kobiet gladiatorów i ich status w Imperium Romanum*; 2) Magdalena Garnczarska (filologia klasyczna UJ), *Barwny świat ludzi zapewniających rozrywkę w dziełach sztuki wczesnobizantyńskiej*; 3) Radosław Ziarkowski (historia UŁ), *Purpura na styku z nędzą – rola marginesu społecznego w działaniach bizantyńskich faksji cyrkowych*. Kolejną częścią konferencji była druga część bloku tematycznego *Chrześcijaństwo: wykluczeni* (referaty pierwszej części tego bloku zostały wygłoszone w czasie pierwszej sesji popołudniowej dnia poprzedniego). Moderatorami byli: dr hab. Michał Stachura oraz Wojciech Duszyński. W tej części spotkania zostały wygłoszone dwa referaty: 1) Michał Warzocha (filologia klasyczna UJ), *Leksykalne i strukturalne środki wyrazu marginalizacji Mesjasza w Psalmie 22(21)*; 2) Ewa Dusik-Krupa (historia UPJPII), *Nicejczycy i Arianie. Wzajemne wykluczenie w okresie dominacji ariańskiej w Cesarstwie Rzymskim*. Po zakończeniu prelekcji miała miejsce krótka przerwa kawowa, po której rozpoczął się ostatni z zaplanowanych przez Organizatorów blok tematyczny zatytułowany *Odrzuceni w Barbaricum*. Tę ostatnią część spotkania moderowali: dr hab. Judyta Rodzińska-Nowak oraz Barbara Zając, a w jej ramach ogłoszono dwa referaty: 1) Amanda Krać (archeologia UMCS), *Dzieci odrzucone? Dwa nietypowe pochówki kultury pucharów lejkowatych z Lubelszczyzny*; 2) Mateusz Okoński (historia, archeologia UP, UJ), *Margines społeczny w Barbaricum – ciała z bagien Europy północnej jako źródło do poznania stosunków społecznych ludów barbarzyńskich*. Na zakończenie organizatorzy dokonali krótkiego podsumowania VI Krakowskiego Spotkania Starożytniczego.

Z powyższego zestawienia wynika, że w czasie trzydniowych obrad ogłoszono trzy wykłady półtoragodzinne oraz 29 referatów dwudziestominutowych. Wykłady wygłosili uznani specjaliści z zakresu historii starożytnej – pracownicy naukowcy uniwersytetów, zaś referaty przedstawili studenci i doktoranci, którzy reprezentowali 9 polskich ośrodków akademickich (lista według liczby uczestników): Uniwersytet Jagielloński – 15; Uniwersytet Łódzki – 4; Uniwersytet Warszawski – 3; Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – 2; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – 1; Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie – 1; Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie – 1; Uniwersytet Rzeszowski – 1; jedna osoba reprezentowała dwa uniwersytety – Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie i Uniwersytet Jagielloński. Przedstawione powyżej wykłady i referaty podzielone zostały na 11 bloków tematycznych. Warto podkreślić, że – podobnie jak w ubiegłym roku podczas VI Krakowskiego Spotkania Starożytniczego – Organizatorzy poprosili do moderowania poszczególnych bloków tematycznych wykładowców służących doświadczeniem i pomocą merytoryczną w prowadzonych dyskusjach. Może nieco smucić fakt, że ponad połowa uczestników spotkania reprezentowała krakowskie środowisko studenckie. Jednak aktywny udział studentów i doktorantów z 6 ośrodków naukowych spoza Krakowa napawa optymizmem i jest znakiem studenckiego zapotrzebowania na tego typu konferencje.

Z wielkim szacunkiem i uznaniem należy podejść do tej inicjatywy krakowskich studentów, którzy – już po raz kolejny – potrafili, przez trafnie dobraną tematykę, zgromadzić tak dużą liczbę uczestników – ludzi młodych rozmiłowanych w szeroko rozumianej starożytności.

ks. Piotr Szczur, Lublin – KUL

13. PROF. DR HAB. BAZYLI DEGÓRSKI O.S.P.P.E. LAUREATEM NAGRODY „FENIKS”

16 kwietnia 2015 r. (czwartek) podczas otwarcia XXI Targów Wydawców Katolickich w Warszawie, które odbywały się w Arkadach Kubickiego na Zamku Królewskim w Warszawie, ogłoszono i zaprezentowano laureatów nagród „FENIKS”, przyznawanych co roku (od 1999) przez Stowarzyszenie Wydawców Katolickich. Celem nagrody jest – jak piszą organizatorzy w *Regulaminie Nagrody Stowarzyszenia Wydawców Katolickich FENIKS 2015* – „promowanie i wyróżnianie wartościowych publikacji, które traktują o katolicyzmie lub przez swą wymowę pozytywnie ukazują wartości chrześcijańskie” (punkt 2). Nagrodę główną – Złotego FENIKSA – otrzymały trzy osoby: kard. Gianfranco Ravasi – Przewodniczący Papieskiej Rady Kultury, kard. Gerhard Müller – Prefekt Kongregacji Nauki Wiary i Bazyli Degórski O.S.P.P.E. – Prokurator Generalny Zakonu Paulinów przy Stolicy Apostolskiej, były pracownik Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, który niegdyś wydawał czasopismo „Vox Patrum”.

Podczas uroczystości otwarcia XXI Targów Wydawców Katolickich, które miało miejsce w Sali Wielkiej Zamku Królewskiego w Warszawie, głos zabrali m.in.: kardynał Kazimierz Nycz – Arcybiskup Metropolita Warszawski, arcybiskup Henryk Hoser SAC – Biskup Diecezji Warszawsko-Praskiej, arcybiskup Celestino Migliore – Nuncjusz Apostolski w Polsce oraz kardynał Gianfranco Ravasi – Przewodniczący Papieskiej Rady Kultury. Otwarcia XXI Targów Wydawców Katolickich dokonał kard. Kazimierz Nycz, który wręczył też nagrodę „FENIKS” kard. Gianfranco Ravasiemu, który nie mógł pozostać w Warszawie do soboty, by na uroczystej gali osobiście odebrać nagrodę. Następnie głos zabrali m.in.: Mariusz Piechociński – Minister Gospodarki, ks. Roman Szpakowski SDB – Prezes Stowarzyszenia Wydawców Katolickich, oraz ks. Marek Dec – Dyrektor Caritas Polska.

Uroczysta gala wręczenia nagrody odbyła się 18 kwietnia 2015 r. (sobota), jak zwykle, w Bazylice Najświętszego Serca Jezusowego w Warszawie, a uświetnił ją występ Chóru Papieskiego Kaplicy Sykstyńskiej – Cappella Musicale Pontificia Sistina. Wszyscy laureaci nagrody otrzymali nie tylko okolicznościowy dyplom, lecz także estetycznie wykonaną z metalu statuetkę przedstawiającą wznoszącego się w powietrze ptaka feniksa. W imieniu Laureata – o. prof. Bazylego Degórskiego nagrodę odebrał dr Marek Tomczyk OSPPE – przeor klasztoru Ojców Paulinów w Warszawie. Na postumencie statuetki wręczonej o. prof. B. Degórskiemu widnieje napis: „Złoty Feniks 2015. Nagroda Główna Stowarzyszenia Wydawców Katolickich”, zaś w uzasadnieniu przyznania nagrody, podpisanym na dyplomie przez prezesa Stowarzyszenia Wydawców Katolickich ks. Romana Szpakowskiego SDB oraz przewodniczącą go jury dra hab. Krzysztofa Nareckiego, przedstawiciele Kapituły napisali:

„Za wybitne dokonania w dziedzinie patrologii, teologii dogmatycznej, antropologii patrystycznej. Sytuują się one na najwyższym światowym poziomie, co potwierdza powierzenie badaczowi krytyczne wydanie pism historycznych i hagiograficznych w prestiżowym cyklu dzieł wszystkich św. Hieronima. Uczony jest znawcą dziejów monastycyzmu starożytnego, specjalizuje się również w paleografii i kodykologii łacińskiej. Jego prace nad tradycją rękopiśmienną *Żywota św. Pawła Pustelnika*, jak też innych żywotów napisanych przez św. Hieronima, opracowywanie tych tekstów, ich przekłady na język polski i włoski oraz liczne studia nad nimi – stanowią imponujący dorobek, godny najwyższych pochwał i wyróżnień. Rozślawiający przy tym imię polskiej, w węższym sensie, zakonnej kultury humanistycznej”.

Rada Naukowa oraz Komitet Redakcyjny „Vox Patrum” gratuluje Dostojnemu Laureatowi wyróżnienia nagrodą „ZŁOTY FENIKS”, która jest wyrazem wielkiego uznania w środowisku Wydawców Katolickich dla imponującego dzieła o. prof. Bazylego Degórskiego.

Sylwetka Laureata. Remigiusz Stefan Bazyli (imię zakonne, którego używa także w pracy naukowej) urodził się 20 października 1955 r. w Łasinie (dawny powiat grudziądzki), w rodzinie Zenona Czesława Degórskiego i Aleksandry Ireny z domu Lebedzińskiej. Po ukończeniu szkoły średniej wstąpił do Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika (Ordo Sancti Pauli Primi Eremitae).

Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku (w latach 1974-1977) oraz w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym Zakonu Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie (w latach 1978-1981), afiliowanym do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Tytuł zawodowy magistra teologii uzyskał 26 maja 1981 r. na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (z wynikiem bardzo dobrym) na podstawie pracy pod tytułem *Eremityzm pauliński w świetle „Paulina Eremus” o. Bartłomieja Bolesławskiego*, Lublin 1981, ss. 124, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Bolesława Kumora¹.

Pierwsze śluby zakonne złożył 25 sierpnia 1978 r. w Leśniowie k. Żarek. Świecenia kapłańskie przyjął 20 czerwca 1981 r. na Jasnej Górze w Częstochowie z rąk biskupa Stefana Baręły. Po święceniach prezbiteratu został skierowany na studia specjalistyczne z teologii i nauk patrystycznych, które odbył w latach 1981-1987 w Institutum Patristicum „Augustinianum” Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie (Pontificia Università Lateranense). Od września 1981 r., na mocy otrzymanego od Stolicy Apostolskiej specjalnego *Indultu birtualizmu*, jest uprawniony do sprawowania liturgii także w obrządku bizantyńskim. 21 maja 1984 r. o. Bazyli Degórski obronił licencjat z teologii i nauk patrystycznych z wynikiem *summa cum laude* (30/30). Pracę licencjacką pod tytułem [Remigiusz Degórski, OSPPE] *Presenza*

¹ Praca magisterska została wydana drukiem w niewielkim skrócie: B. Degórski, *Powstanie Zakonu Paulinów w świetle „Paulina Eremus” O. Bartłomieja Bolesławskiego*, „Studia Claromontana” 3 (1982) 254-281.

di san Paolo Primo Eremita nei testi patristici (Roma 1984, ss.100, maszynopis²), napisał pod kierunkiem prof. dr Marii Grazii Mara. W czerwcu 1985 r. na podstawie zdanych wymaganych prawem specjalnych egzaminów z wynikiem *summa cum laude* (30/30) otrzymał stopień naukowy dyplomowanego licencjata teologii i nauk patrystycznych. O. Bazyli Degórski zdobył stopień doktora teologii i nauk patrystycznych (*Doctor in Theologia et Scientiis Patristicis*) na podstawie rozprawy doktorskiej pod tytułem [Remigiusz Degórski, O.S.P.P.E.] *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo* (vol. 1-6, Roma 1987, ss. 2020, maszynopis³), napisanej pod kierunkiem prof. dr Marii Grazii Mara i obronionej 5 czerwca 1987 r. z wynikiem *summa cum laude* (30/30).

Dnia 2 marca 1990 r. Papieski Uniwersytet Św. Tomasza z Akwinu w Rzymie („Angelicum” Pontificia Università S. Tommaso d’Aquino) nadał O. Degórskiemu tytuł profesora, który następnie został zatwierdzony przez Wielkiego Kanclerza tegoż Uniwersytetu – o. prof. Damiana Byrne’a O.P. oraz przez papieską Kongregację ds. Wychowania Chrześcijańskiego. Po otrzymaniu tego tytułu naukowego O. Degórski został mianowany profesorem patrologii w Sekcji Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Św. Tomasza z Akwinu w Rzymie.

Będąc już profesorem na rzymskiej uczelni O. Degórski jednocześnie starał się o potwierdzenie swych kwalifikacji w Polsce. Z tego względu otworzył przewód habilitacyjny na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie. Kolokwium habilitacyjne odbyło się dnia 21 maja 2002 roku⁴, po którym Rada Wydziału Teologii KUL nadała mu stopień naukowy doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła – patrologii⁵. Natomiast tytuł naukowy profesora nauk teologicznych (w zakresie historii Kościoła – patrologii) nadał mu dnia 14 kwietnia 2008 r. Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej – Lech Kaczyński.

Bardzo bogata jest działalność akademicka O. prof. Bazylego Degórskiego: w latach 1987-1990 był wykładowcą patrologii w Instytucie Filozoficzno-Teologicznym Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie; w roku akademickim 1987-1988 był wykładowcą patrologii w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Karmelitów Bosych w Krakowie (Seminarium to jest afiliowane do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie); od 20 października 1987 r. do 30 czerwca 1990 r. był adiunktem naukowym w Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem

² Praca licencjacka została wydana w całości drukiem w przekładzie polskim pod tytułem: Bazyli Degórski, *Święty Paweł Pierwszy Pustelnik w świetle tekstów patrystycznych*, „Studia Claramontana” 6 (1985) 110-144.

³ Praca doktorska została wydana drukiem jako *excerptum* pod tytułem: Remigiusz Degórski, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, Pontificia Universitas Lateranensis, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, 206 ss.

⁴ Jako rozprawy habilitacyjne O. Bazyli Degórski przedstawił dwie monografie: *Przekaz łacińskich rękopisów „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” św. Hieronima*, Katolicki Uniwersytet Lubelski. Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, Lublin 2000, 450ss.; *Zbawczy dialog Boga z ludźmi w pismach św. Gaudentego z Brescji*, Rzym 2001, 426ss. Dnia 24 II 2003 r. Centralna Komisja do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych zatwierdziła ten stopień naukowy.

⁵ Dnia 24 lutego 2003 r. nadany stopień naukowy zatwierdziła Centralna Komisja do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych.

Chrześcijańskim na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; od 2 marca 1990 r. jest profesorem patrologii w Sekcji Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Św. Tomasza z Akwinu w Rzymie; od 2005 r. jest profesorem patrologii i antropologii patrystycznej na Papieskim Instytucie Duchowości „Teresianum” w Rzymie (Pontificio Istituto di Spiritualità).

Dorobek o. prof. Bazylego Degórskiego jest imponujący. Jest on autorem 13 książek naukowych (w tym wydania i przekłady dzieł św. Hieronima), ponad 200 artykułów naukowych, prawie 40 przekładów (głównie z polskiego na włoski i z włoskiego na polski) oraz ok. 130 recenzji monografii naukowych. Wspólnie z ks. S. Longoszem – jako pracownik Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL – przygotował do druku 5 tomów periodyku patrystycznego „Vox Patrum”⁶.

W szczególniejszy sposób warte odnotowania są działania o. prof. Degórskiego związane z przygotowaniem i wydaniem łacińskiego tekstu krytycznego dzieła św. Hieronima: *Vita S. Pauli Primi Eremitae*. W celu przygotowania wydania krytycznego tegoż tekstu B. Degórski wykonał imponującą pracę i przebadał w sumie 143 rękopisy znajdujące się 43 bibliotekach rozszaniach po całym świecie.

O. prof. Bazyli Degórski wypromował 7 magistrów, 2 *Master of Arts* z Teologii, 22 licencjuszy i 9 doktorów. Był też pierwszy relatorem jednej rozprawy doktorskiej z teologii i nauk patrystycznych oraz recenzentem 19 prac licencjackich z teologii (licencjat kościelny), 2 prac licencjackich z nauk społecznych (licencjat naukowy) i 9 rozpraw doktorskich. Ponadto przygotował recenzje wydawnicze 43 książek (w tym jednej rozprawy habilitacyjnej).

O. prof. Degórski jest też aktywny na polu propagowania nauki. Zorganizował cztery konferencje naukowe o zasięgu międzynarodowym; uczestniczył w kilkudziesięciu różnego rodzaju kongresach, konferencjach i sympozjach naukowych o zasięgu międzynarodowym i lokalnym, na których wygłosił ponad 50 referatów. Przeprowadził też serie wykładów patrystycznych m.in. dla „Formazione Permanente delle Monache Agostiniane d'Italia” (wykłady odbywały się w klasztorze Augustianek „S.S. Quattro Coronati” w Rzymie), Ufficio Catechistico e Servizio Diocesano per il Catecumenato (dla diecezji rzymskiej), Centro Ecumenico Internazionale per la Riconciliazione, wspólnoty „Comunità di Betlemme” na Monte Corona (k. Umbertide we Włoszech) oraz w Istituto Superiore di Scienze Religiose „Mater Ecclesiae” Papieskiego Uniwersytetu San Tommaso d'Aquino w Rzymie, Instytucie Filozoficzno-Teologicznym Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie i Instytucie Teologicznym w Kaliszu. Wygłosił też setki wykładów i konferencji na temat Ojców Kościoła, w tym wykłady inauguracyjne na wyższych uczelniach, odczyty w Sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej na Jasnej Górze, w klasztorze Św. Trójcy Benedyktynów-Sakramentek w Castel Madama koło Rzymu, w Opactwie Św. Jana Chrzciciela Benedyktynów w Rzymie, w rosyjskim klasztorze żeńskim „Uspenskiy” (obrzędki bizantyjsko-słowiańskiego) w Rzymie, w klasztorze Mniszek Kamedulek w Złoczewie koło Sieradza. Brał też udział w programie *Rozmowy niedokończone* emitowanym przez Radio Maryja.

O. Bazyli Degórski jest też członkiem wielu prestiżowych organizacji i stowarzyszeń naukowych, m.in. Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej

⁶ Są to następujące tomy: 7 (1987) t. 12-13; 8 (1988) t. 14; 8 (1988) t. 15; 9 (1989) t. 16; 9 (1989) t. 17.

Konferencji Episkopatu Polski; Association Internationale d'Études Patristiques; Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim (przy Sekcji Historyczno-Filologicznej Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego).

O. Degórski należy do wielu rad naukowych i kolegiów redakcyjnych czasopism naukowych. Z ważniejszych można wymienić (w porządku chronologicznym): zastępcę redaktora naczelnego czasopisma patrystycznego „Vox Patrum”, wydawanego przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL (od X 1987 r. do VI 1990 r.); członek Rady Naukowej „Vox Patrum” (od X 1987 r.); redaktor czasopisma naukowego „Dissertationes Paulinorum”, wydawanego przez Instytut Filozoficzno-Teologiczny Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie (od 1988 r.); współpracownik naukowy – tłumacz dzieł patrystycznych dla wydawnictwa „Città Nuova Editrice” w Rzymie (od 21 I 1991 r. do I 1996 r., od 18 IX 2003 r. do 30 VI 2005 r., od 2011 r. do 2013 r.); zastępcę redaktora naczelnego „Dissertationes Paulinorum” (od 1993 r.); stały współpracownik naukowy czasopisma „Miles Immaculatae” (od 24 III 1993 r.); redaktor naukowy działu patrystycznego *Rosyjskiej Encyklopedii Katolickiej* (od 19 I 1999 r.); członek Kolegium Redakcyjnego Wydawnictw Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku (od I 2009 r.); członek Rady Naukowej czasopisma „Biblica et Patristica Thoruniensia”, wydawanego przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (od 2012 r.); członek Komitetu Naukowego „Roczników Teologii Duchowości”, wydawanych przez Instytut teologii Duchowości Wydziału Teologii KUL (od 2012 r.); członek Rady Naukowej „Rocznika Teologii Katolickiej”, wydawanego przez Międzywydziałową Katedrę Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku (od 2012 r.); członek Kolegium Redakcyjnego „Zeszytów Naukowych WSHE”, wydawanych przez Wyższą Szkołę Humanistyczno-Ekonomiczną we Włocławku (od 22 IV 2013 r.); członek Rady Programowej czasopisma naukowego „Sosnowieckie Studia Teologiczne” (od 30 V 2014 r.).

O. Bazyli pełnił lub nadal pełni ważne i odpowiedzialne funkcje w zakonie, do którego przynależy. Z ważniejszych można wymienić (w porządku chronologicznym): Wicerektor Instytutu Filozoficzno-Teologicznego Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie (w roku akademickim 1987-1988; Instytut jest afiliowany do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie); członek Komisji Rewizyjnej Tekstów Liturgicznych Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika (od 1988 do 1990 r.); Magister Nowicjatu (w Rzymie) Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika (od 1990 r.); zastępcę Przełożonego Domu Studiów Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Rzymie (od 29 XI 1993 do 18 III 1996 r.); Przełożony Domu Studiów Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Rzymie (od 18 III 1996 r.); Prokurator Generalny przy Stolicy Świętej Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika (od 18 III 1996 r.); członek Komisji ds. Duchowości Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika (od 4 IV 1998 r.); członek Komisji Liturgicznej Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika (od 23 XII 2002 r.); Przewodniczący Komisji ds. Opracowania Paulińskich Tekstów Liturgicznych (od 26 IX 2014 r.). Jest też lektorem Kongregacji Nauki Wiary (od XII 2001 r.) oraz konsultorem grupy polskich zakonników i zakonnic, którzy należą do Kurii Generalnych swoich instytutów zakonnych w Rzymie (od 22 XII 2012 r.), a także członkiem „Project Pilot” (od VI 2008 r.), który zorganizowała Agenzia per la Valutazione e la Promozione delle Qualità delle Facoltà Ecclesiastiche, powołana do istnienia z woli Kongregacji Wychowania Katolickiego i dla tejże Kongregacji pracująca.

Ojciec Profesor jest też poliglota, gdyż opanował znajomość nie tylko języków starożytnych: greckiego, łacińskiego i staroцеркiewnosłowiańskiego, lecz także nowożytnych: angielskiego, francuskiego, hiszpańskiego, niemieckiego (znajomość bierna), rosyjskiego, ukraińskiego i włoskiego.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

14. NICETAS Z REMEZJANY. WIARA – LITURGIA – ŻYCIE (Warszawa, UKSW, 7 V 2015)

7 maja 2015 r. (czwartek) na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Dewajtis 5) odbyło się sympozjum patrologiczne, którego temat brzmiał: *Nicetas z Remezjany. Wiara – liturgia – Życie*. Konferencję zorganizowały dwie katedry z Wydziału Teologicznego UKSW: Katedra Teologii Patrystycznej i Katedra Historii Kościoła.

Obrady rozpoczęły się o godz. 8.30. Otwarcia sympozjum dokonał ks. prof. dr hab. Piotr Tomasik – Dziekan Wydziału Teologicznego UKSW. Następnie rozpoczęła się część merytoryczna, która została podzielona przez Organizatorów na cztery sesje. W sesji pierwszej (godz. 8.50-9.50) zostały wygłoszone trzy dwudziestominutowe referaty: 1) ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW (Warszawa), *Chrześcijaństwo w Dacji w IV wieku*; 2) prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski (Uniwersytet Warszawski), *Język Nicetasa z Remezjany*; 3) ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (Warszawa), *Związki Nicetasa z Remezjany z Paulinem z Noli*. W czasie drugiej sesji (godz. 10.10-11.10) również wygłoszono trzy referaty: 1) ks. prof. dr hab. Antoni Żurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), *Niebezpieczeństwo arianizmu w świetle „De ratione fidei”*; 2) ks. dr Mirosław Mejzner (UKSW), *Katecheza „De Spiritu Sancto” w świetle pneumatologii Soboru Konstantynopolańskiego I*; 3) ks. mgr lic. Paweł Nowak, *„De diversis appellationibus” na tle patrystycznej teologii imion Chrystusa*. Podczas sesji trzeciej, podobnie jak poprzednio, miały miejsce trzy prelekcje: 1) ks. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UAM (Poznań), *„De Symbolo Sancto w świetle symboli wiary w IV wieku*; 2) ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), *Liturgiczne i duchowe aspekty w „De psalmodiae bono”*; 3) dr Magdalena Józwiak (Uniwersytet Wrocławski), *Laudacja czuwań w „De vigiliis”*. W czwartej, ostatniej części konferencji, również wygłoszono trzy referaty: 1) ks. mgr lic. Stanisław Pamuła, *Katechezy Nicetasa z Remezjany w kontekście starożytnych katechez chrześcijańskich*; 2) ks. dr Przemysław Szewczyk (Szkola Języków Wschodu i Zachodu RHESIS w Łodzi), *Motywacja za powrotem na drogę dziewictwa w „Epistula ad virginem lapsam”*; 3) ks. dr Marcin Wysocki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), *Autorstwo „Te Deum” w świetle współczesnych badań*. Warto nadmienić, że po każdej z czterech sesji miała miejsce dwudziestominutowa dyskusja, natomiast dodatkowo, po sesji drugiej była przerwa kawowa. Konferencję zakończył ks. dr hab. Leon Nieścior, prof. UKSW, który dokonał krótkiego podsumowania.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

15. I MIĘDZYNARODOWY KONGRES STUDIÓW MEDIEWISTYCZNYCH – KONFERENCJA STUDIÓW CYSTERSKICH (Kalamazoo, 14-17 V 2015)

Piękny jubileusz obchodził w tym roku Instytut Mediewistyki wraz Kolegium Sztuk i Nauk Wyzwolonych Uniwersytetu Zachodniego Michigan (Medieval Institute and College of Arts and Sciences of Western Michigan University) w Kalamazoo (USA), organizując już po raz 50. Międzynarodowy Kongres dotyczący badań mediewistycznych. Odbył się on, jak co roku, w drugim tygodniu maja od czwartku do niedzieli (od 14 do 17 maja). W słowie wstępnym do książki organizacyjnej Kongresu, James M. Murray, odchodzący w tym roku na emeryturę dyrektor Instytutu Mediewistycznego, podzielił się spostrzeżeniami ze swoich pierwszych wykładów na Kongresie w Kalamazoo w 1985 r. Podziękował zarazem wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób przyczynili się do organizacji i popularności Kongresów Mediewistycznych w Kalamazoo, szczególnie tegorocznym organizatorom sesji i sponsorom oraz osobom i agencjom wspomagającym ich logistycznie i komputerowo. Podziękował również dwóm zaproszonym gościnnie wykładowcom, którzy na rannej sesji plenarnej w piątek i sobotę zaprezentowali swoje wykłady: Cary J. Nederman, z Texas A & M University, *Współczesne tolerowanie (widziane) w średniowiecznej soczewce: spojrzenie „wyrokujące”* (*Modern Toleration through a Medieval Lens: A “Judgmental” view*); Richard Utz, z Instytutu Technologii w Georgia, *Pojęcie Wieków Średnich. Nasze Średniowiecze, my sami* (*The Notion of the Middle Ages: Out Middle Ages, Ourselves*).

Po pięćdziesięciu latach, Kongres od strony organizacyjnej jest już potężną maszyną, która każdego roku działa niemal automatycznie, dając czas do 15 września wszystkim prelegentom na zgłoszenie propozycji sesji lub wykładu. Przesyła się je z reguły drogą elektroniczną, po czym specjalne komisje organizacyjne selekcjonują materiały przyporządkowując je poszczególnym jednostkom organizacyjnym, tworząc tzw. sesje, na które składają się 2 lub 3 (rzadziej 4) wykłady. Spisuje się je i następnie publikuje w specjalnej książce wraz z porządkiem organizacyjnym i wysyła do zainteresowanych.

Tematyka poszczególnych sesji jest przeróżna, ponieważ dotyczy całego bogactwa życia w średniowieczu, i to bez żadnego wyjątku, włącznie z życiem erotycznym, czy dewiacjami seksualnymi. W tym roku przewidziano 567 sesji. Z reguły każdego dnia mają miejsce 4 sesje: 1 przedpołudniowa (godz. 10:00) i 3 popołudniowe (godz. 13:30, 15:30 i 17:30). Wyjątkiem jest niedziela, w czasie której odbywają się tylko 2 sesje poranne (godz. 8:30 i 10:30). Każdy wykład w ramach sesji ma wyznaczony czas trwania (20 min.); ewentualna dyskusja może trwać maksymalnie 10 min. Tak wygląda Kongres od strony praktycznej.

Integralnym elementem wpisującym się w Kongres i podlegającym jego organizacyjnemu strukturalnemu są organizowane od kilkudziesięciu lat przez Instytut Studiów Cysterskich w Kalamazoo Konferencje Studiów Cysterskich. Ich tematem są najnowsze badania nad studiami cysterskimi na całym świecie. Specjalnie przygotowana na Konferencję broszura wymienia 13 sesji sponsorowanych przez wspomniany Instytut.

W czwartek dominował temat wczesnej fazy rozwoju ruchu cysterskiego w Europie, mówiono o pierwszych dokumentach, o powstaniu i o osobach stojących u początków tego ruchu (1 sesja), o praktycznym zastosowaniu Biblii w tzw. *lectio divina* (2 sesja), o cysterskich teologach i hagiografach (3 sesja) oraz o wpływie ruchu

cysterskiego na myślenie teologiczne (4 sesja). W ramach trzeciej sesji tego dnia, streszczający obecne sprawozdanie, ks. Ryszard Groń, miał wykład poświęcony biografowi Aelreda i jego źródłom (*Aelred's Biographer and His Sources*).

W piątek omawiano późniejszą kulturę cysterską, rozpatrując manuskrypty zachowane w Medingen (5 sesja), pobożność cysterskich mniszek w Niemczech (6 sesja), sytuację cystersów w zmieniającym się świecie (7 sesja) oraz sytuację współczesnych wspólnot świeckich związanych z cystersami (8 sesja). W sobotę odbyły się 3 sesje, w czasie których omawiano tradycję tzw. cysterskich przykładów (*exempla*) (9 sesja), problem cysterskich majątków we Francji i Anglii (10 sesja) oraz cysterskiego zarządzania (11 sesja). Wieczorem odbyła się doroczna kolacja wszystkich aktywnych uczestników konferencji. W niedzielę przewidziano dwie ostatnie sesje poświęcone studiom nad tekstami cysterskimi. Warto wymienić tu niektóre przynajmniej nazwiska uczonych, którzy kształtują oblicze współczesnych badań cysterskich: Luke Anderson, Elias Dietz, Marvin Dobler, Marsha Dutton, E. Rozanne Elder, Daniel Marcel LaCorte, Ralf Lutzelschwab, Brian Patrick McGuire, Stefano Mula, Philip F. O'Mara, Aege Rydstrom-Poulsen, Hohn R. Sommerfeldt, Klaus Wollenberg.

Jubileusz 50-lecia Kongresów Studiów Mediewistycznych, w tym Studiów Cysterskich, już po raz kolejny pokazał bogactwo i wielką żywotność średniowiecza, które okazuje się bardzo odmiennym i ciekawym światem i wcale nie zacofanym i ciemnym, jak go chcą przedstawiać popularnie jeszcze niektórzy autorzy. Wyniki badań prezentowane podczas dorocznych kongresów sprawiają, że opinia publiczna coraz bardziej zaczyna zmieniać swoje negatywne stanowisko. Cieszy również, że każdego roku spotyka się tu przedstawicieli polskich uniwersytetów. W tym roku wystąpiła Monika Michalska z Uniwersytetu Jagiellońskiego prezentując wyniki swych badań na temat opactwa w Henrykowie. Należy pogratulować Uniwersytetowi Zachodniego Michigan pięknego jubileuszu i życzyć, by nadal przyczyniał się do rozwoju studiów mediewistycznych, które pomogą coraz wyraźniej i realistyczniej ukazać cywilizację świata średniowiecza.

ks. Ryszard Groń – Chicago

16. BIBLIA I JEJ INTERPRETACJA W KOMENTARZACH (II Międzynarodowa Konferencja Biblijna, Ostrów Wielkopolski, 27-28 V 2015)

W dniach 27-28 maja 2015 r. w Ośrodku Badań nad Historią i Kulturą Żydów z Południowej Wielkopolski Uniwersytetu Wrocławskiego w Ostrowie Wielkopolskim odbyła się II Międzynarodowa Konferencja Biblijna pt. ***Biblia i jej interpretacja w komentarzach***. Jej organizatorem był Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych UW oraz Pracownia Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej UW. Obrady odbywały się w Forum Synagoga (ul. Raszkowska 21), a uczestniczyli w nich filolodzy klasyczni, patrolodzy i bibliści, którzy przybyli z zagranicy oraz z różnych ośrodków naukowych w Polsce. Dużą grupę słuchaczy stanowiła też ostrowska młodzież, jak i przedstawiciele duchowieństwa diecezji kaliskiej oraz wszyscy, którym tematyka biblijno-patrystyczna jest bliska. W programie konferencji przewidziano 25 dwudziestominutowych referatów, z których wygłoszono 23.

Obrady rozpoczynające się 27 maja o godz. 11.00 poprzedziło krótkie przemówienie dra Krzysztofa Morty (Kierownika Pracowni Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej) oraz dr Magdaleny Jóźwiak – sekretarza konferencji, która zaprezentowała porządek obrad. Na wstępie dr K. Morta przywitał gości przybyłych z ośrodków zagranicznych oraz polskich: Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytetu Szczecińskiego, Uniwersytetu Opolskiego, Uniwersytetu Śląskiego, Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu, Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu i Uniwersytetu Wrocławskiego.

Po uroczystym otwarciu konferencji o godz. 10.20 rozpoczął się wykład inauguracyjny, który wygłosił ks. dr hab. Jan Klinkowski, prof. PWT pt. *W poszukiwaniu starotestamentalnego źródła cytatów wypełnienia w Ewangelii Mateusza*. Po wykładzie inauguracyjnym, o godz. 11.00 rozpoczęły się obrady pierwszej sesji trwające do godz. 12.50. W tej sesji miał miejsce panel w języku angielskim, w którym wzięli udział goście z Belgii i Rumunii. Pierwszy referat pt. *Interpretations of Isaiah 7:14. A Survey of Significant Changes in the Exegesis of Isa 7:14 in 20th- century commentaries in the USA, United Kingdom, and the European Continent* przedstawił assoc. prof. Creighton Marlowe (Evangelische Theologische Faculteit, Belgia). Po nim wystąpił pr. asist. dr Paul-Cezar Hârleãoanu (University Iasi, Rumunia) referując temat: *Echoes of Song of Songs in the New Testament writings*. Trzecim referentem w sesji angielskojęzycznej był Maciej H. Dąbrowski (UWr), który zaprezentował temat *St. Augustine on sacrifice in John*. Po dyskusji w tej sesji odbyła się krótka przerwa na kawę.

W drugiej sesji z powodu usprawiedliwionej nieobecności ks. prof. dra hab. Józefa Naumowicza (UKSW), który zgłosił temat pt. *Pieśń nad Pieśniami w egzegezie armeńskiej – komentarz Grzegorza z Nareku (X w.)*, nastąpiła zmiana w porządku obrad, gdyż w miejsce ks. prof. J. Naumowicza z prelekcją wystąpił Łukasz Krzyszczyk (UWr): *Historia pewnego uleczenia. Egzegeza Księgi Ozeasza 6, 1-3 w komentarzu św. Hieronima ze Strydonu*. Kolejnym prelegentem był dr Sławomir Torbus (UWr), który zreferował temat pt. *Wybrane elementy stoickie w komentarzach Pelagiusza do listów św. Pawła*. Jako ostatni w tej sesji zabrał głos ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL) prezentując wykład: *Jakie ciało nie odziedziczy Królestwa Bożego? Wczesnochrześcijańska egzegeza 1 Kor 15, 50*. Po tych wykładach odbyła się krótka dyskusja, a następnie była przerwa obiadowa.

Sesja popołudniowa rozpoczęła się o godz. 15.00. Pierwszy z prelegentów – ks. dr hab. Cezary Korzec (US) – wystąpił z wykładem pt. *Hebrajska retoryka biblijna: od nowego podejścia do nowego komentarza*. Po nim ks. dr Mariusz Szmajdziński (Stowarzyszenie Biblistów Polskich) omówił zagadnienie: „*Komentarz do Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia*” św. Efrema – dwa przykłady egzegezy syryjskiej. Następnie dr K. Morta (UWr) zaprezentował temat pt. „*Draco*” w tłumaczeniu i komentarzach św. Hieronima. Po tej sesji odbyła się tematyczna dyskusja. Obrady pierwszego dnia zakończono o godz. 16.30.

Drugiego dnia obrad, które rozpoczęły się o godz. 8.30, jako pierwszy wystąpił z odczytem ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO) pt. *Pawłowe pojęcie „nadziei” w interpretacji Ignacego Antiocheńskiego*. Po nim wystąpił dr Piotr Goniszewski (US) z tematem: „*Sefer HaBahir*” jako mistyczny komentarz biblijny. Kolejnym referentem w tej sesji był Przemysław Przyślak (MWSD we Wrocławiu), którego wystąpienie

nosiło tytuł: *Rola egzegezy historyczno-krytycznej w interpretowaniu Słowa Bożego w oparciu o wybrane dokumenty Kościoła i wybrane błędne interpretacje tekstów biblijnych*. Po tych trzech referatach odbyła się krótka dyskusja. Tego dnia w drugiej przedpołudniowej sesji konferencji biblijnej wystąpili następujący prelegenci: dr Marta Przyszychowska (UKSW), która wygłosiła referat pt. *Czy Ojcowie Kościoła znali Biblię Tysiąclecia?*, ks. dr Tomasz Nawracała (UAM), przedstawiający zagadnienie: *Polskie komentarze (katolickie) do Ap 14, 13* oraz Monika Czarnuch (UŚ), prezentująca temat: *Znaczenie pierwszego komentarza greckiego do Ewangelii Marka dla krytyki tekstu*. Po tych trzech prelekcjach była dyskusja, a następnie przerwa kawowa.

W trzeciej sesji przedpołudniowej jako pierwsza referat wygłosiła dr Magdalena Józwiak (UWr) pt. *Obraz diabła w „Komentarzu do historii Hioba” Filipa Prezbitera*. Po niej wystąpiła Ludmiła Lach-Bartlik (UŚ) z odczytem: *„Śniada jestem, lecz piękna, córki Jerozolimskie, jak namioty Kedaru, jak zasłony Salomona” – Pnp 1, 5 w komentarzu Orygenes, Grzegorza z Nyssy oraz Apponiusza*. Następnie Krzysztof Banaszak (MWSD we Wrocławiu), zreferował problem: *Okoliczności chrztu Jezusa w wybranych dziełach Ojców Kościoła*. Po krótkiej dyskusji ogłoszono kolejne referaty: dr Anna Rambiert-Kwaśniewska (PWT we Wrocławiu) podjęła temat: *„Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam?” (1 Tm 2, 12nn.) – No comments!* Po niej wystąpił dr Sebastian Smolarz (EWST we Wrocławiu), który mówił nt.: *Podstęp Abrahama w Księdze Rodzaju 12, 11-13 w świetle wybranych komentarzy wczesnochrześcijańskich i współczesnych*. Po tych referatach była krótka dyskusja.

O godz. 14.40 rozpoczęła się ostatnia sesja konferencji biblijnej, podczas której wystąpiło dwóch prelegentów, którzy przedstawili następujące tematy: Paulina Nicko (UWr) – *Komentarz ks. Jakuba Wujka do Nowego Testamentu 1593* oraz ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW – *„Scholia” Ewagriusza z Pontu*. Po tych dwóch referatach odbyła się krótka dyskusja.

Na koniec zabrał głos dr K. Morta, który podsumował konferencję i podziękował wszystkim uczestnikom, a zwłaszcza prelegentom za podjęcie trudu badawczego.

Magdalena Józwiak – Wrocław, UWr

17. WZORY KULTURY ANTYCZNEJ. REGUŁY ZACHOWAŃ STAROŻYTNYCH GREKÓW I RZYMIAN (Katowice, UŚ, 28-29 V 2015)

W dniach 28-29 maja 2015 r. na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach w Centrum Informacji Naukowej i Bibliotece Akademickiej (ul. Bankowa 11a) odbyła się w Sali Konferencyjnej (poziom 0) interdyscyplinarna konferencja naukowa pt. *Wzory kultury antycznej. Reguły zachowań starożytnych Greków i Rzymian*. To ogólnopolskie sympozjum zorganizowała Katedra Filologii Klasycznej Uniwersytetu Śląskiego. Organizatorzy w anonsie konferencji napisali: „Tematyka planowanej konferencji naukowej wpisuje się w nurt badań kulturowych nad «gramatyką» zachowań, czyli zbiorem nie do końca uświadomionych reguł, które rządzą ludzkimi reakcjami, obyczajami i przyzwyczajeniami. Wskazanie tych zasad pozwala określić normy, czy też wzory postępowania charakteryzujące daną społeczność oraz opisać przekonania, jakimi jej członkowie kierują się w życiu codziennym. Celem konferencji jest więc

próba odnalezienia w literaturze i sztuce antycznej pojęć i obrazów z życia starożytnych Greków i Rzymian, które pozwolą sformułować i przedstawić właściwe dla nich zasady zachowań w różnych sytuacjach codziennego życia. Ciekawym zagadnieniem wydaje się także próba łamania w starożytnym społeczeństwie powszechnie przyjętych – a także narzuconych prawem – konwencji oraz wynikające z takiego postępowania sankcje”. Tak szerokie spektrum problematyki konferencji zachęciło młodych adeptów nauki, którzy licznie zgłosili swój udział w sympozjum, by przedstawić wyniki swoich badań z zakresu obyczajowości antycznej.

Konferencja rozpoczęła się 28 maja (czwartek), o godz. 10.00 przywitaniem przybyłych prelegentów i gości. Pierwszego dnia miały miejsce trzy sesje. W czasie pierwszej sesji (godz. 10.15-12.05) referaty wygłosili cztery osoby: 1) Dorota Gorzelany: *Granice akceptacji: kalos kagathos vs. Inni w świecie bogów i ludzi*; 2) Patrycja Matusiak: Jak postępować z Innym? Plautyński poradnik na wypadek spotkania Obcego; 3) Przemysław Chudzik: O łamaniu zasad – anegdota jako zjawisko karnawalizacyjne; 4) Monika szczer: *Mędrzec i błazen w przestrzeni literackiego sympozjonu (na wybranych przykładach z literatury antycznej)*. W czasie drugiej sesji (godz. 12.20-13.40) zostały wygłoszone trzy referaty: 1) Ilona Szewczyk: *Przyjaciel, towarzysz i sługa: o relacjach łączących człowieka i zwierzę domowe w starożytnej Grecji*; 2) Mariya Avramova: *Stosunek do leczenia wodą w starożytnym Rzymie*; 3) Irmína Kozłowska: *Niepokoje Argei, przeczucia Atalanty. Dynamika bezsenności*. Natomiast w czasie trzeciej sesji tego dnia (godz. 14.40-16.30) wygłoszono cztery referaty: 1) Stanisław Ciupka: *Wybrane reguły postępowania w „Wychowawcy” Klemensa Aleksandryjskiego*; 2) Andrzej Hołasek: *Co przystoi, a co nie przystoi chrześcijaninowi w IV wieku w świetle „Konstytucji apostolskich”*; 3) Jerzy Styka: *Standardy zachowań kulturowych gallorzymskiej elity w świetle listów Sydoniusza Apollinariusza*; 4) Kamil Choda: *Dosadność i sacrum. Grzegorza z Tours narracje o obyczajach w późnoantycznej Galii*.

W drugim dniu konferencji – 29 maja (piątek) odbyły się cztery sesje. W czasie pierwszej (godz. 9.00-10.50) wygłoszono jeden komunikat i trzy referaty: 1) Tomasz Sapota: *Juvenalis i Fortuna* (komunikat); 2) Aleksandra Gałka: *Kult Priapa w życiu codziennym starożytnych Greków i Rzymian*; 3) Mikołaj Szymański: *Gaudet praenomine molles auriculae. Użycie samego praenomen*; 4) Łukasz Berger: *Językowe rytuały powitalne w komediach Plauta*. W czasie drugiej sesji (godz. 11.05-12.25) wygłoszono trzy referaty: 1) Joanna Rybowska: *To, co zbożne w kulturze Greków*; 2) Magdalena Wdowiak: *Obrzęd zaślubin w epitalamiach Safony*; Damian Pietrzak: *Flamen Dialis w okresie schyłku republiki rzymskiej*. Podczas trzeciej sesji (godz. 12.40-14.00) również wygłoszono trzy referaty: 1) Robert Zawadzki: *Realia obyczajowe w powieści Achilleusa Tatiosa*; 2) Hanna Zalewska-Jura: *Obyczajowy aspekt dramatu satyrowego*; 3) Gościwił Malinowski: *Człowiek kulturalny według Onomastykonu Juliusza Polluksa*. Natomiast w czasie ostatniej sesji (godz. 15.00-16-50) zamykającej konferencję miały miejsce cztery prelekcje: 1) Jan Kucharski: *Jak pozbawić czci? Atimia w starożytnych Atenach*; 2) Marek Job: *Ubi non est pudor... Etyka wstydu w życiu starożytnych Rzymian*; 3) Joanna Kłos: *Plotka wplątana w sieć wzorów kultury grecko-rzymskiej, w pułapki jej podwójnych standardów*; 4. Julia Doroszevska: *Okiem wścibskiego: co jest tabu według Plutarcha w „O wścibstwie”*.

Jak widać z przedstawionego programu, w ramach konferencji odbyło się siedem sesji (trzy pierwszego dnia i cztery drugiego dnia), w czasie których wystąpiło 25

prelegentów (11 pierwszego dnia i 14 drugiego dnia). Wydaje się, że cel wyznaczony przez Organizatorów konferencji został osiągnięty, gdyż różnorodność zaprezentowanych referatów złożyła się na stworzenie w miarę spójnego obrazu preferowanych w starożytności wzorów zachowań.

ks. Piotr Szczur – Lublin, KUL

INFORMACJE

1. IX KOLLOKWIUM W BIRMINGHAM NA TEMAT KRYTYKI TEKSTUALNEJ NOWEGO TESTAMENTU

W związku z projektem Europejskiej Rady Badań COMPAUL (realizującym badania nad wczesnymi komentarzami do Listów św. Pawła jako źródłem biblijnego tekstu) Uniwersytet w Birmingham zorganizował w dniach **2-5 III 2015 r. Dziewiąte Colloquium pt. Krytyka tekstualna Nowego Testamentu** (*Ninth Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament*). Obrady miały miejsce w Orchard Learning Resource Centre i Selly Oak Campus w Birmingham w Wielkiej Brytanii.

Na program sympozjum złożyły się różne prelekcje, które wygłoszono podczas 8 tematycznych sesji: dzień pierwszy (2 III) – Sesja 1 (*Origen*): Ronald Heine, *Origen's Gospel Commentaries*; Carl J. Berglund, *Quotation practices in Origen's Commentary on the Gospel of John: How dependable are his quotations of John, Paul and Heracleon?*; sesja 2 (*Origen and Early Traditions*): Christina Kreinecker, *The Biblical Text in Rufinus' Translation of Origen's Commentary on Romans*; Rory P. Crowley, *Justin's Dialogue 88 and His Commentaries on the Baptism Material: Implications for the Variant Form of the Heavenly Voice in Luke 3:22*; Rosalind MacLachlan, *The Context of Commentary: Non-Biblical Commentaries in the Early Christian Period*; dzień drugi (3 III) – sesja 3 (*Earlier Latin Tradition*): Lukas J. Dorfbauer, *The Rediscovery of a Supposedly Lost Fourth-Century Work: Bishop Fortunatianus of Aquileia and his Commentary on the Gospels*; Susan Griffith, *Sources and texts in Ambrose's Commentary on Luke*; Thomas O'Loughlin, *Capitula as commentary in the Sermon on the Mount (Mt 5:1-7:28): the implicit exegesis in Latin division systems*; sesja 4: (*Later Latin Tradition*): Shari Boodts – Gert Partoens, *The critical edition of Florus of Lyons' Expositio epistolarum beati Pauli apostoli. State of the art and new results*; Maria Valeria Ingegno, *Patristic Sources for the Pauline Epistle Commentary of Gilbert de la Porée*; Alexander Andrée, *Peter Comestor and the Glossa 'ordinaria' on the Gospels*; dzień trzeci (4 III) – sesja 5 (*Catenae 1*): Gilles Dorival, *Biblical catenae*; Klaus Wachtel, *Coherence and History: Commentary Manuscripts in Acts and the Catholic Letters*; John Gram – Bruce Morrill, *Parsing Paul: Layout and Sampling Divisions in Pauline Commentaries*; sesja 6 (*Catenae 2*): Will Lamb, *Catenae and the Art of Memory*; Dora Panella, *Jesus' Post-resurrection appearances in 1Cor 15:5-8 and their interpretation in the catenae of Oecumenius, Theophylact and Zygabenus*; sesja 7 (*Versions*): Matthias Schulz, *Catena Manuscripts in the Coptic Tradition – An Overview*; Carol Downer, *A consideration of some texts from de Lagarde's Coptic Catena*; Carla Falluomini, *The citations of the Gothic New Testament in the Skeireins commentary*; sesja 8 (*Revelation and Romans*): Garick V. Allen, *The Scholia in Apocalypsin: The Edition of P. Tzamalikos (2013) and Scriptural Interpretation in Manuscript 2351*; Agnès Lorrain, *Theodoret's text of Romans*; Jan Krans *Romans in the Hands of Radical Commentators*.

2. IV KONFERENCIA STUDIÓW PATRYSTYCZNYCH W BUENOS AIRES

W dniach 4-5 VI 2015 r. Biblioteka Augustiańska „San Alonso de Orozco” wraz z zakonem OO. Augustianów zorganizowała w Buenos Aires ciekawą konferencję na temat: *Zasady i formy życia w okresie patrystycznym i w średniowieczu* (*Regla y formas de vida en la patristica y medioevo*), która w zamyśle miała stanowić naukową refleksję z interdyscyplinarnego punktu widzenia na różne formy i zasady życia, m.in. eremickiego, monastycznego i zakonnego w analizowanym okresie. Komitet organizacyjny tworzyli: prof. María Paula Rey (Universidad de Buenos Aires); Julián Barenstein (Universidad de Buenos Aires) i Pablo Daniel Guzmán (AIEP / Biblioteca Augustana).

W trakcie obrad wygłoszono następujące prelekcje: Diana Fernández, *Regla y textos Monásticos en Agustín de Hipona*; Celina A. Lértora Mendoza, *Regla y vida de los Hermanos Menores: mística y conflicto eclesial*; H.J.E. Penna, *A brief re-conceptualization of Benedictus monastic rules via concurrent system and organizational theories and concepts*; Nazareth Pucciarelli, *Las Reglas Benedictina y Franciscana: dos soluciones a la crisis del mundo medieval*; P. Arturo Saiz Santos, *La figura de san Pedro en san Ireneo de Lyon*; Rodrigo Laham Cohen, *Consul Dei. Gregorio Magno entre la vida activa y la vida contemplativa*; Kelly C. da Costa Bezerra de Menezes Mamedes – Marcus Cruz, *O Movimento Monástico das Histórias Eclesiásticas da Antiguidade Tardia*; Eduardo Soares de Oliveira, *Morte e sacrificio em Tertuliano: Uma análise a partir do Martirio*; Ronaldo Amaral, *A peregrinação aos lugares do Além à luz do imaginário monástico-eremítico*; Alexia Schmitt, *La sentencia de Nicolás de Cusa “Sis tu tuus, et Ego ero tuus”: síntesis del modo de vida neoplatónico-cristiano*; Julián Barenstein, *Sancta et composita: El mejor tipo de vida según Salutati, Landino y Pico della Mirandola*; Jorge M. Machetta, *Formas de Vida según la Filosofía y la Perfección Monástica: un intento de síntesis en la regla de san Columbano*; Lucas Quiroga Zubreski, *Virginidad cristiana y virginidad pagana. La dimensión política del ascetismo femenino en la Epistula XVIII de Ambrosio de Milán*; Juan Bautista García Bazán, *Encratismo y gnosticismo: el Evangelio de los egipcios y el Evangelio de Tomás en los naasenos del Pseudo-Hipólito*; Richard Armando Montiel, *San Agustín: “me desagradó a mí mismo”, o una práctica del cristianismo primitivo a la luz de una historia contemporánea del pensamiento*; Exequiel Monge Allen, *Hacer del mundo un monasterio: la vida cristiana según las antiguas reglas irlandesas (600-1000 d.C.)*; Nadia Mariana Consiglieri, *Ora et labora. Pautas y disciplina manual en la confección de miniaturas pertenecientes al Beato Morgan (s. X)*; Edgardo M. Morales, *La influencia de los géneros historiográfico y hagiográfico en el nacimiento y el desarrollo de las Reglas*; Gonzalo Cané, *La noción de obediencia en el monasterio visigodo a la luz de la Regula communis*; Hernán M. Garofalo, *Una manera de vivir. La utilización de ángeles y demonios en una clave performativa en la obra de Isidoro de Sevilla (siglo VII)*; Rosa Penna, *Ancrene Wisse: un documento medieval inglés sobre anacoretas y espiritualidad*; Cecilia Devia, *La orden franciscana y la transición dinástica bajomedieval en Castilla*; Mariel Pérez, *Los canónigos regulares de San Agustín en la España medieval: la Orden de Benevivere y la vocación hospitalaria*; Abraham Emanuel Jattar, *La regla de San Basilio Magno en el Siglo de Oro Español*; Mihai Vlad Niculescu, *From a Doctrine of Scriptural Hermeneutics to a Code of Hermeneutic Comportment. On the Use of Prov 22:20-21 in the Fourth Book of Origen's De principiis*; Silvia Magnavacca – Gerardo Miño, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval. Pormenores de la edición de una herramienta ineludible para el medievalista*.

3. XIII DOROCZNY KONGRES MIĘDZYNARODOWEGO TOWARZYSTWA STUDIÓW NEOPLATOŃSKICH

W dniach 15-19 VI 2015 r. w Bibliotece Narodowej w Buenos Aires odbywał się **XIII Doroczny Kongres Międzynarodowego Towarzystwa Studiów Neoplatońskich** połączony wraz z **III Sympozjum Latinoamerykańskiego Towarzystwa Studiów Neoplatońskich**. Organizatorami tej imprezy były następujące instytucje: La Sociedad Internacional de Estudios Neoplatónicos (ISNS), La Sociedad Iberoamericana de Estudios Neoplatónicos (SIAEN) oraz El Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA).

W trakcie obrad kongresu, podczas różnych sesji, ogłoszono m.in. szereg interesujących prelekcji, które wprost lub pośrednio mają znaczenie dla patrologii: Crystal Addey (University of St Andrews, UK), *Oracles of Fire: The Chaldean Oracles, Divination and Theurgy*; Julio Cesar Moreira (Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil), *The Soul of the Theurgist: Divine or Angelic?*; Eleonora Zeper (Università di Roma Tre – Roma Tor Vergata, Italia) *Neoplatonic Sacrifice as ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*; Dmitry Biriukov (Università degli Studi di Padova, Italia), *Hierarchy of Beings and the Neo-Platonic Tetrad 'Goodness, Being, Life, Mind' in Byzantine Platonism*; Patricio Domínguez (Universidad de los Andes, Chile), *Cuán plotiniana es la doctrina de la providencia de Agustín de Hipona?*; Liliana Pégolo (Universidad de Buenos Aires, Argentina), *El Griphus Ternarii Numeri de Ausonio: juego retórico o miscelánea gnóstico-neoplatónica?*; Aron Reppmann (Trinity Christian College, USA), *Manipulating spirits, combating thoughts: Iamblichus and Evagrius on the role of demonology in the wisely conducted life*; Matthias Vorwerk (The Catholic University of America, USA), *From Demons to Angels: Origen on the Ensoulment of the Universe*; Seamus O'Neill (The Memorial University of Newfoundland, Canada), *Aerial Bodies and Intelligible Substances: an Ontological Shift in Christian Demonology*; Maurizio Filippo Di Silva (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil), *Cosmic Order and Evil: the Concept of Providence in Plotinus and St. Augustine*; Ezequiel Ludueña (Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina), *Proclo, Dionisio y el pensamiento eriugeniano en Bertoldo de Moosburg*; Nilo César Batista da Silva (Universidade Federal de Sergipe, Brasil), *Reverberações agostinianas na ontologia relacional de Mestre Eckhart*; Zeke Mazur (Université Laval, Canada), *The Gnostic Background of Plotinus' Theory of Contemplative Generation*; Mariel Giacomone (Universidad Nacional de La Plata – CONICET, Argentina), *Tertullian and the Reception of Platonic Tradition: the Thesis of the Immortality of the Soul*; Carmen Trueba Atienza (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México), *Tiempo, memoria y existencia humana en Agustín*; Luc Brisson (CNRS, France), *Plotinus and the Tripartition of the Soul in Plato. Anger as an Example: Treatise 28 (IV 3), Chapter 28*; John F. Finamore (University of Iowa, USA), *The 'Second Trace of Life': Hermias and the Irrational Soul*; Jesús de Garay (Universidad de Sevilla, España), *Teurgia y símbolo en Proclo*; Rubén Peretó Rivas (Universidad Nacional de Cuyo – CONICET, Argentina), *The Negligence as Cause of the Souls' Fall in Origin and its Reinterpretation by Evagrius of Pontus*; Fernando G. Martín De Blasi (Universidad Nacional de Cuyo – CONICET, Argentina), *Relaciones sistemáticas entre los conceptos de audacia (τόλμα) y contemplación (θεωπία) en la doctrina de Plotino*; Patricia Ciner de Cardinali (Universidad Nacional de San Juan, Argentina), *La cuestión de la filiedad en el Comentario al Evangelio de Juan: comparaciones doctrinales entre Heracleón, Orígenes y Plotino*; Juan Bautista García Bazán (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), *La profundidad-báthos de los gnósticos y Porfirio*; Václav Němec (Academy of Sciences, Czech Republic), *The Triad "Being*

– *Life – Intelligence*” in *Marius Victorinus and in Sethian Gnostics*; Graciela L. Ritacco de Gayoso (CONICET, Argentina), *Rh  a-H  cate: la expansión trial de la Vida*; Francisco García Bazán (CONICET, Argentina), *Del alegato de Plotino contra los gnósticos al “De anima” de Jámblico de Calcis*; Mariano Troiano (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina), *Sobre dioses y artesanos. Polémicas en torno a la figura del demiurgo platónico*; Juan Carlos Alby (Universidad Nacional del Litoral, Argentina), *Antecedentes de la procesión plotiniana en la teología de Bas  lides*; Christopher Sauder (Collège Universitaire Dominicain, Canada), *The Difference Between the Dualisms of Plutarch and Numenius*.

4. SCRINIUM AUGUSTINI – MIĘDZYNARODOWE SYMPZOJUM I WARSZTATY NA TEMAT „LISTÓW” AUGUSTYNA

W dniach 25-26 VI 2015 r. Wydział Filologiczny UMK w Toruniu przy wsparciu Polskiego Narodowego Centrum Nauki zorganizowa   **Międzynarodowe sympozjum i warsztaty na temat „Listów”   w. Augustyna** pod przewodnim tytułem **Scrinium Augustini** (*Scrinium Augustini – International Symposium and Workshop on Augustine’s Letters*).

W trakcie obrad wyg  szono lub odczytano (w przypadku nieobecno  ci autora) nast  puj  ce wy  kady: Rafa   Toczko (UMK, Toru  ), *Debating through the letters vs. live discussions. The patterns of ars disputandi in Augustine’s correspondence*; Sigrid Mratschek (University of Rostock), *The Unwritten Letters of Augustine of Hippo*; Gillian Clark (University of Bristol), *Letters and the City of God*; Elia Marinova (Sofia University “St. Kliment Ohridski”), *What Good Are the Books “? Knowledge, Will, and Judgment in Augustine’s Letter to Firmus (Ep. 2*)*; David Hunter (University of Kentucky), *Family Matters: Augustine’s Letters as a Source for his Views on Marriage and Family Life*; Przemys  aw Nehring (UMK, Toru  ), *Misbehaviour of clergy in the light of Augustine’s letters*; Angela Zielinski Kinney (University of Vienna), *From Ivory Tablets to Honeybees: Deciphering Augustine’s Letter to Romanianus (Ep. 15)*; Bernard Marciniak (Wy  sza Szko  a Filologii Hebrajskiej, Toru  ), *Health/hygiene in Augustine’s letters*; Mathijs Lamberigts (KU Leuven), *“African conditioned obedience to Rome”. The exchange of letters between Innocent and the Africans in the context of the Pelagian Controversy*; Jennifer Ebbeler (University of Texas), *Augustine’s Letters and the Pelagian Controversy*; Danuta Shanzer (University of Vienna), *Evodius’ Ghosts: Ruminations on Augustine, Ep. 158*; Mateusz Str   y  ski (UAM, Pozna  ), *Neoplatonism in Augustine’s Letters*; Stanis  aw Adamiak (UW, Warszawa), *Asking for Human Mercy. Augustine’s intercession with the men in power*; Philip Polcar (University of Vienna), *“Tu videris”! – Mode of Communication between Augustine and Nebridius in Ep. 3*.

5. XVII MI  DZYNARODOWA KONFERENCJA STUDIÓW PATRYSTYCZNYCH W OKSFORDZIE

W dniach **10-14 VIII 2015 r.** odb  dzie si   **XVII Konferencja Studiów Patrystycznych w Oksfordzie**. Organizatorów czynnie wspieraj   takie instytucje jak: International Association of Patristic Studies, Peeters Publishers oraz The North American Patristics Society. Obrady b  d   miały miejsce w Examination Schools (75 High St, Oxford OX1 4BG, Wielka Brytania). Ze względu na przepisy bezpieczeństwa organizatorzy ograniczają liczb   uczestników do 900 osób. Więcej szczeg    w wraz z dokładnym programem obrad można znale  c na stronie internetowej: <http://www.oxfordpatristics.com>.

6. RECEPCJA BIBLIJ W LITURGII: WYMIARY I PERSPEKTYWY INTERDYSCYPLINARNYCH BADAŃ

W dniach **22-25 IX 2015** r. prof. Harald Buchinger i prof. Clemens Leonhard z Uniwersytetu w Regensburgu, przy wsparciu finansowym Fritz Thyssen Stiftung oraz Regensburger Universitätsstiftung Hans Vielberth, organizują konferencję nt. **Recepcja Biblii w liturgii: wymiary i perspektywy interdyscyplinarnych badań** (*Liturgical Reception of the Bible: Dimensions and Perspectives for Interdisciplinary Research*). Spotkanie to organizowane jest w ramach projektu „Novum Testamentum Patristicum”, którym kierują prof. Andreas Merkt i prof. Tobias Nicklas (Regensburg) oraz prof. Jos Verheyden (Leuven), mającego na celu opracować Biblię z komentarzami patrystycznymi.

Kościół w późnej starożytności był chyba najważniejszą przestrzenią recepcji Biblii. Dlatego też interdyscyplinarna konferencja stawia sobie za cel, poprzez reprezentatywne przyczynki o przykładowych formach zastosowania Biblii w liturgii, zintegrować międzynarodowe historyczno-liturgiczne badania oraz doprowadzić do współpracy z naukowcami zajmującymi się studiami biblijnymi i patrystycznymi, tak by wspierać przyszłą współpracę interdyscyplinarną. Przedmiotem analiz będą różne gatunki liturgiczne, które są badane w wymiarze historyczno-geograficznym, i które skłaniają do wzajemnej współpracy nauki biblijnej i liturgicznej. Każdy dzień konferencji poświęcony będzie odrębnemu gatunkowi liturgicznemu: lekcjonarze – pieśni – modlitwy; uwzględnione zostaną także wielorakie ryty i języki Wschodu i Zachodu w ich historycznej i ekumenicznej różnorodności.

Miejscem obrad będzie Haus Werdenfels w Regensburgu. W konferencji mogą brać udział po uprzednim zgłoszeniu, nie tylko naukowcy zajmujący się Biblią i patrystyką, ale również wszyscy inni zainteresowani tą tematyką. Zgłoszenia należy kierować do 31 VII 2015 r. na adres e-mail: sabine.reichert@ur.de.

7. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA NAUKOWA W KATOWICACH

Wydział Teologiczny UŚ, Katedra Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła zapraszają teologów i studentów teologii, mnichów i mniszki, zakonnice i zakonników, a także historyków, patrologów, duszpasterzy, grupy modlitewne i ewangelizacyjne oraz wszystkich tych, którzy nie boją się podjąć poważnej i odważnej refleksji nad dziedzictwem europejskiego monastycyzmu i odpowiedzialną oceną jego współczesnej kondycji, do uczestnictwa w **Międzynarodowej Konferencji Naukowej** pt. **Ojcowie Pustyni i Jan Kasjan – ojciec monastycyzmu zachodniego. W 50. rocznicę ogłoszenia dekretu o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis”**. Głównymi organizatorami są ks. dr hab. Andrzej Uciecha (Katedra Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła WTL UŚ) oraz ks. dr Arkadiusz Nocoń (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym). Konferencja odbędzie się w dniach **25-26 IX 2015** r. w budynku Wydziału Teologicznego UŚ (ul. Jordana 18, Katowice).

W pierwszym dniu obrad przewidziano interesujące referaty zagranicznych i polskich badaczy specjalizujących się w szeroko pojętej tematyce monastycyzmu wczesnochrześcijańskiego i reguł zakonnych, m.in. Alexey Yandushev-Rumyantsev (Katolicki Instytut Teologiczny św. Jana Chryzostoma, Sankt Petersburg), La soteriologia in San Giovanni Cassiano; Roberto Fusco (Università Pontificia Salesiana, Rzym), Povertà e ricchezza negli scritti di Giovanni Cassiano, con uno sguardo alla letteratura monastica della tarda antichità; Arkadiusz Nocoń (Pontificia Università Gregoriana, Rzym), La donna negli scritti di Giovanni Cassiano; Małgorzata Anna Borkowska OSB (Staniątki),

O przydatności nauk Ojców Pustyni do formacji monastycznej dzisiaj; Szymon Hiżycki OSB (Kraków, Tyniec), Meandry czystości według Jana Kasjana; Przemysław Piwowarczyk (UŚ, Katowice), Monastycyzm manichejski w Egipcie jako konkurencja dla monastycyzmu chrześcijańskiego; Andrzej Uciecha (UŚ, Katowice), Między walką a ekstazą. Kasjan mistrzem kontemplacji.

W drugim dniu natomiast zaplanowano ćwiczenia i intensywną pracę w grupach, którą poprowadzą zakonni mistrzowie życia duchowego (s. dr Małgorzata Anna Borkowska OSB, ks. dr Janusz Śliwa SJ, o. Tomasz Maniura OMI) inspirowani myślą Jana Kasjana i egipskich Ojców pustyni.

Przewidywana opłata konferencyjna wynosi 100 zł (studenci 50 zł). W opłatę konferencyjną nie wchodzi koszt posiłków. Kontakt organizacyjny: andrzej.uciecha@wp.pl.

8. KONFERENCJA STAROŻYTNICZA W LUBLINIE: PRZEMOC W ŚWIECIE STAROŻYTNYM: ŹRÓDŁA, STRUKTURY, INTERPRETACJE

Komisja Historii Starożytnej Polskiego Towarzystwa Historycznego, Zakład Historii Starożytnej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz Stowarzyszenie na Rzecz Popularyzacji Kultury Antycznej „Hellas et Roma” organizują w dniach **28-30 IX 2015 r. w Lublinie** (gmach Wydziału Humanistycznego UMCS, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4A) **konferencję naukową pt. *Przemoc w świecie starożytnym: źródła, struktury, interpretacje***. Wystąpią na niej nie tylko dojrzały naukowcy, ale także młodzi adepci zajmujący się historią starożytności (ok. 70 zgłoszeń).

Uroczyste otwarcie Konferencji w formie sesji plenarnej zaplanowano w sali reprezentacyjnej Lubelskiego Towarzystwa Naukowego w dawnym Pałacu Czartoryskich. Podczas Konferencji zostaną zaprezentowane także osiągnięcia grup rekonstrukcyjnych, działających w ramach lubelskiego Stowarzyszenia na Rzecz Popularyzacji Kultury Antycznej „Hellas et Roma”.

9. III KONFERENCJA BIZANTYNISTYCZNA W LUBLINIE

Muzeum Lubelskie w Lublinie, Katedra Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu KUL oraz Katedra Historii Starożytnej i Bizantyńskiej KUL w dniach 26-27 XI 2015 r. organizuje **III Konferencję Bizantynistyczną** z cyklu *Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej* na temat: ***Doktryny geopolityczne i ideologie władzy w Cesarstwie Bizantyńskim oraz ich oddziaływanie na Bałkanach***. Temat ten bowiem jest stale obecny w historiografii europejskiej. Tutaj został on zawężony do obszaru Bizancjum i Bałkanów, czyli bezpośredniego europejskiego zaplecza cesarstwa.

Adresem tej konferencji jest szerokie grono badaczy późnego antyku, średniowiecza i wczesnego okresu nowożytnego: archeologów, filologów klasycznych i orientalnych, historyków, historyków filozofii, historyków sztuki, patrologów oraz politologów zorientowanych w swych badaniach na dzieje doktryn politycznych wskazanego regionu. W ten sposób istnieje szansa na zorganizowanie interdyscyplinarnego spotkania fachowców o charakterze ogólnopolskim.

Miejscem obrad będzie słynna gotycka (ozdobiona freskami bizantyńskimi z pocz. XV w.) Kaplica Św. Trójcy na Zamku Lubelskim oraz położony u stóp lubelskiego zamku „Dom na Podwalu” (ul. Podwale 15, 20-117 Lublin, tel. 81 532 41 38, strona: domnapodwalu.pl, e-mail: recepcja@domnapodwalu.pl). Organizatorzy proszą o nadsyłanie

tematów referatów i komunikatów wraz z abstraktem (maks. 1000 znaków) do 31 maja 2015 r. na adresy e-mail: lu2005harn@yahoo.de (prof. Piotr Kochanek) lub p_szczur@kul.pl. (ks. prof. Piotr Szczur). Autorzy wszystkich przyjętych do programu wystąpień zostaną drogą mailową poinformowani o strukturze konferencji. Opłata konferencyjna wynosi 150 zł. Najbardziej wartościowe wystąpienia zostaną opublikowane w periodyku "Vox Patrum".

10. MIĘDZYNARODOWA KONFERENCJA PATRYSTYCZNA W LUBLINIE

Instytut Historii Kościoła i Patrologii KUL oraz Sekcja Patrystyczna przy Komisji Episkopatu Polski ds. Nauki Katolickiej organizują w dniach **17-19 V 2016 r.** w KUL międzynarodową konferencję patrystyczną na temat: ***The Church Fathers in the polemics against heresies*** (*Ojcowie Kościoła w polemice z herezjami*). Celem konferencji jest przyjrzenie się, w jaki sposób myśl herezjarchów wczesnochrześcijańskich wpłynęła nie tylko na wykrystalizowanie się i doprecyzowanie ortodoksyjnej doktryny chrześcijańskiej, ale także jak kształtowała sposób teologicznej argumentacji oraz rozumienie najważniejszych kwestii dogmatycznych i moralnych przez różnych Ojców Kościoła. Organizatorzy oczekują od prelegentów – badaczy antyku chrześcijańskiego – możliwie najszerzego spojrzenia na zjawisko polemiki z herezjami w literaturze wczesnochrześcijańskiej i poruszenia takich kwestii, jak: relacja między pojęciami „herezja” i „schizma” w starożytności chrześcijańskiej; geneza ruchów heretyckich; konserwatyzm i innowacyjność w doktrynach heretyków; ocena wiarygodności opisów różnych herezji w pismach Ojców Kościoła; wpływ myśli filozoficznej na kształtowanie się poglądów heretyków i polemizujących z nimi teologów ortodoksyjnych; obecność ukrytej polemiki antyheretyckiej w dziełach Ojców nie będących z założenia pismami skierowanymi przeciw konkretnym heretykom; inspiracje pewnymi rozwiązaniami proponowanymi przez heretyków w teologii patrystycznej.

Tytuł wystąpienia oraz abstrakt (maks. 300 słów) wraz z danymi prelegenta należy przesłać do Komitetu Organizacyjnego Konferencji na adres: ks. Marcin Wysocki, Wydział Teologii, Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland (e-mail: patristic@kul.pl) do dnia 31 X 2015 roku. Decyzja Komitetu Organizacyjnego o przyjęciu propozycji wystąpienia zostanie zakomunikowana nie później niż do 30 XI 2015 roku.

Więcej informacji na temat opłaty konferencyjnej, zakwaterowania, programu konferencji, jak i innych informacji dotyczących Konferencji można będzie znaleźć na stronie www.kul.pl/patristic, jak również na profilu Facebookowym: International Patristic Conference – KUL Lublin, Poland.

11. Grupa badawcza działająca przy Ghent University (Belgia), zajmująca się późnoantyczną historiografią organizuje **16-18 IX 2015 r. Warsztaty nt. międzykulturowych zmian w późnoantycznej historiografii (300-800 AD)** (*Intercultural Exchange in Late Antique Historiography [300-800 AD]*). Inicjatywa ta ma na celu zaangażowanie uznanych i młodych naukowców w dyskusję na temat krzyżujących się kontaktów międzykulturowych i ich wpływie na hoistoriografię. Więcej informacji, łącznie z programem można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.late-antique-historiography.ugent.be/conferences>.

12. Villanova University (800 E Lancaster Ave, Villanova, PA 19085, USA) w dniach **16-18 X 2015** organizuje **XL Międzynarodową Konferencję Studiów Patrystycznych, Średniowiecznych i Renesansowych pt. *Wyobrażenia biblijne* (*The Scriptural Imagination*)**. Więcej informacji można uzyskać na stronie internetowej: <http://www1.villanova.edu/villanova/mission/augustinianinstitute/conferences/pmr.html>.

13. Nawiązując do chlubnych tradycji polskich archeologów, którzy przybliżyli światu Nubię chrześcijańską (m.in. prof. Kazimierz Michałowski, dr Stefan Jakobielski), jak również do faktu ponownego otwarcia w październiku 2014 r., po gruntownym remoncie, Galerii Faras w Muzeum Narodowym w Warszawie **Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego** planuje zorganizowanie w **listopadzie 2015 r.** konferencji na temat malarstwa nubijskiego o roboczym tytule *Nubiolodzy versus bizantynolodzy*. Chce tym samym do dyskusji włączyć również bizantynistów, by ukazać malarstwo nubijskie na szerszym tle i zastanowić, się w jakim stopniu sztuka bizantyńska wpłynęła na rozwój sztuki nubijskiej, a w jakim ta ostatnia zaczęła kształtować się samodzielnie. Warto też poddać dyskusji różne poglądy na temat malarstwa nubijskiego i zwerifikować stan badań w oparciu o najnowsze wykopaliska. Dlatego organizatorzy serdecznie zapraszają do udziału w konferencji archeologów, historyków sztuki, epigrafików oraz konserwatorów, jak również wszystkich młodszych badaczy, włącznie ze studentami tych kierunków ze starszych lat. Ewentualne zgłoszenia należy kierować na adres Instytutu Historii Sztuki WNHIS UKSW (ih@uksw.edu.pl).

14. **Towarzystwo Literatury Biblijnej** (Society of Biblical Literature) organizuje w dniach **21-24 XI 2015 r.** swoje **doroczne spotkanie** w The Luce Center 825 Houston Mill Road, Atlanta, GA 30329, USA. Więcej informacji wraz z programem można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.sbl-site.org/meetings/AnnualMeeting.aspx>.

15. **Lectio** [= Leuven Centre for the Study of the Transmission of Texts and Ideas in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance] oraz University of Leuven, we współpracy z różnymi partnerami (m.in. RefoRC [Reformation Research Consortium], Johannes a Lasco Library Emden i Europäische Melanchton Akademie Bretten) z okazji **500. rocznicy wydania Utopii Tomasza Morusa oraz Novum Instrumentum Erazma z Rotterdamu** w dniach **30 XI - 3 XII 2016 r.** organizuje konferencję, która zajmie się nie tylko recepcją i wpływem tych dzieł na czasy nowożytne, ale również ich źródłami w starożytności, okresie patrystycznym i średniowieczu. Termin składania propozycji odczytów upływa z dniem 15 I 2016 roku. Więcej informacji znajduje się na stronie internetowej: http://www.aiep-iaps.org/sites/all/files/pdf/Authority_Revisited_Call_for_Papers.pdf.

IN MEMORIAM

KS. PROFESOR REMIGIUSZ POPOWSKI SDB

(10 III 1936 - 15 V 2014)



Dnia 19 maja 2014 r. Instytut Filologii Klasycznej KUL, wspólnota salezjańska oraz społeczność Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II podczas mszy świętej oraz uroczystości pogrzebowych na cmentarzu przy ul. Unickiej, pogrążeni w głębokim żalu żegnali długoletniego, zasłużonego pracownika naszej Alma Mater – uczonego, pedagoga i kapłana. Wszyscy mamy świadomość, iż odszedł od nas nie tylko wnikliwy, wszechstronny filolog klasyczny, językoznawca i biblista, wielki przyjaciel nauki i słowa, lecz także człowiek niezwykle serdeczny, otwarty i życzliwy ludziom, chętnie udzielający wszelkiej pomocy w sprawach naukowych, cierpliwy i wymagający dydaktyk, który przekazywał nieustrudzenie przez niemal 40 lat swojej pracy na KUL-u swoją wiedzę i pasję kolejnym pokoleniom studentów. W pamięci całego środowiska filologów klasycznych w Polsce zapisał się jako człowiek nie tylko wielkiej mądrości, wiedzy i rzetelności badawczej lecz także jako człowiek wielkiego serca, dobroci i skromności, obdarzony przy tym pogodą ducha i poczuciem humoru.

Ks. prof. Remigiusz Popowski urodził się 10 marca 1936 r. we wsi Jasiona na Mazowszu. Najwcześniejsze lata swego życia, przypadające na tragiczny okres II wojny światowej spędził wraz z rodzicami i czwórką rodzeństwa w domu rodzinnym we wsi Ziąbki, położonej ok. 60 km od Warszawy. Jednym z pierwszych wyraźniejszych wspomnień z okresu dzieciństwa, jakie zapadły mu w pamięć są łuny płonącej w 1944 r. stolicy oraz cofanie się frontu niemieckiego zimą roku 1945, a potem przemarsz armii sowieckiej.

Jesienią 1945 r. rodzice zdecydowali się na wyjazd na tak zwane Ziemie Odzyskane. Zamieszkali we wsi Żerdno w gminie Czaplinek, gdzie ks. Remigiusz kontynuował naukę najpierw w szkole podstawowej, a następnie w roku 1950 wstąpił do Niższego Seminarium Duchownego Księży Salezjanów w Łądzie nad Wartą. Po zamknięciu przez władze komunistyczne w 1950 r. tegoż

seminarium kontynuował naukę oraz rozpoczął nowicjat salezjański w Czerwińsku nad Wisłą. Tam też złożył pierwsze śluby zakonne 2 lipca 1953 roku.

W roku 1955 został skierowany na obowiązującą wtedy wszystkich alumnów praktykę pedagogiczną do Fromborka, gdzie księża salezianie opiekowali się wówczas słynną zabytkową katedrą fromborską. Pracował tam jako katecheta w trzech szkołach na terenie parafii katedralnej, opiekował się ministrantami, akompaniował na fisharmonii śpiewom liturgicznym (słynne organy fromborskie uszkodzone przez Armię Czerwoną jeszcze wtedy nie działały), a także w sezonie letnim oprowadzał wycieczki po katedrze. We Fromborku pracował do roku 1958. Świecenia kapłańskie otrzymał z rąk biskupa włocławskiego Antoniego Pawłowskiego 3 czerwca 1962 roku.

1. Filolog – grecysta. W tym samym roku rozpoczął studia z filologii klasycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jego mistrzami i nauczycielami byli m.in.: Janina Niemirska-Pliszczyńska, Leokadia Małunowiczówna, Jan Stanisław Łoś, Marian Nagnajewicz, Józef Kuranc, a także Anna Komornicka, Stefan Sawicki, Krystyna Stawecka, Krystyna Zarzycka, ks. Henryk Wójtowicz, Michał Kaczmarkowski, Edward Zwolski. Pracę magisterską napisał pod kierunkiem pani prof. Janiny Pliszczyńskiej (*Neologizmy w Diatribach Epikteta*) i w roku 1969 został zatrudniony na KUL-u, w ówczesnej Katedrze Greckiej na Sekcji Filologii Klasycznej. Stopień naukowy doktora otrzymał w roku 1974 na podstawie rozprawy: *Struktura semantyczna neologizmów w Listach Pawła z Tarsu* (promotorem była doc. dr hab. Janina Niemirska-Pliszczyńska), stopień doktora habilitowanego w roku 1985 na podstawie dorobku naukowego oraz rozprawy: *Imperativus na tle indicatiwu w Listach Pawła z Tarsu*. Tytuł naukowy Profesora Zwyczajnego otrzymał w roku 1996. Od 1994 r. aż do swego przejścia na emeryturę w roku 2006 kierował Katedrą Języka i Literatury Greckiej Późnego Antyku. Należał do kilku Towarzystw Naukowych: Polskiego Towarzystwa Filologicznego, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Językoznawstwa Kognitywnego oraz Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN.

W dorobku naukowym księdza prof. Remigiusza Popowskiego znajduje się ponad 50 artykułów, 10 recenzji naukowych oraz liczne przekłady literatury greckiej wraz z komentarzami. Zainteresowania Księdza Profesora językiem Nowego Testamentu zaowocowały pracami naukowymi związanymi nie tylko z tekstami św. Pawła, lecz przyniosły bogaty owoc w postaci wspaniałych dzieł, wydanych przez Oficynę Wydawniczą *Vocatio*.

2. Badacz greki Nowego testamentu i tłumacz. Dnia 5 kwietnia 2014 r. w salezjańskiej Bazylice Najświętszego Serca Jezusowego w Warszawie po raz 17 wręczono Nagrody Stowarzyszenia Wydawców Katolickich FENIKS. Nagrodę specjalną – FENIKSA Diamentowego otrzymał wtedy ks. prof.

Remigiusz Popowski, za „obszerny i unikatowy pod względem jakości warsztatu dorobek translatorski, w tym za najnowszy przekład «Septuaginty» jako *opus vitae laureata*”.

Pierwszym dziełem z serii prac Księdza Profesora wydanych przez *Vocatio* był *Grecko-polski Nowy Testament* – wydanie *interlinearne z kodami gramatycznymi*. Powstało ono we współpracy z dr. Michałem Wojciechowskim, który jest autorem przekładu Ewangelii oraz pism św. Jana. Pierwsze wydanie ukazało się w 1993 r. Przekład ten nie jest typowym, kolejnym tłumaczeniem tekstu Nowego Testamentu, lecz specyficznym, dokonany w interlinii oddaniem tekstu greckiego na język polski, gdzie każde greckie słowo zostało w niezmienionej kolejności w zdaniu nie tylko przełożone na język polski, lecz także szczegółowo opisane za pomocą specjalnych kodów gramatycznych. Ten typ translacji, upowszechniony już w wielu językach zachodnio-europejskich, ma służyć osobom, które nie znając języka greckiego pragną bardziej wnikliwie przeanalizować znaczenia poszczególnych słów i wyrażeń, a także wniknąć w syntaktyczne związki między nimi i odkryć samodzielnie te semantyczne wartości greckiego języka, które w przekładzie literackim ulegają zagubieniu lub zatarciu.

Kolejnym dziełem Księdza Profesora, wpisującym się w jego studia nad Nowym Testamentem jest wydany w 1997 r. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*. Słownik ten stanowi bardzo cenne narzędzie zarówno do studiów egzegetycznych, dogmatycznych i moralnych związanych z przekazem zawartym w tekstach Nowego Testamentu, jak i do studiów filologicznych i semantycznych. W opracowaniu haseł zostały uwzględnione informacje morfologiczne, semantyczne i gramatyczne a także pełna lokalizacja wszystkich wyrazów. Dodatkowo zamieszczona została słowotwórcza analiza wyrazów złożonych, ukazanie związków etymologicznych między wyrazami, informacje syntaktyczne – dotyczące podmiotu danej czynności lub cechy. Dołączony klucz polsko-grecki nie jest słownikiem polsko-greckim, lecz przewodnikiem ułatwiającym kwerendę pojęć w Nowym Testamencie. Elementem znacznie ułatwiającym pracę studentom, którzy dopiero zaczynają poznawać bogactwo języka greckiego, jest indeks trudnych do identyfikacji form czasownikowych, z określeniem trybu, czasu i strony.

W roku 2000 Oficyna Wydawnicza *Vocatio* wydała kolejne dzieło Księdza Profesora, *Nowy Testament. Przekład na Wielki Jubileusz 2000*. Jest to już przekład literacki wszystkich ksiąg Nowego Przymierza, opatrzony przypisaniami i oddzielnymi komentarzami do każdej księgi.

Prawdziwym ukoronowaniem prac Księdza Profesora nad greką Nowego Testamentu jest wydany w roku 2008 *Grecko-polski słownik syntagmatyczny Nowego Testamentu*. Założeniem i celem tegoż słownika jest nie tyle wskazanie znaczeń poszczególnych wyrazów języka greckiego, lecz przede wszystkim ukazanie semantycznych powiązań wyrazów w zdaniu. Powiązania

między wyrazami zostały ukazane na osi horyzontalnej – syntagmatycznej, uwzględniającej podstawowe konstrukcje syntaktyczne między wyrazami, oraz na osi wertykalnej – paradygmatycznej, uwzględniającej wyrazy synonimiczne czy też podobne wzory (paradygmaty) deklinacyjne lub koniugacyjne. Należy podkreślić, iż jest to pierwsze w skali światowej tego rodzaju opracowanie leksyki Nowego Testamentu.

Poza zainteresowaniem greką biblijną Ksiądz Profesor wiele miejsca w swoich badaniach poświęcał autorom tzw. drugiej sofistyki, piszącym w języku greckim w okresie Cesarstwa Rzymskiego, którzy w swych utworach sięgali po wzorce zaczerpnięte z greki klasycznej. Jednym z nich był Filostrat Starszy. Jego piękne, chociaż językowo trudne dzieło – *Obrazy*, zawierające opisy starożytnych dzieł sztuki malarskiej, znajdujących się najprawdopodobniej w pinakotece neapolitańskiej, przełożył ks. Remigiusz Popowski w roku 2004. Opatrzył je dodatkowo obszernym wstępem dotyczącym życia i pism Filostrata, kwestii i problemów związanych z drugą sofistyką oraz zagadnieniem ekfrazy w literaturze greckiej. Wydawnictwo Prószyński i S-ka wydało ten przekład w serii: Biblioteka Antyczna oraz uzupełniło go ciekawymi reprodukcjami niezwykle cennych, XVII-wiecznych miedziorytów francuskich.

3. Dziekan – pedagog – miłośnik pieszych wędrówek. Pracy naukowej Księdza Profesora towarzyszyła zawsze praca pedagogiczna, organizacyjno-naukowa i społeczna. Wypromował 4 doktorów, kierował pracami ponad 50 magistrów filologii klasycznej, jest autorem licznych recenzji prac magisterskich i doktorskich. Do tego doliczyć należy recenzje dla Centralnej Komisji ds. Tytułu i Stopni Naukowych, do tytułu profesora, na stanowisko profesora zwyczajnego i nadzwyczajnego oraz recenzje habilitacyjne i wydawnicze.

Za *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* otrzymał w 1995 r. nagrodę Ministra Edukacji Narodowej. Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej przyznał mu 9 sierpnia 2000 r. Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski (*Polonia Restituta*). Z kilku otrzymanych nagród rektorskich najbardziej prestiżową była nagroda za ofiarną pracę społeczną dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a w szczególności za pełną oddania pracę związaną z kontaktami Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ze Stolicą Apostolską, przyznana 10 grudnia 1996 r.

Zawsze wspierał aktywnie swoją uczelnię w jej strukturach organizacyjnych i w zadaniach wychowawczych. W latach 1977-1983 był delegatem Rektora ds. nauczania języków obcych na KUL-u. Za sugestią ówczesnego prorektora, prof. dra hab. Stefana Sawickiego, opracował i przeprowadził reformę nauki języków obcych, w której istotne było m.in. poszerzenie wymiaru godzin języka wybranego przez dany Instytut z uprzywilejowaniem języka angielskiego.

W latach 1989-1993 pełnił funkcję Prodziekana do Spraw Studenckich Wydziału Nauk Humanistycznych oraz Dziekana tegoż wydziału w latach 1993-1999. W latach 1992-1998 był zastępcą przewodniczącego Komitetu

Głównego Olimpiady Języka Łacińskiego oraz przez kilka kadencji przewodniczył Lubelskiemu Kołu Polskiego Towarzystwa Filologicznego. Przez wiele lat opiekował się też Kołem Klasyków Studentów KUL-u. Organizował wtedy corocznie, kilkudniowe wyjazdy dla studentów filologii klasycznej, które nie tylko umożliwiały odwiedzenie ciekawych miejsc naszego kraju lecz także integrowały środowisko młodych klasyków. Corocznie, nawet po przejściu na emeryturę i w czasie zmagania z chorobą nowotworową, organizował też wakacyjny obóz namiotowy na Pogórzu Przemyskim dla studentów i absolwentów KUL-u. Do tych terenów właśnie Ksiądz Remigiusz żywił szczególnie sentyment, a w ostatnich latach chętnie upamiętniał je na fotografii, która obok pieszych wędrówek stała się jego kolejnym hobby. Jako zdobywca wszystkich możliwych odznak turystycznych w Polsce pragnął i w nas wszczepić zamiłowanie do tego rodzaju aktywnego wypoczynku.

Instytut Filologii Klasycznej dla uhonorowania 70. Urodzin Księdza Profesora Remigiusza Popowskiego zadedykował mu konferencję naukową: *Ut pictura Poesis. Obraz i obrazowanie w teorii i praktyce starożytnych Greków i Rzymian*, która odbyła się w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, w dniach 5-7 października 2006 r.

Tematyka konferencji harmonizująca z zainteresowaniami badawczymi Księdza Profesora zgromadziła najwybitniejszych hellenistów z różnych ośrodków naukowych w Polsce (Kraków, Poznań, Wrocław) a także z zagranicy. Referaty wygłoszone podczas tej konferencji zostały opublikowane w pamiątkowym wydaniu „Roczników Humanistycznych” ku czci Księdza Profesora w 2007 roku.

Dnia 15 maja 2014 r. odszedł od nas nie tylko wybitny znawca języka greckiego i kultury antycznej, niesłychanie pracowity i rzetelny badacz i tłumacz, lecz przede wszystkim Człowiek dobry i skromny, który „nie szukał swego”, ani „nie unosił się pychą”. Jesteśmy głęboko przekonani, że Bóg, w którego tak gorąco wierzył i któremu ufał przeznaczył w Swej Chwale „wieńiec zwycięstwa”.

Małgorzata Siwicka – Lublin, KUL

MARIA LEOKADIA KOSIARSKA

(13 VIII 1944 - 6 XII 2014)

W SŁUŻBIE WYMAGAJĄCEJ MIŁOŚCI



Zwracając się do młodzieży zebranej na Jasnej Górze w Częstochowie w czerwcu 1983 r. św. Jan Paweł II wołał: „musicie od siebie wymagać, choćby inni od was nie wymagali”. Mówiąc o miłości, która jest wymagająca Papież Polak wskazywał młodym ludziom ideały, które dlatego, że kosztują wiele wysiłku są cenne i warte oddania za nie życia. Tylko bowiem zdolność do przekraczania samego siebie urzeczywistniona dzięki posiadanym motywom życia i nadziei może stać się siłą napędową podejmowanych zadań i konsekwentnego trwania przy nich. Jedną z życiowych pasji może być dążenie do przekazywania wiedzy, które moty-

wowane jest miłością do młodzieży i wyraża się w konsekwentnym stawianiu wymagań zmuszających do wysiłku. Takim pedagogiem z powołania była Maria Kosiarska, przez czterdzieści lat zatrudniona na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II jako nauczyciel języka łacińskiego.

Maria Leokadia Kosiarska, córka Kazimierza i Leokadii z domu Hunek urodziła się 13 sierpnia 1944 r. w Lubartowie. W 1951 roku rozpoczęła naukę w szkole podstawowej w tymże mieście. Po ukończeniu nauki w liceum ogólnokształcącym w 1962 r., zdała pomyślnie egzamin maturalny. 1 października 1962 r. podjęła studia z filologii klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL. 20 czerwca 1967 r. uzyskała stopień zawodowy magistra w zakresie filologii klasycznej na podstawie pracy zatytułowanej *Problematyka literacka i światopoglądowa w Ionie Eurypidesa* napisanej pod kierunkiem doc. dr Janiny Pliszczyńskiej¹. W recenzji pracy docent Pliszczyńska napisała, że analiza przeprowadzona w magisterium jest niezwykle dokładna i cechuje się właściwą metodologią. W ocenie pracy dokonanej przez dra Józefa Kurancza znalazły się stwierdzenia, że autorka „prześledziła wszystko, co dotyczy

¹ Por. *Życiorys*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, Archiwum KUL (= AKUL).

opieki Apollina nad Jonem i Kreuzą [...]. Podnieść na plus trzeba rzetelne i sumienne wykorzystanie tekstu, opieranie wywodów na źródle”². Oboje recenzenci przyznali pracy ocenę dobrą (4,0). Na formację intelektualną Marii w trakcie studiów miała też wpływ Danuta Szumska, która później pracowała w Éditions Centre du Dialogue w Paryżu.

Pierwszą pracę zawodową Maria Kosiarska podjęła w Państwowym Liceum Sztuk Plastycznych w Nałęczowie, gdzie w latach 1967-1970 pełniła obowiązki wychowawcy w internacie i nauczyciela języka rosyjskiego. W opinii o postawie pracownika dyrektor szkoły Jan Marek napisał, że była „pracownikiem obowiązkowym i zdyscyplinowanym, osiągała dobre wyniki pracy i stale pracowała nad sobą pogłębiając wiedzę zawodową i ogólną”³.

W czerwcu 1970 r. Kierownik Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, założonego w roku 1969 przez ks. Jana Szymusiaka i Leokadię Małunowiczówną, zwrócił się do Rektora Uniwersytetu – ks. Wincentego Granata o zatrudnienie p. Kosiarskiej w Zakładzie na stanowisku pracownika w dziale dokumentacji. Do obowiązków nowego pracownika miały należeć: kwerenda źródłowa, opracowywanie retrospektywnej bibliografii pozycji dotyczących filologii klasycznej, organizowanie ogólnopolskich sesji naukowych i organizowanie regularnych sympozjów specjalistycznych⁴. Były to ambitne zadania spadające na barki nowego pracownika, ale z zamieszczonej w aktach osobowych opinii doc. dr Leokadii Małunowiczówny wynika, że M. Kosiarska posiadała niezbędne kwalifikacje do pełnienia takich funkcji. Zapisała się jako solidna studentka, starannie wypełniająca swoje obowiązki i pracująca według dobrze określonej metodologii. Już wtedy była postrzegana jako wymagający pedagog, skutecznie przekazujący wiedzę uczniom⁵.

1 września 1970 r. M. Kosiarska została zatrudniona w Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim jako asystent, a w ramach obowiązków dokumentalisty miała prowadzić własną pracę naukową oraz podejmować zajęcia zakładowe i być do dyspozycji kierownika⁶. Jednym z działań była podróż do Zebrzydowic wraz z Janem Krzemińskim po odbiór książek przesłanych z Rzymu przez ks. Stanisława Longosza i zatrzymanych podczas kontroli granicznej⁷. W piśmie o przedłużeniu zatrudnienia i sprawozdaniu z pierwszego roku pracy, przełożeni Zakładu stwierdzili, że pani Maria

² J. Kranc, *Ocena pracy magisterskiej*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

³ J. Marek, *Opinia Dyrektora PLSP w Nałęczowie*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

⁴ Por. J. Szymusiak, *Pismo do Rektora KUL z dn. 3 VI 1970*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

⁵ Por. L. Małunowiczówna, *Opinia o Marii Kosiarskiej*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

⁶ Por. W. Granat, *Pismo do p. Marii Kosiarskiej z dn. 2 VII 1970*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

⁷ Por. S. Longosz, *Jan Michał Krzemiński (14 X 1943 - 26 IX 2010)*, VoxP 31 (2011) t. 56, 997.

„odznacza się kompetencją, pracowitością i zaradnością w licznych kontaktach utrzymywanych”⁸ z ośrodkami naukowymi w Polsce. 1 października 1971 r. Kosiarska została zatrudniona na stanowisku asystenta dokumentacji naukowej w Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim⁹. W tymże roku mgr Kosiarska podjęła prowadzenie zleconego lektoratu języka łacińskiego w wymiarze 4 godzin tygodniowo. W następnych latach liczba godzin lektoratu stopniowo się zwiększała, tak iż z dniem 1 stycznia 1974 r. została rozwiązana umowa o zatrudnienie na stanowisku młodszego dokumentalisty w Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, a Kosiarska została zatrudniona na stanowisku lektora w Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych KUL¹⁰. Warunkiem zgody władz Zakładu było jednak wprowadzenie przez nią nowego pracownika, który przejmie obowiązki dotychczas pełnione przez mgr Kosiarską.

W ramach rekompensat z tytułu podwyżek cen detalicznych chleba i przetworów zbożowo-mącznych oraz podstawowych artykułów żywnościowych, opału i energii Rektor KUL A.M. Krąpiec przyznał mgr Kosiarskiej w 1982 r. rekompensatę w postaci ekwiwalentu pieniężnego¹¹. Podobna rekompensata powtórzyła się w roku 1988. Na wniosek Delegata Rektora KUL ds. Nauczania Języków Obcych, 1 października 1983 r. mgr Kosiarska została zatrudniona na stanowisku wykładowcy w Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych. We wniosku ks. Remigiusz Popowski napisał, że mgr Kosiarska „może być uznana za wzór w zakresie sumiennego wykorzystania czasu przeznaczonego na naukę. Dbą o to, by nie stracić żadnej ze swych godzin dydaktycznych. Potrafi uzyskać stuprocentową frekwencję studentów nawet bezpośrednio przed i po feriach. Dokładnie egzekwuje zadania. Dużo czasu poświęca na konsultacje i kolokwia. Uchodzi za nauczyciela bardzo wymagającego. Nie waha się postawić oceny niedostatecznej, choć później egzaminy poprawkowe zabierają jej czas. Cenią jako lektorkę profesorzy na Sekcji Historii i jej tylko zlecają nauczanie łaciny u siebie. [...] Pani Kosiarska korzysta nie tylko z podręczników, ale wiele tekstów przepisuje sama na maszynie. Jest bardzo oddana naszej uczelni i zależy jej na dobrym imieniu uniwersytetu”¹². Podobną opinię wystawił p. prof. Zygmunt Sułowski, który napisał, że mgr Kosiarska prowadzi zajęcia z łaciny z bardzo dobrymi wynikami.

W okresie wakacji 1985 r. Maria Kosiarska przebywała na miesięcznym stypendium językowym w Perugii przyznany przez KUL. Podobne wyjazdy naukowe powtarzała jeszcze w latach następnych korzystając ze stypendium

⁸ J. Szymusiak – L. Małunowiczówna, *Pismo do Rektora KUL z dn. 20 IV 1971*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

⁹ Por. W. Granat, *Pismo z dn. 14 V 1971*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

¹⁰ Por. S. Sawicki, *Pismo Prorektora 1398/73/P z dn. 31 XII 1973*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

¹¹ Por. A.M. Krąpiec, *Pismo 1611/82/P z dn. 10 II 1982*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

¹² R. Popowski, *Pismo z dn. 7 V 1981*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

im. J.S. Umiastowskiej: w roku 1976 w Rzymie oraz przebywając w Neapolu w 1979 r. Ponownie do Perugia i Rzymu na miesięczne stypendia językowe wyjechała w 1988 r. W ramach międzynarodowego konkursu otrzymała stypendium Università degli Stranieri w Perugii w 1992 r., uzyskując jedno z trzech będących do dyspozycji miejsc¹³. Uczestniczyła czynnie w spotkaniu lektorów łaciny szkół wyższych we Wrocławiu oraz brała udział w kursach języka włoskiego we Fromborku, Białowieży, Lublinie i Magnuszewie. W opiniach przełożonych, powtarzały się stwierdzenia o całkowitym oddaniu pracy ze studentami i dużym doświadczeniu dydaktycznym oraz znaczącej wiedzy naukowej. Mimo stawianych wymagań była lubiana przez studentów i ceniona za swą pasję przekazywania wiedzy.

Pod koniec listopada 1984 r. zmarł ojciec p. Kosiarskiej i wówczas więcej uwagi poświęcała trosce o swoją mamę.

Obok działalności dydaktycznej Maria Kosiarska podejmowała się tłumaczenia wydawnictw z języków obcych. Przetłumaczyła na język polski książki: Carlo Carretto, *Ja, Franciszek* (Niepokalanów 1987); Luciano Gherardi, *Święta Klelia Barbieri, pracownica na niwie nauczania chrześcijańskiego, 1847-1870* (Rzym 1989); Raniero Cantalamessa, „*Raduj się, Córko Syjonu*”: *tajemnica Bożego Narodzenia* (Warszawa 1995); Domenico Alfonsi, *Droga do Asyżu: mistyczne doświadczenie bł. Anieli z Foligno* (Niepokalanów 1996); a także artykuł: *Szpitalnictwo w Polsce* (wydany w pracy zbiorowej w Warszawie w 1978 roku).

1 października 1992 r. M. Kosiarska została awansowana na stanowisko starszego wykładowcy w Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych. We wniosku o awans Kierownik Studium napisał: „Będąc bardzo obowiązkowym i zaangażowanym w swą pracę nauczycielem stawia bardzo wysokie wymagania zarówno wobec siebie, jak i powierzonym jej studentom. Skrupulatne przygotowywanie się do zajęć i prowadzenie ich na bardzo wysokim poziomie pozwala studentom nie tylko zdobywać rzetelną wiedzę z przedmiotu i związanych z nim dziedzin jak historia, filozofia czy kultura starożytna, lecz pozwala na kształtowanie u nich właściwych postaw. [...] Jako doświadczony nauczyciel służy chętnie radą i pomocą młodszemu kolegom zatrudnionym w Studium. Cieszy się dużym autorytetem u pracowników i studentów”¹⁴. Podobna opinia została zawarta w ocenie okresowej z lutego 1995 r., gdzie podkreślono, że jest wyróżniającym się i obowiązkowym, aktywnym i stawiającym wysokie wymagania pracownikiem. Podkreślano, że udzielała cennych rad innym. Bardzo aktywnie uczestniczyła też w pracach organizacyjnych na rzecz Studium¹⁵.

¹³ Por. M. Kosiarska, *Pismo do Rektora KUL z dn. 10 VIII 1992*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

¹⁴ S. Nowikowski, *Pismo do Rektora KUL 66/92/SPNJO z dn. 28 X 1992*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

¹⁵ Por. *Formularz oceny okresowej z 1995 roku*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

W ocenianym okresie (1997-1999) została określona przez Kierownika Studium jako „osoba o wysokiej kulturze osobistej, stanowi więc wzór do naśladowania zarówno dla swoich studentów, jak i koleżanek i kolegów”¹⁶.

Kosiarska była zapalonym pedagogiem, poświęcając wszystkie siły przekazywaniu wiedzy i egzekwowaniu wymagań. Na jej temat studenci dyskutowali na forach internetowych stwierdzając: „zajęcia będziesz miała z mgr Marią Kosiarską. Samo nazwisko jest bardzo wymowne. Już od pierwszych zajęć szykuj się na teksty historyczne na całą karteczkę i cudowną gramatykę”. Odwołując się do nazwiska lektorki studenci nazywali ją *Kosa Kosiarska*, gdyż uważana była za bardzo ostrą na egzaminach. Była postrachem studentów historii, których uczyła łaciny.

Obok zajęć dydaktycznych Maria Kosiarska pełniła też obowiązki opiekuna praktyk studentów IV roku filologii klasycznej. W maju 2000 r. otrzymała wraz innymi pracownikami Studium od Rektora KUL ks. Andrzeja Szostka „Zespołową Nagrodę Rectorską II stopnia za osiągnięcia w pracy dydaktycznej”. W kwietniu 2001 r. zmarła matka Kosiarskiej, z tej racji uzyskała ona urlop okolicznościowy celem przygotowania i przeżycia pogrzebu. Pomagając materialnie rodzonej siostrze w wychowaniu siostrzeńców i utrzymując mieszkanie w Lublinie oraz dom rodzinny w Lubartowie, Maria żyła skromnie i oszczędnie, ale umiała się dzielić z innymi. Nie posiadała żadnych oszczędności i żyła ze skromnej pensji uniwersyteckiej oraz liczyła na Opatrzność Bożą¹⁷.

Pismem z dnia 21 września 2006 r. poprosiła Rektora KUL o rozwiązanie umowy o pracę i przejście na emeryturę z dniem 30 września 2008 r. Zgodnie z procedurami przyjętymi na KUL otrzymała podwyżkę przedemerytalną¹⁸. W opinii za lata 2005-2006 kierownik Studium napisała, że Kosiarska jest bardzo sumienna i koleżeńska. Chętnie korzysta z nowoczesnych pomocy dydaktycznych, które służą uatrakcyjnianiu zajęć dla studentów¹⁹. 30 września 2008 r. na mocy porozumienia stron została rozwiązana umowa o pracę i wystawione świadectwo o pracy. Jednak w roku akademickim 2008/2009 mgr Kosiarska została ponownie zatrudniona na pół etatu w Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych jako ceniony pedagog i wzorowy pracownik udzielający się na rzecz Uczelni. W roku akademickim 2009/2010 była zatrudniona na KUL-u w wymiarze 4/5 etatu. Rektor ks. Stanisław Wilk przedłużył zatrudnienie na rok akademicki 2010/2011²⁰. Niemniej jednak ze względu na zły stan zdrowia mgr Kosiarska nie podjęła zajęć dydaktycznych²¹. Ponowny wniosek

¹⁶ S. Nowikowski, *Opinia Kierownika Studium*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

¹⁷ Por. M. Kosiarska, *Pismo do Rektora KUL z dn. 16 XI 2016*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

¹⁸ Por. też, *Pismo do Rektora KUL*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

¹⁹ Por. H. Błazińska, *Opinia kierownika Studium*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

²⁰ Por. M. Kosiarska, *Pismo do Rektora KUL z dn. 21 VI 2010*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

²¹ Por. H. Błazińska, *Pismo z dn. 28 X 2010*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

o zatrudnienie Rada Instytutu Historii poparła w dniu 8 września 2011 r., co zostało zaaprobowane przez Radę Wydziału Nauk Humanistycznych KUL na posiedzeniu 19 października 2011 roku. Ks. Rektor Stanisław Wilk zgodził się na zatrudnienie w ramach umowy o dzieło²².

Po przejściu na emeryturę Kosiarska marzyła o poświęcaniu większej ilości czasu na pielgrzymowanie do miejsc świętych i odwiedzanie sanktuariów. Podczas zrealizowanych pielgrzymek rodziły się nowe przyjaźnie i nawiązywały serdeczne więzy z osobami, które tam spotykała. Marzyła o pielgrzymce do Ziemi Świętej, ale nie udało się jej spełnić tego pragnienia. Kilka lat przed śmiercią odkryto u niej raka piersi, w związku z czym przeszła operację onkologiczną. Coraz więcej czasu spędzała w szpitalu. Była dzielna w znoszeniu choroby, choć przejawiała lęk przed śmiercią i ogromne pragnienie życia.

W trakcie życia Maria Kosiarska poważnie traktowała swoje powołanie chrześcijańskie i była blisko związana z Kościołem. Przez lata korzystała z kierownictwa duchowego prowadzonego przez o. dra Floriana Jerzego Duchniewskiego OFMCap. Nie zakładając własnej rodziny, odnalazła swe powołanie w pracy dydaktycznej i wspomaganiu innych przez swoje rady i długie, bezinteresowne konsultacje naukowe udzielane studentom i współpracownikom. Tłumaczyła oficjalne dokumenty uczelniane na łacinę i służyła pomocą w korekcie tekstów z zakresu języków klasycznych.

Ostatnie miesiące życia spędziła w lubelskim hospicjum przy ul. Bernardyńskiej, gdzie miała dobrą opiekę medyczną. Pomoc w przeżywaniu choroby niosła jej rodzona siostra, która przyjeżdżała dwa razy w tygodniu z Ryk. Szczególną troską otaczały ją dr Anna Buczek i mgr Honorata Pągowska oraz s. dr hab. Teresa Paszkowska SNMP i dr hab. Anna Barańska, które były do dyspozycji na każde wezwanie chorej. Okres pobytu w hospicjum naznaczony był dramatycznym duchowym zmaganiem z chorobą, którą Kosiarskiej trudno było zaakceptować.

Zmarła 6 grudnia 2014 r. w Lublinie. Na nekrologu podpisanym przez władze KUL umieszczono następujące stwierdzenia: „Wspaniały wykładowca języka łacińskiego. Nauczyciel wielu pokoleń studentów. Prawy człowiek wielkiego ducha i charakteru, a zarazem wielkiej skromności i życzliwości. Odznaczona Medalem Złotym za Długoletnią Służbę, za wzorowe, wyjątkowe i sumienne wykonywanie obowiązków wynikających z pracy zawodowej, zawsze oddana Uczelni”.

Mszy świętej żałobnej odprawionej 10 grudnia 2014 r. w bazylice św. Anny w Lubartowie przewodniczył i kazanie wygłosił ks. dr Zbigniew Wójtowicz ze Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych. W koncelebrze było jeszcze czterech innych kapłanów. W uroczystościach uczestniczyła delegacja pracowników KUL z prodziekan Wydziału Nauk Humanistycznych dr hab.

²² Por. K. Narecki, *Pismo Dziekana WNH do Rektora KUL z dn. 20 X 201*, w: *Akta osobowe Marii Kosiarskiej*, AKUL.

Marzeną Górecką, prof. KUL i kierownik Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych Heleną Błazińską na czele. Byli też pracownicy dziekanatu Wydziału Nauk Humanistycznych oraz inni członkowie wspólnoty akademickiej, w tym osoby, które były z nią związane najbliżej. W liście kondolencyjnym Dziekana Wydziału Nauk Humanistycznych dr hab. Huberta Łaszkiewicza, prof. KUL, odczytanym przez prof. M. Górecką, znalazły się słowa: „Każdy z nas, kto miał zajęcia z Panią Marią, doświadczał, że nieuchronnie zostanie zapytany i w sposób niezmienny zostanie oceniony z najwyższą rzetelnością i uczciwością intelektualną. Zajęcia Pani Marii były dla nas historyków nie tylko nauką języka; były przede wszystkim szkołą dyscypliny umysłowej oraz, chcę to bardzo podkreślić, nauką rzetelności, uczciwości intelektualnej. Po latach możemy to najlepiej ocenić. Nie chodziło tylko o to, czy trafnie wskażemy formę czasownika i rzeczownika, czy właściwie dokonamy rozbioru logicznego zdania, ale także o to, czy pracowaliśmy nad zadanymi tekstami, czy opracowaliśmy słownictwo i czy opanowaliśmy zadane struktury składniowe: ACI, NCI, ablativus absolutus... Uczyla nas filologii – miłości do słów, które dokładnie wyrażają myśl. Na Uniwersytecie to podstawowe zadanie wszystkich nauczycieli: uczyć umiejętności sprawnego myślenia i uczciwości w pracy intelektualnej”²³.

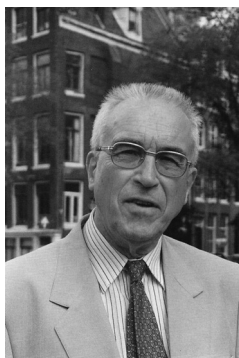
Na zakończenie ceremonii w kościele przedstawiciel uczelnianej organizacji Związku Zawodowego „Solidarność” dr Andrzej Juros podziękował w imieniu związkowców i zebrał od uczestników pogrzebu datki na hospicjum, w którym przez ostatnie pół roku przebywała Maria Kosiarska. Po Mszy świętej przewieziono ciało na cmentarz parafialny w Lubartowie, gdzie zostało złożone w grobie rodzinnym. W trzydziesty dzień po śmierci 8 stycznia 2015 r. w kościele akademickim KUL została odprawiona Msza święta koncelebrowana pod przewodnictwem prorektora ds. nauki i rozwoju Andrzeja Derdziuka OFMCap, podczas której zostało wygłoszone kazanie przypominające osobę Zmarłej.

Andrzej Derdziuk OFMCap – Lublin, KUL

²³ H. Łaszkiewicz, *List kondolencyjny do Haliny Dobreckiej, siostry śp. Marii Kosiarskiej z dn. 9 XII 2014*, AKUL.

PROFESOR JACQUES FONTAINE

(25 IV 1922 - 31 V 2015)



W nocy z 30 na 31 maja 2015 r. odszedł do wieczności wybitny badacz antyku chrześcijańskiego, wieloletni profesor Sorbony, wierny przyjaciel Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, żarliwy chrześcijanin i wspaniały człowiek – Jacques Fontaine. Wiadomość ta napęliła smutkiem serca przyjaciół, kolegów, uczniów Zmarłego, jak również czytelników licznych prac naukowych jego autorstwa, których lekturze tak wiele zawdzięczamy. Towarzyszące nam poczucie straty każe szukać pocieszenia w słowach bliskiego Profesorowi Izydora z Sewilli, który w ostatnim akapicie swoich *Sentencji* powiada:

„Nawet jeśli miłość do wiernych zmarłych nakazuje nam płakać, wiara zabrania jednak ich oplakiwania. Albowiem łzy powinniśmy wylewać w chwili śmierci owych nieszczęśników, którzy z tego świata trafiają do piekła, a nie ludzi, którzy zostali postawieni w radości niebiańskich pałaców”¹.

Jacques Fontaine przyszedł na świat 25 kwietnia 1922 r. w Les Lilas, niewielkiej, bo liczącej wówczas około 15 tys. mieszkańców, miejscowości niedaleko Paryża². Należał do pokolenia, które w młodości doświadczyło zniszczeń i cierpień wojennej pożogi. W rodzinnym miasteczku chłopca powstał obóz internowania, w którym okupanci więzili przed wywózką do obozów koncentracyjnych oraz rozstrzeliwali tysiące członków ruchu oporu i francuskich komunistów³. W 1940 r. osiemnastoletni Jacques został studentem słynnej paryskiej École normale supérieure, której kadra – na czele z ówczesnym dyrektorem Jérôme Carcopino – w czasie okupacji hitlerowskiej dążyła do

¹ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* III 62, 12, ed. P. Cazier, CCL 111, Turnhout 1998, 330: „Etsi pietas pro defunctis fidelibus flere iubeat, fides tamen pro eis lugere vetat. Illi enim deplorandi sunt in morte quos miseros infernus ex hac vita recipit, non quos caelestis aula laetificandos includit”, tłum. T. Krynicka: Izydor z Sewilli, *Sentencje*, ŻMT 66, Kraków 2012, 219.

² Historię miasteczka prezentuje J. Huret (*Quand les Lilas... Histoire de la colline des Lilas et de ses occupants au cours des âges*, Ville des Lilas 1993, passim).

³ Swoją pobyt w obozie Romainville opisuje C. Delbo (*Żaden z nas nie powróci*, tłum. K. Malczewska-Giovanetti, Oświęcim 2002, spec. s. 7). Dziejom obozu poświęcona jest praca T. Fontaine, *Les oubliés de Romainville: Un camp allemand en France (1940-1944)*, Paris 2005, passim.

zachowania ciągłości kształcenia francuskich elit poprzez zapewnienie studiującej młodzieży bezpieczeństwa i możliwości rozwoju intelektualnego⁴. Mistrzem Profesora był Jean Bayet – wybitny latynista oraz odważny człowiek, który przeciwstawiał się polityce rządu Vichy, występował w obronie studentów narodowości żydowskiej i zachęcał swego ucznia do nauki hebrajskiego jako jednego z trzech, obok łaciny i greki, języków, bez znajomości których nie można zrozumieć kultury europejskiej⁵. Jacques Fontaine ukończył szkołę w 1943 r., zdając państwowy egzamin uprawniający do nauczania literatury (agrégation). Wybitnie zdolny dwudziestolatek marzył o studiach w École française de Rome, jednak w warunkach wojennych nie było to możliwe⁶. By uniknąć wywózki do Niemiec na przymusowe roboty, niektórzy studenci i absolwenci École normale supérieure wyjeżdżali do frankistowskiej Hiszpanii, gdzie mogli realizować swój obowiązek pracy na rzecz Rzeszy we francuskich placówkach naukowych⁷. W grudniu 1943 r. Jacques Fontaine rozpoczął studia doktoranckie w École des hautes études hispaniques (Casa de Velásquez) w Madrycie⁸. Echa dziejowych kataklizmów rozbrzmiewały również tutaj: szkoła tymczasowo mieściła się w hotelu przy ulicy Serrano, gdyż jej okazały gmach został doszczętnie zburzony wskutek walk o miasto w czasie wojny domowej⁹. Mimo to przybysz z okupowanej Francji znalazł w Madrycie dom i warunki do owocnego rozwoju naukowego. Pod kierunkiem wybitnych filologów Pascuala Galindo Romero i Ángela Custodio Vegi oraz patrologa José Madoza zgłębiał tajniki wczesnochrześcijańskiej literatury i archeologii, pracował z bezcennymi rękopisami przechowywanymi w bibliotece klasztoru Escorial oraz poznawał zabytki architektury epoki Wizygotów. Trzy lata spędzone w Hiszpanii sprawiły ponadto, że rozkochał się w kraju znanym mu dotąd jedynie z rodzinnych opowieści o tajemniczym hiszpańskim przodku ojca, szlachetnym rycerzu, który przed stuleciami opuścił ojczyście strony i zamieszkał we Francji. Właśnie wówczas, w czasie licznych podróży przez Półwysep

⁴ Por. S. Israel, *Les études et la guerre. Les normaliens dans la tourmente (1939-1945)*, Nouvelle édition [en ligne], Paris 2005, 51-280. W tekście posługuję się wersją elektroniczną książki: <http://books.openedition.org/editionsulm/673> (dostęp 8 VI 2015), którą podzielono nie na strony, ale na poszczególne punkty, w tym przypadku rozdziały 1-8.

⁵ Por. M. Lejeune, *Éloge funèbre de M. Jean Bayet, académicien ordinaire*, „Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres” 113 (1969) nr 4, 609-612; G. Mathieu, *La Sorbonne en guerre (1940-1944). Suivi de Journal de la Libération de Versailles*, Paris 2011, 89-93; I. Velásquez, *Jacques Fontaine. La mirada lúcida hacia el mundo antiguo*, „Antigüedad Cristiana” 9 (1994) 419-432, spec. s. 426.

⁶ Por. Velásquez, *Jacques Fontaine*, s. 428.

⁷ Por. Israel, *Les études et la guerre*, s. 209-239, via: <http://books.openedition.org/editionsulm/702> (dostęp 8 VI 2015) nr 12-16.

⁸ Por. tamże, nr 15; J.-M. Delaunay, *Des Palais en Espagne. L'École des hautes études hispaniques et la Casa de Velásquez au coeur des relations franco-espagnoles du XX^{ème} siècle*, Madrid 1994, 374.

⁹ Por. Delaunay, *Des Palais en Espagne*, s. 342-343.

Iberyjski w zatłoczonych przedziałach pociągów trzeciej klasy, które Profesor z sentymentem wspominał nawet po upływie wielu lat, zrodziła się fascynacja ludźmi, krajobrazami, dziejami ojczyzny Izydora z Sewilli¹⁰, ożywiająca jego serce do końca dni i owocująca szeregiem wspaniałych prac poświęconych wielkiemu encyklopedyście oraz współczesnym mu czasom wizygockim.

Po powrocie do Francji Jacques Fontaine zamieszkał w normandzkim mieście Caen, gdzie pracował najpierw jako nauczyciel literatury klasycznej w Lycée Malherbe (1948-1954), a następnie jako wykładowca tamtejszego uniwersytetu (1954-1959). W 1957 r. obronił pracę doktorską poświęconą *Etymologiom* Izydora z Sewilli. W 1959 r. otrzymał stanowisko profesora języka i literatury łacińskiej na paryskiej Sorbonie, gdzie wykładał aż do przejścia na emeryturę w 1988 roku¹¹.

Zainteresowania naukowe Zmarłego były związane przede wszystkim z literaturą łacińską późnego antyku. Jego pierwsze prace, poświęcone wielkiemu Sewilczykowi oraz antykowi hiszpańskiemu, stanowiły pokłosie lat spędzonych w Casa de Velásquez¹²; następne poświęcił pismom Augustyna¹³, którego dorobkiem zajmował się również w latach późniejszych¹⁴. Jednak oczy filologów klasycznych całego świata zwróciły się na trzydziestosiedmioletniego badacza w 1959 r., gdy ukazała się jego mająca po dzień dzisiejszy fundamentalne znaczenie dla badań izydoriańskich, licząca ponad 1000 stron praca: *Izydor z Sewilli i klasyczna kultura w wizygockiej Hiszpanii*¹⁵. Rok później Jacques Fontaine zaprezentował czytelnikowi rzetelnie opracowany i przetłumaczony na język francuski Izydorowy traktat *O naturze rzeczy*¹⁶. Prace te oznałymi światu narodziny uczonego, dla którego – jak trafnie zauważył José

¹⁰ Por. J. Fontaine, *Lección del Prof. Jacques Fontaine en la investidura como Doctor honoris causa*, „Helmantica” 35 (1984) 99-109, spec. s. 100-102; Velásquez, *Jacques Fontaine*, s. 428-429.

¹¹ Por. Fontaine Jacques – życiorys zamieszczony na stronie internetowej la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, www.aibl.fr/membres/academiciens-depuis-1663/article/fontaine-jacques (dostęp 6 VI 2015) [dalej cytuję jako Fontaine Jacques].

¹² Por. J. Fontaine, *Quelques problèmes relatifs à Isidore de Séville*, REL 23 (1945-1946) 77-79; tenże, *Un sarcófago cristiano de Córdoba, coetáneo de Osio*, „Archivo Español de Arqueología” 67 (1947) 96-121.

¹³ Por. m.in. J. Fontaine, *Sens et valeur des images dans les „Confessions”*, Augustinus Magister 1, Paris 1954, 117-126; tenże, *Des traces de rites agraires dans un passage de Varron? (Civ. Dei 7, 27)*, REAug 5 (1959) 261-265.

¹⁴ Por. m.in. J. Fontaine, *Une révolution littéraire dans l'Occident latin: les „Confessions” de saint Augustin*, BLE 88 (1987) 173-193; tenże, *Genres et styles dans les „Confessions” de saint Augustin*, „L'Information Littéraire” 42 (1990) 13-20.

¹⁵ Por. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 1-2, Paris 1959. Drugie wydanie, uzupełnione o tom 3, ukazało się w Paryżu w 1983 r. nakładem wydawnictwa Études Augustiniennes.

¹⁶ Por. Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*, ed. J. Fontaine: Isidore de Séville, „*Traité de la Nature*” suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore, Bordeaux 1960.

Oroz Reta¹⁷ – w czasach i dorobku wielkiego Sewilczyka, którym poświęcił szereg różnorodnych, niezmiernie wartościowych publikacji¹⁸, po prostu nie istniały tajemnice.

Profesor Jacques Fontaine postrzegał Izydora jako wybitną osobowość ówczesnych czasów – brata świętych: Leandra, Fulgencjusza i Florentyny, biskupa Sewilli w dobie przełomowej dla Kościoła i państwa Wizygotów, organizatora synodów narodowych, przyjaciela i doradcę królów, twórczego dziedzica dorobku łacińskich gramatyków oraz uczonego, który zaszczerpił w wielu pokoleniach Europejczyków miłość łaciny i zachwyt pięknem kultury starożytnej. W jednym z wywiadów Profesor wyznawał, iż mimo upływu lat i poświęconych mu kolejnych studiów, Sewilczyk nigdy nie przestał go fascynować¹⁹. Poza Izydorem do autorów, którzy znaleźli się w polu zainteresowań Zmarłego, należeli Tertulian²⁰, Ammianus Marcellinus²¹, Ambroży z Mediolanu²². Szczególnie bliski wybitnemu badaczowi był jego rodak, Sulpicjusz Sewer. W serii „Sources Chrétiennes” ukazał się wydany, przetłumaczony

¹⁷ Por. J. Oroz Reta, *Laudatio del Prof. Jacques Fontaine en la Investidura como Doctor honoris causa*, „Helmantica” 35 (1984) 93-98, spec. s. 94-95.

¹⁸ Por. m.in. [układ w porządku chronologicznym]: J. Fontaine, *Isidore de Séville et astrologie*, REL 31 (1953) 271-300; tenże, *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville*, VigCh 14 (1960) 65-101; tenże, *Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidorienues*, w: *Isidoriana*, ed. M.C. Díaz y Díaz, León 1961, 115-131; tenże, *Isidore de Séville auteur „ascétique”: les énigmes des „Synonyma”*, „Studi Medievali” 3 ser. 6 (1965) 163-195; tenże, *Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique*, „Cahiers de l'Histoire Mondiale” 9 (1966) 519-538; tenże, *Cohérence et originalité de l'Étymologie isidorienne*, w: *Homenaje a E. Elorduy, con ocasión de su 80 aniversario*, ed. R. Vallas, Bilbao 1978, 113-144; tenże, *Isidoro di Siviglia e la cultura del suo tempo*, Padova 1979 lub w zbiorze jego artykułów: J. Fontaine, *Culture et spiritualité en Espagne du IV^e au VII^e siècle*, London 1986 (nr VI); tenże, *La figure d'Isidore de Séville à l'époque carolingienne*, w: *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, ed. J. Fontaine – C. Pellistrandi, Madrid 1992, 195-211; tenże, *La estela europea de Isidoro de Sevilla*, w: *San Isidoro Doctor Hispaniae. Catálogo*, ed. J. González, Sevilla 2002, 141-151; tenże, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001.

¹⁹ Por. Velásquez, *Jacques Fontaine*, s. 423-424.

²⁰ Por. m.in. Tertullianus, *De corona*, ed. J. Fontaine: Tertullien, *De corona (Sur la couronne)*, édition, traduction et commentaire, Paris 1966; J. Fontaine, *Sur un titre de Satan chez Tertullien: diabolus interpretator*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 38 (1967) 197-216; tenże, *Chrétiens et barbares: un aspect éclairant du débat entre Tertullien et la cité romaine*, „Romanobarbarica” 2 (1977) 27-57.

²¹ Por. m.in. Ammianus Marcellinus, *Res gestae XXIII-XXV*, ed. J. Fontaine: Ammien Marcelin, *Histoire*, vol. 4: *Livres XXIII-XXV*, Les Belles Lettres, Paris 1968; J. Fontaine, *Ammien Marcellin, historien romantique*, „Bulletin de l'Association G. Budé” 28 (1969) 417-435; tenże, *Le Gaule et les Gaulois d'après Ammien Marcellin*, w: *Humanitas. In honorem A. Fontán*, Madrid 1993, 278-293.

²² Por. m.in. Ambrosius Mediolanensis, *Hymni*, ed. J. Fontaine: Ambroise de Milan, *Hymnes*, Paris 1992; J. Fontaine, *Prose et poésie dans la création littéraire d'Ambroise*, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale* (Milano, 2-7 dicembre 1974), ed. G. Lazzati, vol. 1, Milano 1976, 124-160; tenże, *Ambroise poète, la création de l'hymne ambrosien*, CPE 55 (1995) 9-12.

i opatrzony przez Jacquesa Fontaine'a obszernym komentarzem filologiczno-historycznym Sulpicjuszowy *Żywot św. Marcina*²³. Ponadto w polu zainteresowań naukowych Profesora znajdowała się estetyka literacka, proza i poezja późnego antyku²⁴, jak również szeroko pojęta mentalność mieszkańców ówczesnego Cesarstwa Zachodniego²⁵. Pobieżne referowanie dorobku Zmarłego²⁶ niech mi będzie wolno zakończyć uwagą, iż do dnia dzisiejszego na język polski została przetłumaczona tylko jedna spośród jego prac, a tymczasem ich przekład byłby bardzo przydatny, zwłaszcza dla młodszego pokolenia badaczy, którego znajomość języków obcych pozostawia tak wiele do życzenia²⁷.

Profesor Jacques Fontaine był członkiem wielu towarzystw naukowych, m.in. La Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, La Société des Études Latines, l'Association Internationale d'Études Patristiques, La Real Academia de la Historia de Madrid, British Academy, Royal Irish Academy, Medieval Academy of America. Wygłosił liczne odczyty i wziął udział w dziesiątkach konferencji naukowych we Francji, Niemczech, Belgii, Hiszpanii, Holandii, Włoszech, Szwajcarii, Wielkiej Brytanii i w Polsce. Był kawalerem Orderu Legii Honorowej oraz Orderu Sztuk i Nauk, komandorem Orderu Palm Akademickich. Za wybitne osiągnięcia w zakresie badań nad antykiem chrześcijańskim tytuł doktora honoris causa nadały mu Universidad Pontificia de Salamanca (1983), Katolicki Uniwersytet Lubelski (1988) oraz Università Cattolica del Sacro Cuore (1997)²⁸.

Koledzy i uczniowie Zmarłego wspominają go jako człowieka całkowicie oddanego pracy badawczej, który – mimo odnoszonych sukcesów – zawsze pozostawał osobą niezwykle skromną, życzliwą i serdeczną²⁹. Uprawianie na-

²³ Por. Sulpicius Severus, *Vita S. Martini*, ed. J. Fontaine: Sulpicius Severus, *Vie de Saint Martin*, vol. 1-3, SCH 133-135, Paris 1967-1969.

²⁴ Por. m.in. J. Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle. La genèse des styles latines chrétiens*, Torino 1969; tenże, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980; tenże, *Naissance de la poésie chrétienne*, Paris 1981.

²⁵ Por. m.in. J. Fontaine, *Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens a la fin du IV^e siècle occidental*, w: *Epectasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, ed. J. Fontaine – Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 571-595; tenże, *L'éclat de la romanité dans l'Aquitaine de IV^e siècle*, „Bulletin de l'Association G. Budé” 48 (1989) 72-85; tenże, *Les courants spirituels dans l'Aquitaine des IV^e et V^e siècles*, CPE 54 (1994) 16-20.

²⁶ Obszerną bibliografię prac Profesora czytelnik znajdzie w dedykowanej mu pracy zbiorowej *De Tertullien aux Mozarabes, Mélanges offerts à Jacques Fontaine Membre de l'Institut à l'occasion de son 70^e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues*, ed. L. Holtz – J.-C. Fredouille, vol. 1-3, Paris 1992, tutaj vol. 3, s. XIX-XXXIX; wykaz późniejszych prac – w cytowanej pracy I. Velásquez (*Jacques Fontaine*, spec. s. 429-432).

²⁷ Por. J. Fontaine, *La littérature latine chrétienne*, Paris 1970, tłum. J. Słomka: *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, Tarnów 1997.

²⁸ Por. *Życiorys prof. Jacquesa Fontaine*, www.kul.pl/zyciorys-prof-jacquesa-fontaine.art_12136.html (7 VI 2015); Oroz Reta, *Laudatio*, s. 96-97; *Fontaine Jacques*, jw.

²⁹ Por. Oroz Reta, *Laudatio*, s. 93-94; Velásquez, *Jacques Fontaine*, s. 420.

uki, którą Profesor gorąco kochał i której gorliwie służył, nigdy nie było dla niego celem samym w sobie. Uważał, że filolog klasyczny powinien nieustannie doskonalić swój warsztat i pogłębiać wiedzę, aby zbliżając się z pełnym czci szacunkiem do tekstów starożytnych pisarzy chrześcijańskich móc usłyszeć tętno ich słów, wciąż żywych i pełnych mocy, zrozumieć zawartą w nich myśl, odczytać ich przesłanie i przekazać je światu dręczonemu przez liczne zagrożenia i niepokoje³⁰. Był wielkim humanistą. Z potrzeby serca wsłuchiwał się w głos antycznych autorów, którzy byli dla niego nie abstrakcyjnymi „pisarzami” i „poetami”, ale ludźmi z krwi i kości, dziećmi czasów i miejsc, w jakich przyszło im żyć i tworzyć³¹. Izydora, który ostatecznie woli „nieprawomyślnych” – w odczuciu wielu chrześcijan – gramatyków od heretyków³²; zapalczywego, trudnego w relacjach z ludźmi ascetę i filologa Hieronima³³; tajemniczego – mimo swej pozornej otwartości na czytelnika – Auzoniusza³⁴, czy też jego wnuka, Paulina z Pelli, żyjącego w dobie wielkich katastrof i znajdującego pocieszenie jedynie w przyjaźni z Chrystusem³⁵ – starożytnych, o których opowiada nam Profesor Jacques Fontaine, nie sposób nie pokochać. Właśnie dlatego, moim zdaniem, lektura prac Zmarłego nie tylko kształci, ale wzrusza, zaskakuje, fascynuje pasją badawczą, zachęca, by podążać dalej, by wypływać na głębie, utwierdza w przekonaniu, że uprawianie humanistyki ma i zawsze będzie miało sens.

Jako niezawodny przyjaciel, który – w myśl przysłowia *amicus certus in re incerta cernitur* – chętnie i skutecznie przychodził z pomocą w niełatwych chwilach, Profesor pozostał również w pamięci społeczności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jacques Fontaine odkrył dla siebie Polskę dzięki profesor Leokadii Małunowiczównie, z którą w latach 70. spotkał się i zaprzyjaźnił w Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo w Spoleto³⁶. Po raz pierwszy odwiedził KUL w 1978 r. Był tak bardzo ujęty gościn-

³⁰ Por. Fontaine, *Lección del Prof. Jacques Fontaine*, s. 106-107.

³¹ Por. Velásquez, *Jacques Fontaine*, s. 423-426.

³² Por. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* III 13, 11, CCL 111 237; Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse*, s. 350.

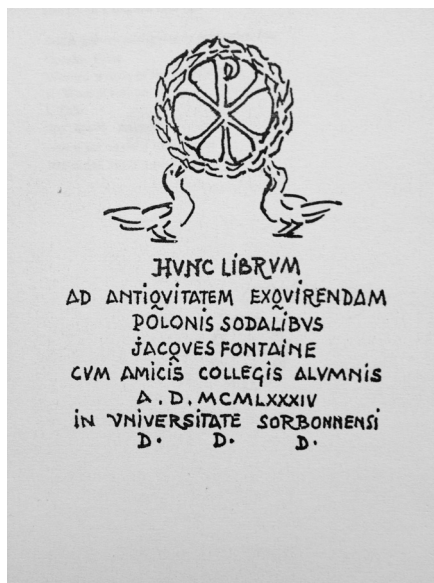
³³ Por. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska*, s. 100-103.

³⁴ Por. tenże, *Préface*, w: *Ausone, humaniste aquitain*, ed. R. Étienne – S. Prete – L. Desgraves, Bordeaux 1986, IX-XIV.

³⁵ Por. tenże, *Les examens de conscience du V^e siècle*, w: tenże, *Naissance de la poésie chrétienne*, s. 229-243, spec. s. 233-235.

³⁶ Dokładna data tego spotkania nie jest mi znana, ale doszło do niego pomiędzy rokiem 1971, gdy profesor L. Małunowiczówna mogła po raz pierwszy od czasu wojny wyjechać na Zachód (por. J. Wrona, *Leokadia Małunowicz – „zagrożenie dla interesów PRL”*, w: *Scientia et Fidelitate. Księga Pamiątkowa Ewy i Czesława Deptułów Profesorów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. T. Panfil, Lublin 2013, 895-916, spec. s. 908), a rokiem 1978, kiedy spotkali się w Lublinie już jako dawni znajomi, por. *Przemówienie wygłoszone przez Prof. Jacquesa Fontaine'a z okazji nadania mu doktoratu honoris causa*, s. 2, www.kul.pl/files/254/DHC_Fontaine_przemowienie_2.jpg (dostęp 7 VI 2015).

nością pracowników i studentów, jak również ich siłą moralną, wiernym trwaniem przy chrześcijańskich wartościach, odwagą w obronie wolności myślenia w rzeczywistości politycznej PRL, że po powrocie do Paryża, nie mogąc zapomnieć o spotkanych ludziach i ich problemach, w pierwszej kolejności postanowił odpowiedzieć na „niemy apel pustych regałůw bibliotecznych”³⁷. Ileż to pokoleń polskich naukowców przyjeżdżało, przyjeżdża i będzie przyjeżdżać do Lublina, by w murach Biblioteki Uniwersyteckiej KUL wytyczać nowe kierunki badań dzięki książkom, które zdobią nalepki z napisem: „Hunc librum ad antiquitatem exquirendam Polonis sodalibus Jacques Fontaine cum amicis collegis alumnis [...] d[edit] d[onavit] d[edicavit]”³⁸.



Profesor nie poprzestał jednak na przekazywaniu Uczelni nieosiągalnych wówczas opracowań obcojęzycznych³⁹. W 1986 r. z jego inicjatywy w Paryżu powstało Francuskie Stowarzyszenie Przyjaciół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Association française des amis de l'Université Catholique de Lublin), którego został pierwszym przewodniczącym. Członkowie organizacji, we współpracy z Departamentem ds. Kontaktów Kulturalnych MSZ Francji oraz Ambasady Francuskiej w Warszawie, organizowali wyjazdy studentów, doktorantów i wykładowców KUL na kursy języka francuskiego, zapewniali

³⁷ Por. Fontaine, *Przemówienie*, s. 1-2.

³⁸ Por. P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete*, Cambridge 1984 (egzemplarz o sygnaturze 300467 II BU KUL).

³⁹ Por. M. Ołdakowska-Kuflowa, *Leokadia Małunowiczówna w służbie Bogu, nauce, człowiekowi*, RH 58-59 (2010-2011) z. 3, 7-25, spec. s. 23.

im pobyt wśród francuskich rodzin, umożliwiali dostęp do bibliotek oraz organizowali wycieczki⁴⁰.

Gabinet Jacquesa Fontaine'a zdobiła sentencja: „Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam”. Profesor odczytywał ją przez wiele lat, za każdym razem, gdy siadał do pracy, i z wdzięcznością wyznawał, iż Bóg w rzeczy samej nigdy nie odmówił mu swej łaski⁴¹. Dziś, gdy wspominamy losy i dorobek tego wspaniałego uczonego, pozostaje nam prosić Boga, by przyjął swego wiernego sługę do radości niebiańskich pałaców (por. Mt 25, 21), a nam udzielił łask potrzebnych do naśladowania jego pięknej postawy.

Vivas in Christo anima candida!

Tatiana Krynicka – Gdańsk, UG

⁴⁰ Por. Fontaine, *Przemówienie*, s. 2-3.

⁴¹ Por. tenże, *Lección del Prof. Jacques Fontaine*, s. 99.

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	5

DOCUMENTS

1. <i>Apostolic Letter of Pope Francis for the proclamation of Saint Gregory of Narek as a Doctor of the Church</i>	7

ARTICLES

1. <i>The Theo-Christological Inspiration of Patristic Anthropology</i> – B. Degórski O.S.P.P.E	17
2. <i>Origen's Trichotomic Anthropology</i> – Bp P. Turzyński	35
3. <i>The Conception of Man's Immortality in the Resurrectional Argumentation of Methodius of Olympus</i> – M. Mejzner SAC	47
4. <i>The Dignity of the Human Body according to Tertullian. Analysis of the Commentaries on Gen 1: 26-27; 2: 8; 1Cor 3: 16</i> – Rev. W. Turek ..	63
5. <i>Bad and Good Flesh. The Issue of Origin and Nature of Adam and Christ's Body in Early Christian Heretic Movements</i> – Rev. M. Szram ...	77
6. <i>The Validity of the Baptism of Heretics according to Cyprian of Carthage, Pope Stephen and Firmilian of Caesarea</i> – Rev. J. Grzywaczewski	95
7. <i>Theological and Anthropological Significance of Baptismal Rites in Church of the 4th Century</i> – Rev. B. Czyżewski	113
8. <i>Is the Soul Struggling with the Body? Selected Aspects of St. John Chrysostom's Anthropology</i> – Rev. P. Szczur	129
9. <i>Cognition and Free Will – The Two Main Categories of Ambrosiaster's Anthropology</i> – Rev. G. Babiarz	143
10. <i>God's and Human Fatherhood in the Terms of St. Augustine</i> – Rev. A. Swoboda	157
11. <i>The Divinization of Man in the Writings of John Cassian</i> – Rev. A. Nocoń	185
12. <i>Human Body and its Participation in Heavenly Happiness – Conception of Pseudo-Dionysius the Areopagite against the Teaching of Pagan Neoplatonic Philosophers</i> – Rev. T. Stępień	199
13. <i>"Sleep of The Soul" in the Writings of Aphrahat</i> – Rev. A. Uciecha	217

14. *"Ornamenta sunt ista non vincula" – a Paradoxical Reevaluation of the Instruments of Torment in the Early Christian Martyrological Literature* – J.M. Kozłowski 227
15. *Magic Practices Against Human Life and Health in Late Antiquity as Reflected in the Church Legislation* – M. Ożóg 243
16. *Female Model of the Holiness in the Merovingian Court. A Historical-Religious Contribution on Merovingian Abbess Geretrude of Nivelles* – F. Iannello.....253

17. *The Social Importance of Cult Ceremonies for the Roman Military During the Principate in the Light of "Feriale Duranum"* – T. Dziurdzik 273
18. *"Exercitus Barbarorum". The Organisation and the Warfare of the Armies of Germanic People in the V-VI Centuries in the Mediterranean Area* – M. Wilczyński.....287
19. *The Perfect General according to the Late Roman Latin Panegyrics* – A. Szopa 307
20. *God's Victory (ἐνθες νίκη) – "Ideology of Triumph" in "Ecclesiastical History" by Eusebius of Caesarea* – Ś. Bralewski 331
21. *Soldier and Military Service in the Light of Legislative Church Sources from the 4th and 5th Centuries* – A. Hołasek 353
22. *Monks as "Soldiers" of Christ in the Teaching of John Chrysostom. An Analysis 69th and 70th Homily from the Series "Homilies on the Gospel according to St. Matthew"* – Rev. P. Szczur 375
23. *Secrets of Spiritual Struggle in the Demonstration "On Wars" of Aphrahat, the Persian Sage* – Rev. A. Uciecha 389
24. *The Sons of Hagar. Byzantine Views on the Arab Army in Military Treatises of 9th and 10th Century* – T. Wolińska.....397
25. *The Military of Pagan Bulgaria in the Eyes of the Byzantines. Select Aspects* – M.J. Leszka 417
26. *The Maritime Transport of Norman Horses during Bohemond Military Operations in the Balkans in 1107-1108* – M. Böhm 429
27. *Military System of Peloponnese Proposed by George Gemistos Plethon* – J. Raszewski.....445
28. *Fear – an Aspect of Byzantine Psychological Warfare* – Ł. Różycki 459

TRANSLATIONS

1. Pseudo-Jerome – *A Brief Summary of the Short Chapters of Isaiah (In Esaia parvula adabbreviatio de capitulis paucis, CPL 585)*

a. Introduction and Commentary – Ł. Krzyszcuk	475
b. Translation – Ł. Krzyszcuk	495

REVIEWS

1. S. Stabryła, <i>Chrześcijański świat poezji Prudencjusza</i> , Kraków 2011 – Rev. M. Szram.....	505
2. M. Manikowski, <i>Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy</i> , Wrocław 2012 – Rev. M. Szram	508
3. P.W. Turzyński, <i>Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej</i> , Theologia Radomienia 7, Radom 2013 – Rev. B. Czyżewski	512
4. <i>Dokumenty synodów od 506 do 553 roku</i> , układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 73, Kraków 2014 – Rev. P. Szczur	514
5. <i>Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie</i> , red. P.L. Gavriluk – S. Coakley, tłum. A. Gomola, Kraków 2014 – K. Klusek	519
6. J. Grzywaczewski, <i>Hippolytus an Enigmatic Figure</i> , Religie świata – świat religii 16, Lublin 2014 – Rev. M. Szram	524
7. A. Kompa – M.J. Leszka – T. Wolińska, <i>Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem</i> , Byzantina Lodziensia 17, Łódź 2014 – P. Kochanek.....	527
8. B. Kosmulska, <i>Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy</i> , Warszawa 2014 – E. Nowak	534
9. M. Krawczyk, <i>Ojcowie Kościoła a życie społeczne w cesarstwie rzymskim przełomu IV i V wieku. Zagadnienia wybrane o formacji kapłańskiej</i> , Radom 2014 – T. Wróbel	536
10. M. Starowieyski, <i>Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach</i> , OŻ 20, Kraków 2014 – M. Pyzik-Turska.....	541
11. A.N. Williams, <i>Boski zmysł. Intelpekt w teologii patrystycznej</i> , tłum. W. Dawidowski, Kraków 2014 – K. Klusek.....	544
12. <i>Liber Pontificalis</i> , t. 1: <i>Księga Pontyfików 1-96 (do roku 772)</i> , układ i opracowanie M. Ożóg – H. Pietras SJ, tłum. P. Szewczyk (1-90), M. Jesiotr (91-96), SCL 9, ŻMT 74, Kraków 2014; t. 2: <i>Księga Pontyfików 97-112 (772-891)</i> , układ i opracowanie M. Ożóg – H. Pietras SJ, tłum. M. Jesiotr (97-98), B. Frontczak (99-108. 112), A. Caba (109), SCL 10, ŻMT 75, Kraków 2015 – Rev. P. Szczur.....	549
13. <i>Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief</i> . Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse von Konrad F. Zawadzki, Traditio Exegetica Graeca 16, Louvain 2015 – J. Figiel SDS.....	553

14. Orígenes, *Sobre los principios*, edición bilingüe preparada por S. Fernandez [edition of the Latin text and Greek fragments; Spanish translation], Fuentes Patristicas 27, Madrid 2015 – H. Pietras SJ.....556
15. M. Starowieyski, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015 – Rev. M. Szram.....559
16. The Response to the Review of W. Stawiszyński: H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 – H. Pietras SJ 563

INFORMATION SECTION

BIBLIOGRAPHIES

1. *Didymus the Blind. Bibliography* – D. Szymańska-Kuta.....567
2. *Polish Bibliography of Christian Antiquity 2014* – J. Figiel SDS 583
3. *Patristics in the Foreign Journals 2013-2014* – J. Figiel SDS 619

REPORTS

1. *Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2013/2014* – P. Kochanek.....671
2. *VI Meeting of the Researches of Antiquity in Cracow: "Oeconomia Inepte! The economy in antiquity"* (Jagiellonian University in Cracow, 19-21 III 2014) – Rev. P. Szczur.....672
3. *Colloquia Orphica VI* (Nieborów, 15-18 IX 2014) – M. Sobolewska...675
4. *The International Theologic Conference: "The Knowledge of God: East and West. Dogmatic and Spiritual Dimensions"* (Lwow, 9-10 X 2014) – J. Figiel SDS 678
5. *Participation of Byzantine Researchers in the XIX Open Congress of Polish Historians, "Poland – Baltic – Europe"* (Szczecin, 17-21 IX 2014) – P. Kochanek 680
6. *The Spiritual Anthropology of the Church Fathers* (The Patristic Section, Gniezno, 22-24 IX 2014) – Rev. P. Szczur 683
7. *The Interpretation of Human Vocation in the Teaching of Church Fathers* (Kalisz, Adam Mickiewicz University, 25 X 2014) – Rev. P. Szczur.....687
8. *Hermeneutics of Wine* (Katowice, UŚ, 24 XI 2014) – Rev. P. Szczur ...689
9. *The Movements of the Cult of Relics in the First Millenium* (Warszawa, Cardinal Stefan Wyszyński University, 28 XI 2014) – A. Stróż 690
10. *The Balkans in the Byzantine Perspective - in the 1000th Anniversary of the Battle of Kleidion* (Piotrków Trybunalski, 4 XII 2014) – P. Kochanek.....691

11. <i>Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2014/2015</i> – P. Kochanek.....	692
12. <i>VII Meeting of the Researches of Antiquity in Cracow: The Lower Class of Society and Marginalization in Antiquity</i> (Jagiellonian University in Cracow, 18-20 III 2015) – Rev. P. Szczur.....	693
13. <i>Prof. Bazyli Degórski O.S.P.P.E. – the Laureate of “Phoenix” Prize</i> – Rev. P. Szczur.....	697
14. <i>Nicetas of Remesiana. Faith – Liturgy – Life</i> (Warsaw, Cardinal Stefan Wyszyński University, 7 V 2015) – Rev. P. Szczur	702
15. <i>L International Congress on Medieval Studies – Cistercian Studies Conference</i> (Kalamazoo, 14-17 V 2015) – Rev. R. Groń	703
16. <i>The Bible and its Interpretation in the Commentaries</i> (II International Bible Conference, Ostrów Wielkopolski, 27-28 V 2015) – M. Józwiak.....	704
17. <i>The Models of Ancient Culture. The Patterns of Behavior of the Ancient Greeks and Romans</i> (University of Silesia in Katowice, 28-29 V 2015) – Rev. P. Szczur.....	706

INFORMATION

1. IX Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament.....	709
2. IV Conference on Patristic Studies in Buenos Aires.....	710
3. XIII Annual Congress of the International Society for Neoplatonic Studies.....	711
4. <i>Scrinium Augustini</i> – International Symposium and Workshop on Augustine’s Letters	712
5. XVII International Conference on Patristic Studies in Oxford.....	712
6. Liturgical Reception of the Bible: Dimensions and Perspectives for Interdisciplinary Research.....	713
7. International Scientific Conference in Katowice	713
8. The Conference of the Researches of Antiquity: <i>Violence in the Ancient World: the Source, Structure, Interpretations</i>	714
9. III Byzantine Studies Conference in Lublin	714
10. International Patristic Conference in Lublin.....	715
11. Other Patristic Information	715

IN MEMORIAM

1. <i>Rev. Professor Remigiusz Popowski SDB (10 III 1936 - 15 V 2014)</i> – M. Siwicka	717

2. *Maria Leokadia Kosiarska (13 III 1944 - 6 XII 2014). At the Service of Demanding Love.* – A. Derdziuk OFMCap 723
3. *Professor Jacques Fontaine (25 IV 1922 - 31 V 2015)* – T. Krynicka...731

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5

DOKUMENTY

1. <i>List Apostolski papieża Franciszka ogłaszający świętego Grzegorza z Nareku Doktorem Kościoła Powszechnego</i>	7

ARTYKUŁY

1. <i>L'ispirazione teo-cristologica dell'antropologia patristica</i> – B. Degórski O.S.P.P.E	17
2. <i>Antropologia trychotomiczna Orygenesesa</i> – bp P. Turzyński	35
3. <i>Koncepcja nieśmiertelności człowieka w argumentacji rezurekcyjnej Metodego z Olimpu</i> – M. Mejzner SAC	47
4. <i>Godność ciała ludzkiego według Tertuliana. Analiza komentarzy do tekstów Rdz 1, 26-27; 2, 8; 1Kor 3, 16</i> – ks. W. Turek	63
5. <i>Ciało dobre i złe. Kwestia pochodzenia i natury ciała Adama i Chrystusa we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich</i> – ks. M. Szram ...	77
6. <i>The Validity of the Baptism of Heretics according to Cyprian of Carthage, Pope Stephen and Firmilian of Caesarea</i> – ks. J. Grzywaczewski	95
7. <i>Teologiczny i antropologiczny wymiar obrzędów chrzcielnych w Kościele IV wieku</i> – ks. B. Czyżewski	113
8. <i>Czy dusza walczy z ciałem? Wybrane aspekty antropologii św. Jana Chryzostoma</i> – ks. P. Szczur	129
9. <i>Poznanie i wolna wola – dwie podstawowe kategorie antropologii Ambrozjastra</i> – ks. G. Babiarz	143
10. <i>Ojcostwo Boże i ojcostwo ludzkie w ujęciu św. Augustyna</i> – ks. A. Swoboda	157
11. <i>Przebóstwienie człowieka w pismach Jana Kasjana</i> – ks. A. Nocoń	185
12. <i>Ciało ludzkie i jego udział w szczęściu nieba – koncepcja Pseudo-Dionizego Areopagity wobec poglądów neoplatoników pogańskich</i> – ks. T. Stępień	199
13. <i>„Sen duszy” w pismach Afrahata</i> – ks. A. Uciecha	217

14. „*Ornamenta sunt ista non vincula*” – a Paradoxical Reevaluation of the Instruments of Torment in the Early Christian Martyrological Literature – J.M. Kozłowski 227
15. *Magic Practices Against Human Life and Health in Late Antiquity as Reflected in the Church Legislation* – M. Ożóg 243
16. *Un modello di santità femminile alla corte dei Merovingi: per un approccio storico-religioso alla figura di Gertrude badessa di Nivelles* – F. Iannello 253

17. Znaczenie uroczystości kultowych w życiu społecznym armii rzymskiej okresu Pryncypatu w świetle „*Feriale Duranum*” – T. Dziurdzik 273
18. „*Exercitus barbarorum*”. Organizacja i działania wojsk ludów germańskich osiadłych w V i VI wieku w basenie Morza Śródziemnego – M. Wilczyński 287
19. *Wódz doskonały w świetle łacińskich panegiryków późnoantycznych* – A. Szopa 307
20. Boże zwycięstwo (ἐνθες νίκη) – „ideologia tryumfu” w „*Historii kościelnej*” Euzebiusza z Cezarei – S. Bralewski 331
21. *Żołnierz i służba wojskowa w świetle kościelnych źródeł normatywnych z IV i V wieku* – A. Hołasek 353
22. *Mnisi jako „żołnierze” Chrystusa w nauczaniu Jana Chryzostoma. Analiza 69. i 70. homilii z cyklu „Homilii na Ewangelię według św. Mateusza”* – ks. P. Szczur 375
23. *Sekrety duchowej walki w mowie „O wojnach” Afrahata, perskiego Mędrca* – ks. A. Uciecha 389
24. *Synowie Hagar. Wiedza Bizantyńczyków o armii arabskiej w świetle traktatów wojskowych z IX i X wieku* – T. Wolińska 397
25. *Wojsko pogańskiej Bułgarii w opinii Bizantyńczyków. Wybrane aspekty* – M.J. Leszka 417
26. *Transport morski normańskich koni w trakcie działań wojennych Boemunda na Bałkanach w latach 1107-1108* – M. Böhm 429
27. *Organizacja wojskowa Peloponezu według Jerzego Gemistosa Plethona* – J. Raszewski 445
28. *Fear – an Aspect of Byzantine Psychological Warfare* – Ł. Różycki 459

PRZEKŁADY

1. Pseudo-Hieronim – *Krótkie streszczenie niedługich rozdziałów Izajasza (In Esaia parvula adabbreviatio de capitulis paucis, CPL 585)*

a. Wstęp i komentarz – Ł. Krzyszcuk	475
b. Przekład – Ł. Krzyszcuk	495

RECENZJE

1. S. Stabryła, <i>Chrześcijański świat poezji Prudencjusza</i> , Kraków 2011 – ks. M. Szram	505
2. M. Manikowski, <i>Bóg z perspektywy człowieka. Odczytując Grzegorza z Nyssy</i> , Wrocław 2012 – ks. M. Szram	508
3. P.W. Turzyński, <i>Piękno w teologii świętego Augustyna. Próba systematyzacji augustyńskiej estetyki teologicznej</i> , Theologia Radomienia 7, Radom 2013 – ks. B. Czyżewski	512
4. <i>Dokumenty synodów od 506 do 553 roku</i> , układ i opracowanie A. Baron – H. Pietras, ŻMT 73, Kraków 2014 – ks. P. Szczur	514
5. <i>Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie</i> , red. P.L. Gavriluk – S. Coakley, tłum. A. Gomola, Kraków 2014 – K. Klusek	519
6. J. Grzywaczewski, <i>Hippolytus an Enigmatic Figure</i> , Religie świata – świat religii 16, Lublin 2014 – ks. M. Szram	524
7. A. Kompa – M.J. Leszka – T. Wolińska, <i>Mieszkańcy stolicy świata. Konstantynopolitańczycy między starożytnością a średniowieczem</i> , Byzantina Lodziensia 17, Łódź 2014 – P. Kochanek	527
8. B. Kosmulska, <i>Historyczne i doktrynalne uwarunkowania rozwoju myśli Maksyma Wyznawcy</i> , Warszawa 2014 – E. Nowak	534
9. M. Krawczyk, <i>Ojcowie Kościoła a życie społeczne w cesarstwie rzymskim przełomu IV i V wieku. Zagadnienia wybrane o formacji kapłańskiej</i> , Radom 2014 – T. Wróbel	536
10. M. Starowieyski, <i>Zapytaj zwierząt, pouczą, czyli opowiadania wczesnochrześcijańskich pisarzy o zwierzętach</i> , OŻ 20, Kraków 2014 – M. Pyzik-Turska	541
11. A.N. Williams, <i>Boski zmysł. Intelpekt w teologii patrystycznej</i> , tłum. W. Dawidowski, Kraków 2014 – K. Klusek	544
12. <i>Liber Pontificalis</i> , t. 1: <i>Księga Pontyfików 1-96 (do roku 772)</i> , układ i opracowanie M. Ożóg – H. Pietras SJ, tłum. P. Szewczyk (1-90), M. Jesiotr (91-96), SCL 9, ŻMT 74, Kraków 2014; t. 2: <i>Księga Pontyfików 97-112 (772-891)</i> , układ i opracowanie M. Ożóg – H. Pietras SJ, tłum. M. Jesiotr (97-98), B. Frontczak (99-108. 112), A. Caba (109), SCL 10, ŻMT 75, Kraków 2015 – ks. P. Szczur	549
13. <i>Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief</i> . Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse von Konrad F. Zawadzki, Traditio Exegetica Graeca 16, Louvain 2015 – J. Figiel SDS	553

14. Orígenes, *Sobre los principios*, edición bilingüe preparada por S. Fernandez [wydanie tekstu łacińskiego, fragmentów greckich i tłumaczenie hiszpańskie], Fuentes Patristicas 27, Madrid 2015 – H. Pietras SJ....556
15. M. Starowieyski, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015 – ks. M. Szram.....559
16. Odpowiedź na recenzję W. Stawiszyńskiego: H. Pietras, *Sobór Nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Kraków 2013 – H. Pietras SJ 563

DZIAŁ INFORMACYJNY

BIBLIOGRAFIE

1. *Dydym Ślepy. Materiały bibliograficzne* – D. Szymańska-Kuta.....567
2. *Polska bibliografia antyku chrześcijańskiego 2014* – J. Figiel SDS.....583
3. *Patrystyka w czasopismach zagranicznych 2013-2014* – J. Figiel SDS...619

SPRAWOZDANIA

1. *Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2013/2014*
– P. Kochanek.....671
2. *VI Krakowskie Spotkanie Starożytnicze „Oeconomia inepte! Gospodarka w starożytności”* (Kraków, UJ, 19-21 III 2014)
– ks. P. Szczur 672
3. *Colloquia Orphica VI* (Nieborów, 15-18 IX 2014) – M. Sobolewska...675
4. *Międzynarodowa Konferencja Teologiczna: „Poznanie Boga: Wschód – Zachód. Wymiary dogmatyczne i duchowe”* (Lwów, 9-10 X 2014) – J. Figiel SDS 678
5. *Udział bizantynistów w XIX Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich, „Polska – Bałtyk – Europa”* (Szczecin, 17-21 IX 2014)
– P. Kochanek.....680
6. *Antropologia duchowa Ojców Kościoła* (Sekcja Patrystyczna, Gniezno, 22-24 IX 2014) – ks. P. Szczur.....683
7. *Interpretacja powołania człowieka w nauce Ojców Kościoła* (Kalisz, UAM, 25 X 2014) – ks. P. Szczur 687
8. *Hermeneutyka wina* (Katowice, UŚ, 24 XI 2014) – ks. P. Szczur 689
9. *Wędrowki kultu relikwii w I tysiącleciu* (Warszawa, UKSW, 28 XI 2014) – A. Stróż.....690
10. *Balkany w bizantyńskiej perspektywie – w 1000-lecie bitwy pod Kleidion* (Piotrków Trybunalski, 4 XII 2014) – P. Kochanek.....691

11. <i>Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2014/2015</i> – P. Kochanek.....	692
12. <i>VII Krakowskie Spotkania Starożytnicze: „Margines społeczny i marginalizacja w starożytności”</i> (Kraków, UJ, 18-20 III 2015) – ks. P. Szczur	693
13. <i>Prof. dr hab. Bazyli Degórski O.S.P.P.E. laureatem nagrody „Feniks”</i> – ks. P. Szczur	697
14. <i>Nicetas z Remezjany. Wiara – liturgia – życie</i> (Warszawa, UKSW, 7 V 2015) – ks. P. Szczur	702
15. <i>L Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych – Konferencja Studiów Cysterskich</i> (Kalamazoo, 14-17 V 2015) – ks. R. Groń	703
16. <i>Biblia i jej interpretacja w komentarzach</i> (II Międzynarodowa Konferencja Biblijna, Ostrów Wielkopolski, 27-28 V 2015) – M. Józwiak	704
17. <i>Wzory kultury antycznej. Reguły zachowań starożytnych Greków i Rzymian</i> (Katowice, UŚ, 28-29 V 2015) – ks. P. Szczur	706

INFORMACJE

1. IX Kollokwium w Birmingham na temat krytyki tekstualnej Nowego Testamentu	709
2. IV Konferencja Studiów Patrystycznych w Buenos Aires.....	710
3. XIII Doroczny Kongres Międzynarodowego Towarzystwa Studiów Neoplatońskich.....	711
4. <i>Scrinium Augustini</i> – międzynarodowe sympozjum i warsztaty na temat <i>Listów Augustyna</i>	712
5. XVII Międzynarodowa Konferencja Studiów Patrystycznych w Oksfordzie	712
6. Recepcja Biblii w liturgii: wymiary i perspektywy interdyscyplinarnych badań	713
7. Międzynarodowa Konferencja Naukowa w Katowicach.....	713
8. Konferencja starożytnicza w Lublinie: <i>Przemoc w świecie starożytnym: źródła, struktury, interpretacje</i>	714
9. III Konferencja Bizantynistyczna w Lublinie.....	714
10. Międzynarodowa Konferencja Patrystyczna w Lublinie.....	715
11. Inne informacje z życia patrystycznego.....	715

IN MEMORIAM

1. *Ks. Profesor Remigiusz Popowski SDB (10 III 1936 - 15 V 2014)*
– M. Siwicka 717
2. *Maria Leokadia Kosiarska (13 VIII 1944 - 6 XII 2014). W służbie
wymagającej miłości.* – A. Derdziuk OFMCap 723
3. *Profesor Jacques Fontaine (25 IV 1922 - 31 V 2015)* – T. Krynicka 731

